



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

DESDE LA MERA ESPECULACIÓN HASTA EL CRITICISMO KANTIANO:
ALMA Y DIOS COMO POSTULADOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE: DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
MTRO. LUIS MANUEL URBINA VALDEZ

TUTOR:
DR. EFRAÍN LAZOS OCHOA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

COMITÉ TUTOR:
DRA. MA. TERESA PADILLA LONGORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DR. CRESCENCIANO GAVE TIRADO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

CIUDAD UNIVERSITARIA, MAYO DE 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Lina Valdez y Gala Urbina.

Agradecimiento a los miembros del comité tutor por sus enseñanzas, comentarios y críticas.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	p.7	
I. METAFÍSICA ESPECIAL Y METAFÍSICA GENERAL		P. 19
1.1. La metafísica criticada	p.21	
1.1.1. Abstracción	p. 26	
1.1.1.1. Teoría kantiana del juicio	p. 29	
1.1.2. La psicología racional	p.37	
1.2. Primer acercamiento a la idea de lo incondicionado	p.44	
1.2.1. La teología racional	p.51	
1.2.2. Pensar por analogía la causa inteligente del mundo		p.56
II. LOS POSTULADOS DEL PENSAR EMPÍRICO	p.65	
2.1. La peculiaridad de los postulados del pensar empírico		p.68
2.1.1. El escándalo de la razón	p.74	
2.2. Lo que hay de realismo en la refutación del idealismo		p.81
2.2.1. La separación entre <i>phaenomena</i> y <i>noumena</i>		p.85
III. FE RACIONAL	p.93	
3.1. El tener por verdadero	p.96	
3.2. Tipología de la fe	p.100	
3.2.1. Deslinde del fideísmo	p.106	
3.2.1.1. Los matices de la misología		p.111
IV. LOS POSTULADOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA	p. 118	
4.1. La virtud: otro acercamiento a la idea de lo incondicionado		p.121
4.1.1. Un imperativo, muchas formulaciones	p.128	
4.2. El bien supremo	p.131	
4.2.1. El escepticismo también es cuestión moral	p.140	
4.3. Religiosidad y razón finita	p.143	
4.3.1 El sentido que Alma y Dios cobran como postulados prácticos		p.151
4.3.1.1. El mejor de los mundos, el mejor de los dioses		p.157
4.4. Libertad, el postulado más fuerte	p.165	
CONCLUSIONES	p.171	
BIBLIOGRAFÍA	p.182	

RESUMEN GENERAL. El objetivo de este trabajo es indagar el sentido que cobran los temas de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, en el marco del criticismo kantiano. Articula una respuesta a la cuestión de ¿por qué Kant suprime el saber y le da un lugar a la fe? Se responde que la tipología kantiana de la fe mantiene coherentemente los dos temas en el sistema filosófico, a pesar del rechazo de la *metaphysica specialis*. Es una afirmación compatibilista que se basa en dos razones: primera, el rechazo es parcial porque las ideas de la razón pura especulativa no son objetos del conocimiento sino principios regulativos que estimulan la búsqueda de lo incondicionado. Segunda, son postulados prácticos, condiciones del bien supremo; pero no de la autonomía moral porque la voluntad puede ser determinada por otro bien, que es incondicionado. No depende de la creencia en el bien completo ni en esas dos ideas. Todo ello servirá para concluir que Kant le da lugar a la fe racional por los problemas de la ilusión dialéctica y para evitar el determinismo mecanicista que niega la libertad, otra idea de la metafísica especial. Si la ley moral dependiera del conocimiento, entonces no se acataría por *mor* de la ley misma sino por la suma de las inclinaciones, a la que llamamos felicidad.

PALABRAS CLAVE: *especulación, postulación, teoría, práctica, conocimiento, creencia.*

FROM THE MERE SPECULATION TO KANTIAN CRITICISM:
SOUL AND GOD AS POSTULATES OF PRACTICAL REASON:

GENERAL OVER VIEW. The aim of this work is to ask the possible sense of eternal soul and the existence of God, in the context of Kantian criticism. Gives an answer about a question, why Kant suspends the knowledge and gives a place to the faith? The answer is the Kantian characterization of the faith keep's them coherently in the philosophic system, although the reject of *special metaphysic*. Reasons for sign the compatibility are in this way, at first, the rejection is just partial, because as ideas of pure speculative are not items of knowledge, but as regulative principles stimulate the quest of the unconditional. Second, they are practically postulated as conditions of the Supreme good, but they are not of moral autonomy. Also arises, the determination of the will can be for another good, which is unconditional. Do not depend on the belief in the complete good neither these ideas. Kant gives a place to the rational faith for the trouble of dialectic illusion and to avoid the mechanical theory that denies the freedom, another idea of special metaphysic. If the moral law depends on the knowledge, it is not by love of morals, but for hoping our satisfaction, its call happiness.

KEY WORDS: *speculation, postulate, theory, practice, knowledge, belief.*

INTRODUCCIÓN

El objetivo general de este trabajo es indagar el sentido que cobran las ideas de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, en el marco del criticismo kantiano. Son temas relevantes para articular una respuesta a la pregunta de ¿por qué Immanuel Kant suprime el saber y le da un lugar a la fe?

La fuente primaria del tema de la fe es el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, donde el autor declara su decisión de darle lugar en el sistema racional y, para ello, “suprimir el saber” (Kant 2009 [1787], BXXX).¹ Lo cual provoca cuestiones que requieren un despliegue: ¿cuál es el saber que suprime?; ¿a qué se debe la supresión?; ¿por qué le da lugar a la fe?; ¿es una incoherencia en el sistema racional?

Se responde con las siguientes tesis: a) El saber que suprime Kant es el de la metafísica especial; pero no el conocimiento de los fenómenos debido a que b) esa clase de metafísica comprende la psicología racional y la teología racional que rechaza como ciencias porque no pueden formular juicios sintéticos *a priori* sobre sus, supuestos, objetos, que son la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Sin embargo, sigue tratándolos como *ideas de la razón especulativa* (*Ideen der spekulativen Vernunft*) y como *postulados de la razón pura práctica* (*Postulat der reinen praktischen Vernunft*).

c) Le da un lugar a la fe racional para evitar la ilusión dialéctica; pero preservando otra idea pura, que es la libertad. Si la ley moral depende del saber teórico sobre el alma y Dios, entonces no se acata por *mor* de la ley misma sino por la suma de las inclinaciones, a la que llamamos felicidad. En cambio, si son artículos de fe racional, en el tipo doctrinal y en el moral, entonces d) su inclusión en el sistema filosófico no es incoherente, porque la autonomía moral resulta incólume. No depende de la creencia.

Nos referimos a la creencia en esas dos ideas que provocan problemas específicos, correspondientes a la división kantiana de la filosofía. Son explícitos de la siguiente manera: 1º En la filosofía teórica, no son objetos del conocimiento. 2º En la filosofía moral, pueden introducir heteronomía. ¿Qué ocurre cuando se pretende su conocimiento?; ¿ponen en riesgo la autonomía moral?

¹ Primera edición (A): 1781/Segunda edición (B): 1787. „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen”. Traducción de Mario Caimi. En adelante, *Crítica de la razón pura* se abreviará *KrV*.

El primer problema específico (de que no son objetos del conocimiento, o saber teórico) se expresa mediante la pregunta número uno del «Canon de la razón pura» (¿qué puedo saber?) cuya respuesta depende de varias tesis de cuño kantiano. La más relevante para la temática es la *tesis de la humildad*, consiste en que el *conocimiento* (*Erkenntniß*) “sólo se dirige a fenómenos, mientras que deja de lado a la cosa en sí misma” (*KrV*, BXX).

Fenómeno (*Erscheinung*) es todo lo que aparece o se manifiesta a la intuición, que es la representación inmediata de objetos. Pero, no es posible conocer las cosas inmediatamente, lo que sean en sí, sino solamente como aparecen a la intuición que, en el ser humano, no puede ser intelectual, sino sensible. Dicha intuición es una de las fuentes del conocimiento y se expone en la «Estética trascendental» consecuentemente con otra tesis kantiana, de *la receptividad*, que indica la capacidad humana para recibir objetos mediante el espacio, forma pura del sentido externo, y el tiempo, que es la forma pura del sentido interno. Es “la manera en que somos afectados por objetos” (*KrV*, B33). En pocas palabras, para conocer algo como un objeto no basta con pensarlo, sino que es necesario recibirlo. Nada hay más espontáneo que el pensamiento puro. Nada hay que sea más errático cuando no se apoya en la receptividad para conocer objetos.

El primer problema viene, pues, del pensamiento cuando quiere conocer al alma y a Dios con los contados recursos que tiene, como los *conceptos puros del entendimiento* (*Verstandesbegriffe*), entre ellos los conceptos de *substancia* y *causa*, que resultan vacíos si no cumplen con la receptividad. Pero no por ello es menoscabada la espontaneidad del entendimiento puro, ya que es la otra fuente del conocimiento y de ella se trata en la «Analítica trascendental», donde se deducen las categorías.

La deducción trascendental de las categorías significa que su uso es justificable en el conocimiento de objetos; pero no que tengan uso legítimo en la especulación metafísica. Precisamente, tal es el problema abordado en otra parte del mismo libro, en la «Dialéctica trascendental»; *verbi gratia*, el concepto puro de *substancia* no se puede aplicar a la idea de alma para “demostrar, por meros conceptos, la absoluta permanencia

de ella incluso más allá de la vida” (*KrV*, B415).² Este sumario de la primera *Crítica* sirve para comenzar a responder al primero de los problemas, sobre lo que ocurre cuando se pretende conocer una idea como la del alma inmortal, pues la razón pura especulativa no lo consigue y, lejos de ello, cae en la ilusión dialéctica. Es decir, en paralogismos, apariencias de saber, o falacias. ¿Es posible seguir tratando las ideas de la razón especulativa sin caer en esa clase de ilusión?

Sí, es posible, a condición de no abandonar las tesis kantianas de la humildad y de la receptividad. El tratamiento crítico tiene que ser consecuente con esas tesis que son genuinos aportes. Son aportes críticos porque ponen freno a la mera especulación, para que no se pretenda conocimiento sobre aquello que rebase la experiencia posible. Por eso parece que Kant la rechaza totalmente; pero en un libro posterior, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, cuyo propósito es aclarar algunos aspectos conflictivos de la primera *Crítica*, el autor habla de otros objetos, los *hiperbólicos* (*hyperbolische Objecte*) “que se llaman *noumena* o seres puros del entendimiento (mejor, seres del pensamiento)” (Kant 2009[1783], §45).³ ¿Hasta dónde llega el rechazo?; ¿qué significa la aceptación como objetos hiperbólicos?

Si la hipérbole señala algo desmedido, una exageración, ¿esos objetos son demasiado grandes, comparados con algún fenómeno?; ¿es un contraste entre las determinaciones temporales y la eternidad?; ¿el carácter finito de la vida con la posible continuación en ultratumba?; ¿la grandeza de algún ente con la absoluta grandeza de Dios?; ¿no conducen a la mera especulación, es decir, resultan consecuentes con la parte teórica de la filosofía? Y, si fuese posible lograr el conocimiento de esos objetos hiperbólicos, ¿qué sucede con la filosofía práctica?

El segundo problema específico (de la heteronomía) gira en torno a las condiciones de la moral y se suscita cuando Kant dice, en la *Crítica de la razón práctica*, que se debe “postular la existencia de Dios como perteneciente necesariamente a la posibilidad del bien supremo” (Kant 2005 [1788], 124).

² “[...] die absolute Beharrlichkeit derselben selbst über das leben hinaus aus bloßen Begriffen zu beweisen unternimmt”.

³ Trad. Mario Caimi. En adelante, se abreviará como *P*.

De esta manera, las ideas que se cuestionaron antes cobran un sentido inesperado pues pasan del rechazo a la elevación, nada menos que como condiciones de posibilidad; pero, ¿de qué? De un bien, al que Kant califica de *supremo*. Para que tal bien sea posible hay que postular la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. ¿Qué significa postular?

Postular es pre-suponer; pero en estas presuposiciones el interés se coloca en el marco de la *praxis* racional, es decir, la actividad de un sujeto que sea justificada, mas no por la tradición, ni por la revelación religiosa, sino por la razón. Los postulados que darán sentido a los temas de alma y Dios “no son dogmas teóricos, sino presuposiciones emitidas desde un punto de vista necesariamente práctico y por tanto no amplían el conocimiento especulativo” (*KpV*, 132).⁴ Así, en la segunda *Crítica* se ve nuevamente la doble faceta del criticismo kantiano: negar de una manera; pero aceptar de otra. El propio Kant se percata del problema por abordar aquí: que se le considere incoherente o *Inkonsequent* pues dice que “esto necesariamente debe parecer incoherente mientras tal uso práctico se conozca tan sólo de nombre” (*KpV*, 5).

El doble cariz o gesto del criticismo kantiano se explica por oposiciones o duplas de conceptos: *proposición dogmática/presuposición práctica*. Cada *proposición* (*Satz*) es *dogmata* si se quiere pasar como una prueba teórica, sin serlo. Pero, su tratamiento es otro cuando, como postulados prácticos, se presentan a guisa de *presuposiciones* (*Voraussetzungen*) prácticas, lo cual significa que si se busca algún fin de la moral, entonces hay que suponerlos, ponerlos por debajo, o contar con ellos previamente, porque son condiciones de posibilidad. Lo que plantea Kant es que la inmortalidad del alma y la existencia de Dios se postulan o pre-su-ponen porque son condiciones de posibilidad para alcanzar un fin, que en este caso es el bien supremo.

La otra dupla es entre *proposición teórica/ley práctica*. Una *proposición* es *teórica* si se aplica a lo que sucede. En cambio, una ley que sea *práctica* ordena sobre lo que debe suceder. Precisamente, los problemas que traen consigo los temas de alma y

⁴ Única edición: 1788. Traducción de Dulce María Granja. En adelante, *Crítica de la razón práctica* se abreviará *KpV*. “Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern als so zwar das spekulative Erkenntniß”.

Dios son más agudos en el marco de la legalidad moral porque implican un riesgo: caer en la heteronomía.

Se puede hablar del problema en términos de inconsecuencia sistemática y de *incompatibilidad* en el ámbito documental. De nuevo, hay que comparar los libros del mismo autor, porque *eso supremamente bueno* (*das höchste Gut*), de lo que habla Kant, presenta una tensión entre la segunda *Crítica* y un libro que la antecede, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cuyo propósito es la búsqueda del principio supremo de la razón pura práctica e indica que sólo la *buena voluntad* puede considerarse como lo “bueno sin restricción” (Kant 1996 [1785], 4:393).⁵

Pero, Kant habla del bien supremo en otros sentidos. Uno de ellos es como *el bien completo* (*perfectissimum*). En esa calidad tiene dos componentes: la *virtud* (*Tugend*) y la *felicidad* (*Glückseligkeit*). ¿Por qué involucrar la felicidad, si no es el principio supremo de la razón pura práctica ni es una de sus condiciones?

Las condiciones de la razón pura práctica son *la ley* (*die Gesetz*) y *la libertad* (*die Freiheit*). Por cierto, esta última es el tercer postulado de la razón pura práctica y tampoco es un objeto del conocimiento teórico. Requiere un tratamiento especial pues, a diferencia de los otros dos postulados, tiene realidad objetiva, y la consigue sin que se necesite remitirla a la intuición sensible, sino a la ley moral. De hecho, ambas condiciones remiten recíprocamente, en cierta circularidad explicativa a la que el propio Kant refiere como un *círculo vicioso*. A porque B; B porque A. La ley se explica por la libertad; la libertad por la ley.

Este círculo no es vicioso. El adjetivo es justo por su forma lógica; pero no por su fondo, porque nada impide que las condiciones de posibilidad sean más de una, incluso en este caso de la razón pura práctica, y porque un círculo es falaz cuando sirve para eludir la argumentación o para no dar explicaciones. Kant ofrece una explicación puntual: la libertad es *ratio essendi* de la ley moral y, a su vez, la ley moral es *ratio cognossendi* de la libertad, “si la ley moral no fuese primeramente pensada con claridad en nuestra razón, nunca nos sentiríamos autorizados para admitir algo como la libertad

⁵ Única edición: 1785. Traducción de José Mardomingo. En adelante, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* tendrá la abreviatura *G*.

[...] Pero si no hubiera libertad, la ley moral no podría nunca encontrarse en nosotros” (KpV, 5n).

En este círculo —finalmente virtuoso— de ley y libertad se conserva la relación depurada de cualquier otro elemento, ¿para qué la depuración? Para sostener la autonomía moral. Pero, si toda ley es coercitiva ¿no es, de suyo, incompatible con la libertad? No, si quien da la ley y quien la acata son uno y el mismo agente, o sujeto de la acción. Efraín Lazos lo explica de la siguiente manera: a pesar del carácter coercitivo de toda ley, la voluntad y el libre arbitrio pueden coincidir si el sujeto que ejerce la coerción e impone la ley “es el agente en tanto poseedor de voluntad en el sentido de razón pura práctica, mientras que el sujeto sometido a ley es ese mismo agente, pero como poseedor de libre arbitrio” (Lazos 2009 p. 122). La autonomía moral significa que el agente puede regirse por la ley práctica, libremente; aun en contra de sus inclinaciones personales. Eso es lo que Kant llama *virtud* o intención moral en lucha (KpV, 5:84).

¿Cuál es, entonces, el problema que sobreviene en el marco de la razón práctica? No radica en si la condición es la libertad o “la ley moral dentro de mí”, como dice Kant (KpV, 162), sino en que la incoherencia parece surgir cuando se enfatizan como condiciones exclusivas: se remiten tan estrecha y excluyentemente, que los postulados prácticos parecen intrusos. En efecto, si alma y Dios no son tratados correctamente, como meros postulados, y si son malentendidos como condiciones de la legalidad moral, pueden provocar la heteronomía, porque la ley vendría de una autoridad externa a la razón (Dios) o se cumpliría para salvar algo (el alma inmortal), a pesar de que Kant lo ha evitado meticulosamente en la *Fundamentación* al proceder sin mezcla alguna de teología (G, 4:410).

La *Crítica de la razón práctica* comparte con la *Fundamentación* el propósito de rechazar que la intuición sensible sea condición de la moralidad; aunque incorpora los temas que están en tela de juicio, alma y Dios. Si tampoco ellas son las condiciones, entonces ¿por qué seguir tomándolas en consideración, ahora, en el ámbito práctico? Porque al retomarlas como postulados también son condiciones, pero de la complejidad que hay entre virtud y felicidad; a pesar de que la «Analítica de la razón pura práctica»

tiene el propósito específico de definir el principio supremo de la voluntad, por lo cual cuestiona esa relación.

La relación entre virtud y felicidad no puede ser de carácter analítico, porque no se identifican esos conceptos. Es distinto actuar por afanes de felicidad a hacerlo por *mor* del deber. Gran parte del problema de esa complejión, que es el bien supremo, será compatibilizar sus componentes, porque su relación tampoco es sintética. La felicidad no es causa de la virtud. Si no acatamos la ley moral podemos conseguir algún fin que asociemos con la felicidad; pero no por ello seremos virtuosos. El segundo problema radica, pues, en que el bien supremo tampoco se aleje un ápice de los fundamentos kantianos, esta vez de la autonomía moral (tesis *d*). Esta inquietud puede justificar el estudio de la zona problemática y demarcar la bibliografía primaria, que básicamente son las dos primeras *Críticas*, *Prolegómenos* y *Fundamentación*.

La bibliografía secundaria responde al estado actual de la problemática y las interpretaciones de las últimas décadas. Las hay que son deflacionarias como la de Peter Strawson, porque considera que el único aporte de Kant es la descripción de una estructura general de la experiencia. Las hay que inflan innecesariamente la filosofía kantiana, como la de Curtis Bowman, porque intenta una deducción trascendental del bien supremo. Como se verá (a lo largo de esta tesis), desinflar es tan criticable como inflar, porque lo primero es recortar, empobrecer al sistema racional y lo segundo es generar expectativas que no se cumplen.

La postura de Strawson es muy cercana a la tesis de la humildad pues critica a la metafísica especulativa mediante un principio que coligió este intérprete. El principio es el de *significatividad*. En su libro *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant* propone restringir el uso de los conceptos puros del entendimiento especificado el tipo de experiencia o situación en que se aplican. De lo contrario “no sólo estamos diciendo lo que no conocemos, sino que no conocemos, realmente, lo que estamos diciendo” (Strawson 1975, p. 14).

Esa interpretación es correcta, porque se basa en lo que Kant llama “significado empírico” (*KrV*, A500/B528).⁶ Pero es francamente deflacionaria o *austera* como

⁶ “...empirischer Bedeutung”.

prefiere decir el propio Strawson quien añade: “los argumentos de Kant, por lo que a estas conclusiones restrictivas se refiere, se desarrollan dentro de un armazón, dentro de un conjunto de teorías que parecen violar sus propios límites” (Strawson 1975, p. 10). Por eso, el exégeta cuestiona el sentido de la metafísica del idealismo trascendental y de la metafísica trascendente.

Lo que Strawson llama metafísica del idealismo trascendental es la separación entre fenómeno y cosa en sí. La metafísica trascendente corresponde a lo que pre-kantianamente se llamaba *metaphysica specialis*, que incluye a la psicología racional y la teología racional y que son rechazadas como ciencias por el criticismo porque hacen uso ilegítimo de las categorías (por ello forman una metafísica *trascendente* en el sentido de que rebasan los límites de la experiencia posible); pero, ¿ese rechazo es total?; ¿carecen completamente de sentido sólo porque no son objetos del conocimiento?

Curtis Bowman es inflacionario en tanto se propone deducir trascendentalmente el tema que provoca las malas interpretaciones en la filosofía moral: el bien supremo, al que prefiere llamar *sumo bien*, sosteniendo que “Kant tiene razones convincentes para concluir que el sumo bien es, de hecho, un fin a la vez que un deber” (Bowman 2013 [2003⁷], p. 125). El problema radica en el tema de la felicidad. En efecto, es un componente del bien supremo, como recuerda Bowman. Ella es un fin, con mayor exactitud, es la suma de los fines y la suma de las inclinaciones o el agrado de la vida, ciertamente; pero aquí se va a cuestionar que sea un deber. No tiene sentido que la ley moral mande algo que el sujeto empírico ya quiere por meras inclinaciones, ser feliz.

Kant acepta que la felicidad es parte de ese bien, el completo, y ha tomado en consideración un problema muy específico: que el esfuerzo por la virtud puede hacerse en condiciones desfavorables, de tal manera que haya una inclinación, la de faltar al deber para evitar la situación infeliz. Se verá que lo único aceptable es que sea un deber *indirecto*.

Bowman tiene razón en cuanto los temas en cuestión son condiciones de un bien, además cuenta con el apoyo de las siguientes palabras de Kant: “las ideas de Dios y de la inmortalidad no son condiciones de la ley moral, sino solamente condiciones del objeto

⁷ Primera publicación : 2003, “A Deduction of Kant’s Concept of the Highest Good”, *Journal of Ph. Research*, vol. 28, pp, 45-63.

necesario de una voluntad determinada mediante esa ley” (*KpV*, 4, 6).⁸ ¿Qué quiere decir Kant con eso de que alma y Dios son condiciones de un objeto necesario?; ¿el bien supremo es deducible trascendentalmente porque tiene necesidad objetiva?; ¿esa necesidad afecta de alguna manera la autonomía moral?

La interpretación que se ofrece aquí ubica a Dios y alma como dos artículos de la fe doctrinal y de la fe moral. Nada cambia de esta caracterización con la supuesta deducción trascendental del bien supremo. La fe es crucial para resolver el problema de la coherencia. No se dan cuenta de ello otros intérpretes, como Fermín Gachamá y José Manuel Panea. Gachamá reconoce que el método crítico de Kant permite dejar atrás la metafísica tradicional y sentar las bases de una nueva concepción de metafísica, la de las costumbres. En su artículo “Los postulados kantianos [de la razón práctica] como una inconsistencia de la filosofía crítica”, Gachamá se propone “dar cuenta de si debemos admitirlos como válidos y si siguen el recorrido ético de Kant” (Gachamá 2010, p. 171). Su conclusión ya es anunciada en el título del artículo, que esos postulados son inconsistentes con la ética kantiana, y recalca que la ley moral “no requiere suponer agente o situación ultra terrena alguna” (Gachamá 2010, p. 177). Tiene razón en cuanto esa ley no necesita de otro agente que el moral; pero no en cuanto a los postulados prácticos: no son una inconsistencia. Lo que se plantea en este trabajo de tesis es todo lo contrario, que son consecuentes, coherentes o *consistentes*, usando su mismo término, con la autonomía moral y que para ello le da lugar a la fe.

El otro articulista, Panea, dice que el bien supremo desempeña un papel en la justificación de la filosofía kantiana de la moral; pero llega “a sugerir si no es ésta una grieta necesaria en su sistema moral” (Panea 1993, p.181). ¿Ha sido Kant tan mal constructor que provoca alguna fisura en el sistema racional?; ¿amenaza con derrumbarlo? *Sistema racional* es la concatenación de principios, o “la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea” (*KrV*, B860-861). Es la arquitectura conceptual, de la que habla Panea, atinadamente en este punto.

Ley, libertad, autonomía y virtud son perfectamente compatibles en la parte moral del sistema. Acaso el tema del bien supremo (y con ello el alma o Dios) es tan

⁸ “Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des notwindigen Objects eines durch dieses Gesetz bestimmt Willens”.

pesado que estas bien cohesionadas bases no puedan sostenerlo; acaso se lo toma por el fundamento del sistema racional, o por columna, o muro de carga. Panea no lo aclara. Kant usa términos arquitectónicos tales como *piedra angular*, *bóveda*, o, el más relevante de todos, *cimentación* o fundamento. Si la fisura está en los cimientos, entonces se agradece la voz de alarma; mas ¿no será que el sistema kantiano da sitio a diferentes apartamentos o dependencias, que, valga la redundancia, dependen de departamentos centrales, que estén bien fundados? Así, no habría razones para creer que el sistema filosófico vaya a desplomarse.

En el último capítulo de su libro *Virtud, Felicidad y Religión en la filosofía moral de Kant*, Faviola Rivera aborda el problema de cómo hacer *congruentes* todos los intereses de la razón, específicamente la virtud y las expectativas de la felicidad. Rivera señala el problema en términos de la *congruencia* de la filosofía moral kantiana; pero dice que la solución a la antinomia de la razón práctica, que se basa en el bien supremo, parece que socava la autonomía, porque abre la posibilidad de que el deber moral se cumpla persiguiendo la felicidad y no el deber mismo, que es lo inicialmente planteado en la *Fundamentación*. En palabras de la intérprete:

Por ello, Kant insiste en que si el bien supremo es imposible, la ley moral se viene abajo: podemos aceptar el carácter categórico de la moral siempre y cuando pueda acomodar satisfactoriamente nuestro interés en la felicidad. Aunque la propuesta de Kant sobre cómo hacer congruentes todos los intereses de la razón nos pueda parecer insatisfactoria, el problema que ha intentado resolver no ha dejado de acompañarnos (Rivera 2014, p. 310).

¿La moral se viene abajo si no logra acomodar el interés por la felicidad? Esta afirmación de Rivera no puede ser definitiva, porque ella misma dice que la razón exige también la posibilidad de que el deber y la felicidad sean congruentes; mas no como una demostración teórica, sino como fe racional. Justo, eso es lo congruente con el bien supremo. Sin embargo, hay que cuestionar a Kant, porque lo menciona de diversas maneras, a veces como un ideal (*KrV*, B832), a veces como un ente (*KrV*, B840). ¿Es una idea (compleja; pero formada por conceptos) o un ente?

Paul Guyer dice que “la concepción de Kant sobre el bien supremo tuvo algunos cambios considerables de 1781 a 1793, eso es, desde la *Crítica de la razón pura* hasta el ensayo ‘Teoría y práctica’ y la *Religión*” (Guyer 2011, p. 89). El tema no se agota en las

relaciones que hay entre filosofía moral y la filosofía de la religión, pues atañe también a la filosofía de la historia. A raíz del concepto kantiano del reino de los fines hay interpretaciones, como la de Guyer, que la relacionan con la idea de *comunidad*, incluso de alcance internacional. Pero eso llevaría hacia otra problemática, como la de saber si el bien supremo es realizable entre los pueblos. De ser así, se trataría de otro tipo de fe, la histórica. Sirva esta última precisión para ampliar la bibliografía primaria, antes enumerada, con la *Religión dentro de los límites de la mera razón, Teoría y práctica y Sobre el fracaso de todo ensayo en teodicea*; más no los textos de Kant que son considerados como su filosofía de la historia (porque ello nos llevaría a indagar en torno a una interpretación utópica del bien supremo). Lo que sí cabe es dar cuenta de donde se extrae la tipificación de la fe doctrinal, moral, histórica. Primero, ¿qué es la fe?

La *fe (Glaube)* es un asenso “subjetivamente suficiente y, a la vez, se lo tiene por objetivamente insuficiente” (*KrV*, A822/B850). Su tipología viene de la primera *Crítica*. Es parte de la «Doctrina del método». La fe doctrinal es una creencia que completa otras creencias. Es un rasgo sistemático de la especulación metafísica, incluso de la filosofía de la naturaleza pues, por ejemplo, para investigar leyes naturales primero hay que creer que las hay. A eso se añade otra creencia, por demás optimista: que se puedan descubrir. Por eso la fe doctrinal puede vincularse con otra creencia, claramente religiosa, la de que Dios es legislador de la naturaleza. La fe moral está referida a las condiciones sin las cuales no es posible pensar un fin de la razón práctica como el bien supremo. Pero, a veces Kant parece incoherente con su teoría de la fe y su crítica de la metafísica especial cuando dice que se puede tener “un concepto exactamente determinado de este ser original” (*KpV*, 5:139).⁹

¿No es aquí donde finalmente puede haber incoherencia?; ¿no provoca él mismo las interpretaciones que ven en los postulados prácticos y ese bien algo más que fe racional?; ¿qué tipo de concepto permite esa determinación? Si Kant decide suspender el saber y darle un lugar a la fe, más que una *incoherencia* parece un *contrasentido*, una pérdida de territorio, porque el *saber (Wissen)* es un asenso que no sólo es subjetivamente suficiente, como la fe, sino que se caracteriza como *suficiencia objetiva*

⁹ “[...] ein genau bestimmter Begriff dieses Urwessens”.

(*objective Zureichend*). Incluso, para saber algo (no sólo creerlo) hay que considerarlo como objeto, es decir, configurarlo en el territorio de los fenómenos, entonces ¿por qué suprimir el saber? Ya que el objetivo general es (1.-) indagar el sentido que cobran las ideas de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, la respuesta a esta pregunta pasa por los siguientes objetivos específicos:

- 1.1.- Revisar la crítica dirigida a la *metaphysica specialis* y la *generalis*.
- 1.2.- Asumir postura sobre el idealismo trascendental.
- 1.3.- Esclarecer el término de fe racional.
- 1.4.- Refutar la deducción trascendental del bien supremo.

En el capítulo I se tiene el objetivo de revisar los argumentos del rechazo de la metafísica; pero cuestionando las generalizaciones y vaguedades en torno a ese rechazo, porque es como ciencia mas no como tendencia de la razón. Es más específico ubicar la crítica de Kant, y la interpretación de Strawson, en torno a la metafísica trascendente o las ciencias de la *metaphysica specialis* que son la psicología racional y la teología racional. El capítulo II sigue abordando el problema de cómo conocer la existencia de objetos, de acuerdo con lo que Strawson llama metafísica de la experiencia, para después tomar una posición frente a la *metafísica del idealismo trascendental* porque su centro es la separación entre fenómeno y cosa en sí. En el capítulo III se especifica la fe racional, porque la tipología incluye la doctrinal, la moral y la histórica, la religiosa y la pragmática. El capítulo IV tiene el objetivo de refutar a Bowman; aunque la refutación es difícil cuando el error no es completo, pues uno es el bien supremo derivado y otro el bien supremo originario. El problema del bien originario es que su deducción trascendental se podría tomar como demostración de un ente; aunque se trate del ser supremo. ¿Es una prueba de la existencia de Dios? Por último, se transita de la teología racional hacia la teodicea, que presenta otros problemas en el sistema filosófico. Habrá que ver las razones de Kant para incluir en su argumentación un texto bíblico, el de *Job*.

I
METAFÍSICA ESPECIAL Y METAFÍSICA GENERAL

RESUMEN. El primer capítulo sirve para revisar los argumentos kantianos que niegan la metafísica general y la especial como ciencias. Comienza por explicar el principio de Strawson que niega significatividad a los conceptos puros del entendimiento como el de substancia y causa, cuando no tengan aplicación en la experiencia posible. Se indica el error en que incurre cierto racionalismo, el dogmático: convertir la lógica general en metafísica especulativa, porque su verdadera forma es la de un *canon* del entendimiento puro. Por medio de juicios analíticos y silogismos no se demuestra la existencia de objeto alguno. La conclusión es que los juicios sobre la existencia de objetos son todos sintéticos y que no pueden ser *a priori*. Sin embargo, es posible pensar a Dios como la causa inteligente del mundo a través de analogías, comparándola con un relojero o un constructor de barcos o un comandante. Es un recurso de la especulación metafísica.

PALABRAS CLAVE: *conceptos, juicios, raciocinios, substancia, causa, antropomorfismo.*

CHAPTER ONE

SPECIAL METAPHYSIC AND GENERAL METAPHYSIC

ABSTRACT. The first chapter reviews Kantian grounds that deny the general and the special metaphysics as sciences. It starts in the principle of Strawson that denies significance to the pure concept of understanding as substance and cause when have not application on possible experience. Tell the error of a kind of rationalism, the dogmatic, is to convert the general logic in any speculative metaphysics; because its true form is that of a *canon* of the pure understanding. Trough analytic judges and syllogism is not possible demonstrate any existence. Is concluded that judgments about the existence of objects are all synthetic, can't be *a priori*. But it is possible to think God as the intelligent causation of the world trough analogy, with a clock maker or a carpenter or a commandant. It is a resource of the pure speculative metaphysic.

KEY WORDS: *concepts, judgments, rations, substance, cause, anthropomorphism.*

1.1. La metafísica criticada

La primera tarea que requiere el tratamiento filosófico de alma y Dios es enmarcarlo en alguna noción kantiana de la metafísica. Pero, ¿de cuál se trata? Hay que precisarla pues Kant emplea el nombre *Metaphysik* desde su crítica a la metafísica especulativa (*spekulative Metaphysik*), que “suele llamarse metafísica *en sentido estricto*” (*KrV*, A842/ B879),¹⁰ hasta “toda filosofía pura, incluida la crítica” (*KrV*, B869).

Precisemos, pues, que la inmortalidad del alma y la existencia de Dios son temas especulativos y de la *metaphysica specialis*, que él toma de la tradición; pero no es simplemente recogida sino metódicamente cuestionada en la «Dialéctica trascendental» porque no da objetos, realmente. Cuando menos no son objetos del conocimiento y, para confirmar esta parte de los planteamientos (tesis *a*, que el saber suprimido por Kant es el de la metafísica especial) habrá que ver lo que significa la objetivación, en el aspecto teórico.

La filosofía *teórica* (de la voz griega θεωρέω, *ver* o *contemplar*) investiga todo aquello que sucede. En cambio, la filosofía *práctica* (de πράξις, *obrar* o *ejecutar*) se ocupa de lo que debe suceder. Por ello el filósofo prusiano ofrece su clasificación bipartita de la metafísica, porque se basa en las clases de legislación de objetos. A lo largo de este trabajo se verá que para Kant no hay más objetos que los naturales y los morales y que, por lo mismo, le resulta cuestionable la objetivación en otra metafísica que no sea la de la naturaleza, o la del uso práctico de la razón (metafísica de las costumbres).

La interpretación de Peter Strawson sirve muy bien para explicar lo que ocurre con la metafísica especial en el marco de la filosofía teórica porque la califica de manera adecuada como *metafísica trascendente*; aunque su clasificación ya no corresponde exactamente a la hecha por el propio Kant. No es bipartita sino triple, debido a que el filósofo inglés toma distancia crítica de la filosofía kantiana, desde donde describe sus

¹⁰ Las cursivas son de Kant.

hilos principales. Son los siguientes: la metafísica de la experiencia, la trascendente, y la del idealismo trascendental.

La primera metafísica enumerada es el intento de “articular la estructura general de cualquier concepción de la experiencia que nosotros pudiésemos hacernos verdaderamente inteligible” (Strawson 1975, p 14). La metafísica trascendente (que es la criticada por Kant) recibe esa adjetivación porque no aborda objetos de la experiencia posible. La otra es la metafísica del idealismo trascendental. Así la llama Strawson para criticar la separación kantiana entre fenómeno y cosa en sí.

La metafísica de la experiencia se divide en muchas tesis: de la temporalidad; de la necesaria unidad de la conciencia; de la objetividad; de la espacialidad; de la unidad espacio-temporal y de las analogías. La primera tesis kantiana consiste en que la experiencia exhibe una sucesión temporal. La segunda es la adscripción que una conciencia puede darse a sí misma de una serie de experiencias dadas en el tiempo. La tercera apunta objetos que sean distinguibles de la experiencia, son juicios acerca de lo que sucede en el tiempo. Según la cuarta tesis también son objetos espaciales, e indica una estructura unificada de lo temporal y espacial. La última tesis se llama de las *analogías* en el sentido de que hay un grupo de conceptos que reemplaza las meras *repeticiones* con las que el mero empirismo pretende explicar la experiencia. Esas analogías, en cambio, son conceptos puros del entendimiento, de permanencia, causalidad y coexistencia en un mundo físico, o sea, las categorías de relación.

La exégesis de Strawson describe puntualmente los elementos que concurren en toda experiencia posible y corresponde a la caracterización general de la filosofía teórica como aquella que se ocupa de lo que *sucede*, bajo condiciones espacio-temporales. Además, propone que el uso de los conceptos puros del entendimiento sea regido por un principio que él llama *de significatividad*. Con ella se verá que además del problema de lo que significa la objetivación habrá que ver el *significado* de la *significación* misma; pero, en el aspecto teórico. El principio de Strawson delata el uso ilegítimo de algún concepto puro del entendimiento cuando no se especifique el tipo de experiencia o situación en que sea aplicable.

El principio de significancia está fundado en una dupla de conceptos kantianos, que permite entender la adjetivación de la metafísica especial como *trascendente* o *engañosa* porque el uso de las categorías puede ser *inmanente*, legal en la experiencia posible; pero también puede hacerse de ellas un uso que es ilegítimo. En palabras del propio Kant, si las categorías se aplican a la experiencia posible, “tendrán su uso legítimo, y por consiguiente, *inmanente*, aunque cuando se equivoca el significado de ellas y se las toma por conceptos de cosas efectivamente reales, puedan ser trascendentes en su aplicación, y por eso mismo engañosas” (*KrV*, A641/B669).

Los ejemplos de proposiciones teóricas, o juicios, que hacen uso inmanente de los conceptos puros del entendimiento pueden ser numerosos y variados, tanto como la experiencia posible: la llave de una puerta, una herramienta, una máquina. Todos pueden ser objetos en ese sentido y se puede juzgar que sigan o no, subsistan o no, en *frente* (*ob-jecto*, como se dice en latín) durante determinado tiempo. En estos casos se da uso inmanente a la categoría de *substancia*. Pero, es *trascendente* si se quiere aplicarla a los temas de la metafísica especial, usando los conceptos puros del entendimiento más allá de la experiencia posible. Así se viola la significación empírica.

En suma, Strawson le reconoce a Kant las siguientes aportaciones: 1ª. Una estructuración general de la experiencia. 2ª. Una explicación de cómo se genera la metafísica especulativa.

Sobre la estructuración general de la experiencia, dice que es “el resultado más positivo de Kant en metafísica” (Strawson 1975, p 14).¹¹ Sobre la explicación de la

¹¹ No hay que confundir ese *resultado más positivo* del que habla Strawson con la positividad que le interesaba a otro crítico de la metafísica, August Comte, porque el francés deseaba la definitiva superación de toda metafísica. El *estadio metafísico* es “una especie de enfermedad crónica inherente”. (Comte [1844], 10, trad. Julián Marías). Para el positivismo comtiano la metafísica es inherente; pero a un estado de la evolución mental que es parecida a la que separa la infancia y la edad madura. En cambio la crítica kantiana no lleva a la conclusión de que alguna vez sea superada definitivamente esta Hécuba (*vid.* «Prólogo» a la 1ª ed. De la *KrV*). Antes al contrario, ella es inevitable, por eso Kant habla de una *metaphysica naturalis*. Lo cual significa que siempre habrá una metafísica, que es inherente; pero no a una etapa de la humanidad, sino a la razón misma. Sin embargo, Strawson es influido por los positivistas lógicos y la *filosofía analítica*; aunque no se limite al análisis lógico del lenguaje y lo considere un conjunto de significados adquiridos a través de su uso, lo cual, en todo caso, lo acerca más a Wittgenstein, que al cientificismo de Russel. Wittgenstein considera que los juegos del lenguaje adscritos a la metafísica carecen de sentido, según la sentencia del *Tractatus Logico-Philosophicus* (“de lo que no se puede hablar hay que callar”), en cambio Strawson, con su metafísica descriptiva, les asignó una función de sentido, aunque más austera, en comparación con la metafísica antigua. Cabe mencionar su método de análisis: el conectivo. Las relaciones formadas por los conceptos son una red, algunos conceptos asumen la función

metafísica especulativa, Strawson considera que Kant aporta un diagnóstico porque señala de qué adolecen las cuestiones de la metafísica trascendente: son regiones “de máxima pretensión y mínimo acuerdo” (Strawson 1975, p 14).

Entre las tesis de la metafísica trascendente se encuentran las de la metafísica especial, todavía más específicamente, que el alma, entendida como un ser pensante, permanece después de la muerte y que Dios existe y es un ser incondicionado. Sobre el primer tema, de la inmortalidad del alma, Strawson lo aborda “cruda y brevemente” (Strawson 1975, p.145) señalando tres puntos: 1) La naturaleza de la teoría que es atacada. 2) la línea fundamental del ataque. 3) El diagnóstico de Kant sobre las fuentes de la Ilusión.

La teoría que se ataca (punto 1) es la de un sujeto inmaterial y persistente, o sea, capaz de existir independientemente del cuerpo. La línea de ataque concuerda con el principio de significatividad pues, para pretender conocer al alma algo debe subsumirse a concepto puro del entendimiento “debemos tener criterios empíricos, de aplicación de tal concepto, y ocasión de aplicarlos (Strawson 1975, p. 145).

En cuanto al diagnóstico, el problema con la idea del alma es que se confunda “la unidad de las experiencias con la experiencia de la unidad”. Lo primero es lo que Kant denomina unidad sintética de la apercepción. Lo segundo es propiamente el tema del alma. ¿Quién cae en esa confusión?; ¿quién cree que se puede tener la experiencia del alma? Quien cae es el psicólogo racional. Strawson tiene razón también en esto, incluso cuando es más específico al decir que esa clase de psicólogo es el filósofo cartesiano, al cual se le dedicará un subcapítulo en este trabajo de tesis (*vid. infra* 1.1.2.).

Sobre el tema de Dios, Strawson lo deja al último de su libro, *Los límites del sentido*, y lo analiza con base en la antinomia de la razón pura que, precisamente, es la última, la cuarta. “¿Cuál es, después de todo, el tema de la cuarta antinomia?” (Strawson 1975, p. 192). El exégeta responde: el tema es la idea de lo incondicionado.

de nodos o conectores. El análisis conectivo de un concepto es identificar en la red los conceptos que le sean más cercanos. El análisis puede tomar una forma circular, porque se comienza analizando un conocimiento en una creencia, y una creencia en una opinión y, a su vez, una opinión en un conocimiento, sin privilegiar ni excluir alguno de ellos, a condición de que sea informativo y comprensivo. Strawson “no desdeñó los logros de la ‘ciencia a secas’. Pero perteneció al bando de quienes se rebelaron contra la pretensión cientificista”. (Orellana 2006, p. 325).

Es hablar de algo que no sea contado en la serie de los entes condicionados y contingentes, “es referirse al hecho de que ellos deben su existencia a algún antecedente, siendo éste la condición de una necesidad causal de cada uno de ellos” (Strawson 1975, p. 192).

Strawson atina también al vincular la idea de Dios con el análisis kantiano de la idea de lo incondicionado (*vid. infra* 1.2.) porque así se lo enmarca en un tema metafísico y, por ende, filosófico: el de la causalidad. Pero lo primero por cuestionarle es la interpretación austera de la primera *Crítica* porque da paso a un malentendido sobre lo que hizo el propio Kant: “el rechazo total de la metafísica trascendente” (Strawson 1975, p. 45). Eso no es exacto, porque el rechazo kantiano es parcial. La metafísica trascendente es rechazada; pero no totalmente. Strawson matiza su postura al señalar la imposibilidad de esa metafísica pues no puede menos que mencionar la segunda razón, la otra parte del dictamen de Kant: la propensión natural.

Kant no se contentó solamente con sacar esta conclusión general negativa acerca de la imposibilidad de la metafísica trascendente. Pensó que la tendencia a pensar en términos de ideas para las que no se puede especificar ninguna condición empírica de aplicación no sólo era una aberración del filósofo, sino, más bien una propensión natural e inevitable de la razón humana (Strawson 1975, p 15).

Debido a esa *propensión natural de la razón*, la *Crítica de la razón pura* (en el prólogo a la primera edición) avisa sobre la doble faceta de la filosofía kantiana, aquella que Strawson llama “las dos caras de la crítica (Strawson 1975, p. 13). De ahí la doble situación de las ideas de alma y Dios, pues la razón pura pregunta por ellas y no puede responder; pero tampoco *puede eludir* (*nicht abweisen Kann* [KrV, AVII]). ¿Por qué no puede eludir las? Porque le interesan a la razón misma.

El problema de si, acaso, el interés por esas ideas resulta coherente con el sistema racional y, en este punto, con el principio de significatividad tiene que ver con lo expuesto en este subcapítulo: hunde sus raíces en las debilidades de la metafísica especial. Strawson tiene razón al señalar esas debilidades y ubicarlas dentro de la *metafísica trascendente*; pero se debe reiterar el matiz. No es que no sea *posible*, en general, sólo no lo es como una *ciencia*, en el sentido de que no puede formular juicios sintéticos *a priori*.

1.1.1. Abstracción

¿Qué es *metafísica*? En el Siglo XVIII, Alexander Baumgarten la define como la “ciencia de los primeros principios del conocimiento humano” (Baumgarten 2013 [1739], § 1).¹² Esta parte de su definición tiene el buen tino de colocar el objeto de estudio de la metafísica en el ámbito del objeto formal de la filosofía, a semejanza del hylemorfismo y de la aristotélica *filosofía primera* (πρώτη φιλοσοφία, *proté philosophía*). Andrónico de Rodas la nombra y clasifica como *ta metá ta physicá*, y, más que un problema de catálogo bibliográfico, se distingue por investigar los primeros principios y causas últimas de un conocimiento como el de la física.

El propio Kant considera que la denominación, más que fortuita, apunta adecuadamente distinciones de la tradición, entre forma y materia. Es por ello que a la pregunta de ¿cuál es el objeto de la filosofía? se puede responder que *todo*, cualquier cosa, toda cosa o *cosa en general* puede ser su objeto; pero eso pide una serie de aclaraciones en el marco de la filosofía kantiana. Primera, se trata del objeto material y la situación cambia cuando se precisa que su objeto formal no es cualquiera o que los objetos materiales no sean abordados desde cualquier punto de vista, sino desde principios filosóficos.

Segunda, la manera en que Kant hace la distinción entre la parte formal de cada ciencia y la parte material. Parece lo mismo si ésta última es “lo determinable en general” (*KrV*, A266/ B322), mientras que la parte formal se ocupa tan sólo de los

¹² “Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens”. En traducción al inglés (de Courtney D. Fugate and John Hymers): “METAPHYSICS is the science of the first principles in human knowledge”. Christian Wolff da definiciones similares sobre las que se hablará más adelante. Lo particular de esta referencia a Baumgarten radica en que, únicamente, sirve para las clasificaciones de la metafísica. Suele ser citado en estudios kantianos en torno al tema de lo *estético*, por considerársele como el iniciador de la estética moderna, en lo cual Kant es otro referente; pero, por centrar esta investigación en las dos primeras Críticas se advierte que el término *estética trascendental* no tiene relación directa ni con el sentimiento de lo bello ni con acepciones que giren en torno a lo artístico, sino como la primera parte de las condiciones de posibilidad del conocimiento.

principios y leyes de todo conocimiento racional. La diferencia entre el abordaje kantiano de la metafísica y el tradicional radica en el *giro copernicano*. “Ensáyese —dice Kant— una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento” (*KrV*, BVI).

Kant no se entretiene dudando de que las matemáticas y las ciencias de la naturaleza, tanto la física empírica la *física racional* (*physicam puram o rationalem*), sean conocimientos posibles, “puesto que estas ciencias están efectivamente dadas” (*KrV*, B20), sino que pregunta cómo son posibles. En cambio cuestiona la posibilidad de que la metafísica especial contenga ciencias, específicamente la psicología racional y la teología racional; pero el interés expreso en la frase citada es avanzar en los asuntos metafísicos, no desecharlos completamente.

¿En qué consiste la inversión copernicana?; ¿qué relación guarda con los juicios sintéticos *a priori*? La inversión consiste en que *la cosa* es desplazada del centro de la relación cognoscitiva, la que hay entre sujeto y objeto. Ya no es el centro (o el Sol, de acuerdo con esta alegoría) desde el cual deba orbitar el proceso cognoscitivo, porque se coloca en ese lugar al sujeto trascendental, el sujeto que conoce. Ese desplazamiento posibilita los juicios sintéticos *a priori*.

En la «Estética trascendental» se encuentra el concepto de metafísica que resulta del giro, porque la “exposición es *metafísica* cuando contiene lo que nos muestra el concepto *en cuanto nos es dado a priori*” (*KrV*, B38).¹³ Así, el vocablo *metafísica* también es empleado para la *exposición* de los conceptos del espacio y el tiempo como absolutamente *a priori*, porque son condiciones universales y necesarias del conocimiento. Tras ella, Kant hace su *exposición trascendental* (*transscendentale Erörterung*). Es la explicación de un concepto como principio a partir del cual sea “entendida la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*” (*KrV*, B40).

Es decir, que además de exponer metafísicamente la universalidad y la necesidad del espacio y del tiempo como formas puras de la intuición sensible, la exposición trascendental examina las condiciones de posibilidad para formular los juicios sintéticos universales y necesarios que caracterizan a las ciencias, como las matemáticas y de la

¹³ Las cursivas son de Kant.

naturaleza; aunque con ello no se dice que sean ciencias trascendentales ellas mismas, sino que lo trascendental es únicamente saber que para conocer sus objetos proceden *a priori*, totalmente en las primeras, parcialmente en las segundas, pues el conocimiento de los objetos matemáticos no necesita más que los conceptos puros del entendimiento y las formas puras de la intuición sensible, el espacio para la geometría y el tiempo para la aritmética. En cambio, para el conocimiento de los objetos naturales es necesario, además, que algo sea dado a la percepción sensible. Es por ello que el problema (en esta parte del trabajo) consiste en que la metafísica especial contenga ciencias. ¿Bajo qué criterio? Bajo el que propone la exposición trascendental, de que puedan formular juicios sintéticos y hacer la síntesis *a priori*.

En su clasificación, Baumgarten enumera otra metafísica que también es criticable. Se trata de la *metaphysica generalis* o “la ontología [junto a] la psicología y la teología racional” (Baumgarten 2013 [1736], § 2).¹⁴ No obstante resulta lógico que una metafísica especial lo es cuando se la compara con una metafísica general Kant cuestiona el contenido de la ontología, en su acepción de *metaphysica generalis*. Es una denominación demasiado amplia y vaga: “orgullosa nombre —dice el filósofo de Königsberg—, que pretende suministrar, en una doctrina sistemática, conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general” (*KrV*, B303).¹⁵

El orgullosa nombre (*stolze Name*) de un pretendido conocimiento universal y necesario de *cosas en general* (*Dinger überhaupt*) o *metaphysica generalis* deja su sitio a una investigación más modesta o austera, en el sentido strawsoniano. Se trata de la «Analítica trascendental» que deduce los conceptos puros del entendimiento, de acuerdo con el giro copernicano. En cambio, el orgullosa nombre (de ontología) es un pretendido conocimiento universal y necesario de cosas en general a las que

¹⁴ “Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia rationalis”. La división entre metafísica general y especial se remonta al siglo XVI (1597), con Francisco Suárez, con sus *Disputatio Metaphysicae*.

¹⁵ Conviene emplear el término *ontología* sólo cuando sea estrictamente necesario, como lo será en el caso de las pruebas de la existencia de Dios, porque una de ellas es la *prueba ontológica*, que recibe tal nombre por basarse en el concepto de un ente que, a diferencia del ser en sí, es tematizable; aunque se juzgue que alguna deidad es el ser supremo. No hay que negar el sentido a la pregunta τί το Ον; (¿qué es lo ser?) tal como la formuló Aristóteles al definir ontología como “una ciencia del ser en tanto ser” (*Metafísica G*, 1, 1003 a 21). Pero, si se trata de la investigación de las condiciones de posibilidad para conocer objetos y aplicar categorías, como antes de Kant lo hizo el propio Estagirita, entonces el acto judicativo no atiende al ser en sí, sino a los entes.

supuestamente se ajusta el conocimiento para juzgar universalmente y que, a la vez, con adecuación a las cosas mismas.

Kant inquiere si, acaso, es posible un criterio de la verdad que pretenda ser universal y a la vez referida a un contenido, porque “un conocimiento que no coincide con el objeto al que es referido, es falso, aunque dicho conocimiento contenga algo que pueda valer respecto a otros objetos” (*KrV*, A 59).¹⁶

La *universalidad* significa validez para toda clase de conocimientos y cierta independencia respecto de la diversidad de los objetos. Esa independencia es lo que técnicamente se llama *abstracción*, es hacer consideraciones aparte, o *traer* las formas aparte de los contenidos (del latín, *abs* y *trahere*). En palabras del filósofo prusiano, es “separar todo aquello por lo cual difieren las representaciones dadas” (Kant 2000 [1992], §6).¹⁷ Lo cuestionable es que, desde la abstracción, se pueda saber la verdad sobre los contenidos del conocimiento. Así ocurre con la lógica del uso general del entendimiento porque las relaciones que establece entre los conceptos son consideradas aparte de los objetos por conocer. Separa los contenidos de la experiencia y las notas que los conceptos puedan tener en común con otros.

¹⁶ John Locke distingue entre hombres y bestias por la capacidad de abstracción: “podemos pensar que los brutos carecen de ella.” (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, XI, 5). Berkeley dirige una crítica a Locke, al señalar que no se puede ascender hasta la abstracción pura, porque en un concepto que sea puro ningún objeto será representado. Para representarlos a todos el concepto abstracto debe eliminar los rasgos o cualidades que les distinguen, de tal manera que es inconcebible el concepto universal de un objeto que a la vez tenga cualidades. Sólo es una comparación entre casos particulares; pero que se eleva desde su particularidad hasta crear supuestas ideas que *representen* a cada objeto. Berkeley dice que “La universalidad no consiste, a mi entender, en una realidad absoluta y positiva o concepto puro de una cosa, sino en la relación que ésta guarda con las demás *particulares* a las cuales representa o significa; en virtud de lo cual, lo mismo las cosas que las palabras y nociones, de suyo particulares, se convierten en universales”. (*Principios del conocimiento humano*, Intro., XV. trad. Pablo Masa). Ni Locke ni Berkeley atinan en describir la verdadera universalidad de los conceptos puros del entendimiento; aunque se le puede conceder la razón al Obispo en cuanto se trate de buscar conceptos puros de una cosa particular. En tal caso, su crítica es pertinente tan sólo para los conceptos empíricos. En efecto, la síntesis de éstos no podría ser pura, ni universal ni necesaria porque depende o se extrae de la experiencia, y, por ende, el juicio solamente podría ser *a posteriori*.

¹⁷ En adelante, la *Lógica Jäsche* se abreviará como *JL*.

1.1.1.1. Teoría kantiana del juicio

El concepto es la unidad básica de significado lógico. Un *juicio* es la relación establecida entre dos conceptos. Se conectan mediante la cópula (*es*) que suele figurar en el predicado nominal. Lo cual puede representarse en la siguiente forma: A *es* B. Así mismo, cuando se unen juicios, se forman los raciocinios. La lógica general expone las reglas universales y necesarias del pensamiento, que dan un criterio de la verdad; pero meramente formal, porque el entendimiento hace abstracción de todo objeto cuando tenga que ver únicamente consigo mismo, o con principios supremos, que es como se les llama en lógica general, los de no contradicción, tercero excluso y razón suficiente.

Es falso todo aquel juicio en que el entendimiento incurre en contradicciones, porque lo opone a sí mismo, o a ésta, su primera regla universal. Pero Kant advierte que también es falso si es contradictorio con su objeto, es decir, si no le corresponde. La lógica general es criticable si a sus reglas, que son formales, se les da un uso material “mediante sofisterías vacías” (*KrV*, B88). Si este *canon*, de la lógica general, solamente da la regla del entendimiento puro para la validación formal o la corrección de los juicios y razonamientos, entonces ¿cómo puede referirse a contenidos de la experiencia?

La formalidad lógica general no distingue entre objetos empíricos y conceptos puros porque hace “abstracción de todo contenido del conocimiento” (*KrV*, B78).¹⁸ La abstracción de toda materia o todo contenido del conocimiento en la lógica general justifica su adjetivación de *pura* y *formal*. Pero desde esta misma pureza esa lógica no da cuenta de la manera como los conceptos puedan referirse a los contenidos. No es su tarea, sino que es asumida por la lógica trascendental, dedicada a determinar el origen, la extensión y la validez del conocimiento *a priori*. La lógica trascendental es útil al conocimiento “solamente en la medida en que está referida *a priori* a objetos, y no, como la lógica general, tanto a conocimientos racionales empíricos, como a los puros, sin diferencia” (*KrV*, B82).

¹⁸ Kant reelabora en la analítica trascendental su crítica al arte silogístico, iniciada desde mucho antes de la primera *Crítica*, en 1763, con *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo*.

Entre los conocimientos racionales puros están los juicios analíticos. Por ejemplo, que *un triángulo es una figura de tres ángulos* o que un cuadrángulo es de cuatro. Son conocimientos y son racionales. Se cuentan entre los juicios *a priori*, pues no hay que acudir a la experiencia para comprobarlos. Pero hay que decir lo primero, que sean *conocimientos*, con cierta reserva pues en tales juicios el concepto que sirve de predicado solamente hace explícito lo que ya está contenido en el otro concepto, el sujeto del juicio (con la forma A es A). Los juicios analíticos son incapaces de ampliar el conocimiento. Si lo que se dice no se contra-dice, entonces lo dicho no es avance alguno en el conocimiento, por eso dice Kant que con estos juicios “me quedo en las proximidades del concepto” (*KrV*, A154/B193).

El predicado del juicio analítico no es lejano o extraño al concepto, a sus determinaciones internas. Al no alejarse del concepto sirve para algo, para explicitarlo y, con ello, a su posibilidad; pero meramente lógica. Se cae en la imposibilidad lógica cuando el juicio es afirmativo y luego es negativo (A es no A), porque así habrá un conflicto con el concepto, una contradicción. Por ejemplo, es contradictoria la siguiente proposición: *La figura es triángulo; pero no es de tres ángulos*. Esta contradicción lógica trae como consecuencia la anulación o supresión¹⁹ del juicio.

Los juicios analíticos se quedan en las determinaciones internas del concepto. En cambio, los juicios sintéticos destacan para la teoría del conocimiento porque permiten salir de esas determinaciones internas y avanzar en el conocimiento mismo, pues en esos juicios el predicado es algo que no está en el concepto sustantivo. Por ello se les llama sintéticos, porque forman una síntesis o unión (del griego *syn*, unir) entre conceptos.

¹⁹ Tal caso de supresión caerá bajo la regla de inferencia *modus tollendo ponens*. La proposición inicial es A, que entra en conjunción (\cdot) y es inmediatamente seguida por una negación (\neg) para simbolizar la contradicción lógica: $A \cdot \neg A$. Al ser afirmada y negada, la proposición cede su lugar a cualquier otra (B). Así, $([A \vee B] \cdot \neg A) / B$. Esto sirve para verificar que la condición formal mínima del conocimiento es la no contradicción. En el marco kantiano, tanto el conflicto dialéctico como la contradicción lógica son diferentes de un conflicto real (*realer Widerstreit*), término que Kant asocia (desde 1763) con las magnitudes reales. Réstese a una magnitud otra que sea igual a ella, y no se verá anulada, aunque la suma sea cero. Si se traza una recta numérica, en ésta se verá que realmente hubo un desplazamiento y, así, la magnitud inicial y su resta, que es la magnitud negativa. Habrá, pues, un efecto medible de dos componentes reales, que no se anulan en el sentido meramente lógico; aunque entren en conflicto o se opongan, lo cual se vincula con las categorías de cualidad y la *prolepsis* porque determinan qué tan intenso es el fenómeno, cuál es su grado, porque los gradientes pueden ir desde la realidad hacia la limitación y la negación.

La teoría kantiana del juicio²⁰ es usada en este trabajo de tesis como parte principal del marco teórico, porque no se trata simplemente de repetir un tecnicismo. Si la distinción es vigente para el estudio filosófico, y si se va a hacer constante referencia a esta teoría, entonces nada se pierde con preguntar cada vez que se le revisa si la síntesis puede ser *a priori* o sólo *a posteriori*.

La estética trascendental vuelve a destacar para la respuesta. Sí, son posibles los juicios sintéticos *a priori*, porque se forman con base en un fundamento sensible, por divisiones que se hacen de las formas puras de la intuición sensible. Son los primeros elementos para la síntesis cognoscitiva; pero hay que ir apuntando su carácter heterogéneo respecto del entendimiento porque la percepción sensible no discurre intelectualmente, ni siquiera se dedica a unir cosas porque se parezcan entre ellas y, luego, formar un concepto. De nada sirve aquí el proceso de abstracción pues en estas formas no hay siquiera conceptos. El espacio es una unidad, es la sensibilidad del espacio todo, y el tiempo es otra unidad, el tiempo todo; pero la sensibilidad no suma pequeños lugares y pequeños lapsos. Esas totalidades no son conceptuales.

Sin embargo; para formar el juicio de conocimiento, o sintético *a priori*, debe haber conceptos, y debe contribuir el entendimiento puro. La inclusión de una analítica de conceptos en la «Doctrina trascendental de los elementos» es índice de la parte intelectual de la experiencia. No hay juicio de conocimiento basándose sólo en la percepción sensible, porque sin conceptos resulta *ciega*. Por eso no son satisfactorios los términos del mero empirismo para explicar la experiencia, por ejemplo David Hume porque habla de mera “asociación habitual” (Hume 1981 [1739-1740], I, VI, 45),²¹ pretendiendo sustituir con eso al concepto puro de *causa*, a la que consideraba como un remanente de la metafísica aristotélica (la *aitía*) y medieval, que había de desechar.

Desde el punto de vista meramente psicológico, puede hablarse de una serie de percepciones o de una pluralidad de cosas que se asocian y se repiten; pero ¿qué se logra con estas repeticiones, con las que el mero empirismo quiere explicar la experiencia y

²⁰ O juicios, en plural y con minúscula porque no se trata aquí de la tercera facultad (las otras dos son el entendimiento y la razón), sino de los juicios analíticos, sintéticos y sintéticos *a priori*.

²¹ “Customary conjunction”. Trad. Félix Duque.

ofrecerla como criterio último del saber? Si la síntesis sólo puede ser *a posteriori*, ¿de qué sirve una experiencia que sólo asocie los hechos que, tal vez, nunca más vuelvan a darse? No de mucho, si no hay un enlace que sea previo y que aporte legalidad a la experiencia, que le imponga un orden. Ese enlace es aquello que llamamos *causa*. El enlace causal se logra bajo la unidad del concepto; pero que es puro, que no depende de la experiencia sino que es aportado por el entendimiento antes de la experiencia misma. De acuerdo con Strawson, estas son tesis de la metafísica que dan resultados positivos, específicamente las analogías de la experiencia (*vid. supra* 1.1).

El sujeto de la experiencia, mejor dicho, que conoce objetos es, en términos kantianos, el sujeto trascendental. Es la unidad de unidades en el conocimiento. Conviene marcar la diferencia, es la que hay entre una *experientia vaga* y una *experientia ordinata*, porque la experiencia ordenada es la que se hace de acuerdo con el giro copernicano. Es una experiencia que no depende de lo que el objeto pudiera ser en sí, sino de la legalidad u ordenamiento que le impone el sujeto cognoscente, cuyas formas puras del entendimiento y la sensibilidad constituyen al objeto. Es más, conforman la objetivación misma.

Por otra parte, tampoco resulta satisfactoria la postura opuesta al mero empirismo, de un racionalismo que sostenga que se conocen objetos de la naturaleza por meros juicios analíticos. Se puede ver por ejemplo lo que plantea Leibniz, que las verdades de razón están fundadas en la regla antes descrita, la de no contradicción. Incluso a partir de esta regla él contempla un tema muy sugestivo, también cuestionable: que de alguna manera o en alguna instancia trascendente todos los juicios sean analíticos. En las antípodas del empirismo y según su doctrina de las mónadas, Leibniz hace que cada mónada encierre en sí toda su realidad, por lo cual no puede llegarle ningún dato desde la experiencia. Pero, ¿cómo es posible saber lo que es cada cosa antes de que sea dada en la experiencia?; ¿es a-divinación, entendida filosóficamente como la presunta intuición intelectual?

Eso, que todos los juicios sean analíticos, implica una posibilidad que, si no es mera charlatanería de adivinos o falsos profetas, el propio Leibniz reserva para un solo

ser. Uno que sea precisamente divino, *id est*, Dios, la mónada rectora. Por ello, Teófilo (el amoroso de Dios), un personaje inventado por este filósofo dice que “únicamente Dios posee el privilegio de poseer conocimientos intuitivos” (Leibniz 1983 [1709], XVII. [p. 598]. Por ello hay que recordar la aclaración kantiana de que la intuición solamente puede ser sensible (*intuitus derivativus*) para un ser finito como lo es el humano. Y por todo ello hay que ponderar nuevamente la *experiencia*; pero ordenada trascendentalmente. Kant señala, pues, el corto alcance del mero empirismo. El conocimiento comienza empíricamente, por la experiencia; pero no proviene exclusivamente de ella.²² Las formas puras de la sensibilidad y los conceptos del entendimiento son independientes de la experiencia. Todavía más, son sus condiciones metafísicas (la metafísica de la experiencia de la que habla Strawson, *vid. supra* 1.1.). Sólo así se puede juzgar sintéticamente y *a priori*.

Efectivamente, son posibles los juicios que unen conceptos y, sin embargo, lo hacen *a priori*. Lo relevante para la temática de la metafísica especial es que esta clase de juicios forma el criterio para considerar una *ciencia teórica de la razón* (*theoritischen Wissenschaften der Vernunft*). A cada una que sea revisada se le exige que pueda formular tales proposiciones, a menos que se trata de conceptos sin intuiciones y, por lo tanto, *vacíos*.

Hay ciencias que no manejan conceptos vacíos, porque tienen objetos, mejor dicho, porque pueden objetivar, o sea, constituir objetos como en la geometría. La proposición de que la línea recta es la más corta entre dos puntos es un juicio de conocimiento, no es meramente analítico, sino sintético *a priori* porque el concepto de *recto* no es una comparación entre magnitudes, sino que indica una diferencia respecto de otras líneas, porque ésta siempre va derecha. Con base en ese concepto no se puede representar desviándose o curvándose. Al decir que es la más corta entre dos puntos es añadida una nota al concepto, cercanía, por eso se puede hablar de una síntesis *a priori*

²² La sentencia que los escolásticos atribuyen a Aristóteles: *nihil est in intellectu quod prior non fuerit in sensu* es corregida por Leibniz en sus *Nuevos diálogos sobre el entendimiento humano*: nada hay en el entendimiento que no haya sido antes dado a los sentidos. Nada, excepto el entendimiento mismo. En esto coincide Kant; pero marca su distancia con los principios de la sensibilidad, permitiendo criticar a la razón pura, cuando sea meramente discursiva o que pretenda conocimiento por meros conceptos del entendimiento.

con base en la forma pura de la sensibilidad que en este caso es la del sentido externo, el espacio, que es la condición para juzgar la magnitud de toda distancia.

Otra ciencia matemática conocida por Kant es la aritmética. El ejemplo que da este filósofo es la siguiente operación: $7 + 5 = 12$. Aquí el signo de igualdad se puede tomar como la cópula predicativa (*es*) y puede llevarnos a creer que se trata de un juicio analítico (porque se lee como siete más cinco *es igual* a doce); pero no es una igualdad analítica, o una tautología, porque es una síntesis, que se basa en la otra forma pura de la sensibilidad, el tiempo, que es una verdadera condición de todo agregado numérico.

También la física puede ser racional y pura, porque puede conocer objetos *a priori*, aunque para ello requiere que algo sea dado a la percepción sensible. Sus proposiciones deben ser teóricas, o sea, sobre lo que sucede, específicamente en la naturaleza, y deben juicios sintéticos *a priori* y, con ello, consideradas como leyes, en cuanto sean universales y necesarias. En la nota número 20 de la *Crítica de la razón pura* Kant menciona varias proposiciones de la física racional, hablando de la permanencia de la materia, la ley de la inercia y la igualdad de acción y reacción.

Analicemos únicamente una *proposición (Satz)* de la física racional o pura. La inercia es el mantenimiento de un estado, en movimiento, si es que lo está, o que se mueva si hay una causa; pero a la que oponga el reposo inicial. Sería juicio analítico si se limitara a la proposición de que lo inerte es lo que no se mueve; pero es sintético y *a priori* porque une los conceptos de inerte y una causa motora externa, a la que se oponga la inercia. No obstante las ciencias que conoció Kant, “con la física matemática de Newton, en particular”, como señala Michael Friedman (Friedman 1992 , p. XIII), han cambiado en los últimos dos siglos, más que discutir si la filosofía kantiana depende o no de esas ciencias, lo que se defiende aquí es el marco teórico aportado por su teoría del juicio, que es vigente y, en este trabajo, será útil para revisar argumentaciones en torno a las relaciones entre virtud y la felicidad (*vid. infra* 4.1. y 4.2.).

Antes de eso hay que enfatizar que, sin el concurso del espacio y el tiempo, el entendimiento puro no puede hacer verdaderas síntesis *a priori* pues enlaza solamente sus conceptos puros, discursivamente. Eso es lo que hace criticable toda conversión de la lógica general y sus reglas, como la no contradicción, en una metafísica que pretenda

conocer *a priori* por puros conceptos, como el de la *causa* o el de *substancia*; pero que son vacíos cuando nada sea dado a la intuición sensible y eso es lo que ocurre con la metafísica especulativa.

Especular es un impulso inherente a la razón, como reconoce Strawson, porque trata de ensanchar el conocimiento *a priori* por medio de los conceptos, sin auxilio empírico; pero lo único que genera son monstruos o quimeras. Para usar un término más técnico, que no se preste al juego retórico,²³ *ilusiones*, como dice Kant, los “trampantojos de una razón que desconoce sus límites” (*KrV* B763).

La razón se ve estimulada por las ideas puras especulativas y resulta criticable cuando da pie a los abusos de la *dialéctica*, que puede ser errática, delirante y fantasmagórica. Para entender la noción kantiana de dialéctica hay que detenerse un poco en su distinción entre el *aparecer* (*Erscheinen*) del fenómeno y la *apariencia* (*Schein*) de las inferencias falaces, pues las últimas son las ilusiones que él llama *dialécticas*. También hay que decir que una es la ilusión óptica y otra la ilusión dialéctica en tanto es una *apariencia lógica* (*der logische Schein*), “en la mera imitación de la forma racional (la apariencia ilusoria de las inferencias falaces)” (*KrV*, A297/B353).

A diferencia de la tradición filosófica que considera a la dialéctica como diálogo esclarecedor o conciliador, para Kant es la “lógica de la apariencia ilusoria” (*KrV*, B86), que incluye varios tipos de inferencias falaces. Es *canon* del entendimiento puro; pero que se quiera usar como el órgano del conocimiento La razón pura especulativa produce los *trampantojos* (*Blendwerke*), que son racionales; pero son ilusiones a semejanza de los engaños ópticos, trucos o trabajos enceguecedores, que pongan trampas a la mirada, mejor dicho, al entendimiento puro.

Los engaños en que cae la razón pura especulativa no siempre son intencionales, porque algunos se producen cuando falta la crítica y se ofrecen juicios y silogismos a manera de pruebas teóricas. Así como los juicios analíticos se limitan a explicitar conceptos y no hacen avanzar al conocimiento, la unión de juicios en los meros raciocinios no sirve para conocer algo como un objeto.

²³ Al poeta Tomás de Iriarte se le atribuye la frase usada por Goya en uno de sus grabados (serie los *Caprichos*). “El sueño de la razón produce monstruos”.

Ciertamente, las premisas mayores de los silogismos son principios del entendimiento que contribuyen al criterio de verdad; pero sólo es una parte del esfuerzo por conocer objetos. La razón teórica puede proceder con ellas discursivamente o por meros conceptos; pero las premisas no son verdaderos principios del conocimiento. La razón pura especulativa produce ratiocinios; pero que son dialécticos, como las tres clases que se verán en las próximas secciones y siguiendo el orden de exposición de la primera *Crítica*. Se trata de los paralogismos trascendentales, la antinomia de la razón pura y el ideal de la razón pura.

1.1.2. La psicología racional

*El alma danza
en la hoguera
de su propia perplejidad.*

—Destino— Crescenciano Grave²⁴

El objetivo de este subcapítulo es cuestionar la supuesta ciencia del alma, que es la llamada *psicología racional*.²⁵ Kant precisa que es una ciencia que tiene solamente un texto: yo pienso. ¿Para qué sirve precisar este texto u ocupación? Sirve para distinguirla de una psicología empírica o una fisiología del sentido interno, porque esa otra ciencia versa sobre una multiplicidad, la de los estados internos de un sujeto, entre ellos los sentimientos, los temores, deseos y recuerdos. En cambio, la psicología racional, como pretendida ciencia, solamente tendría como objeto de conocimiento un sujeto pensante,

²⁴ En el poemario *Huellas*, 2008, México: Ediciones Arlequín, p. 21.

²⁵ Christian Wolff coloca el tema de la inmortalidad del alma dentro de la *psicología racional*; aunque a veces habla también en términos de una *pneumatología*. En su libro llamado *Philosophia prima sive ontologia*, dice que la metafísica abarca tres temas: “la ontología, cosmología general, y pneumática son llamadas por el nombre general de ‘metafísica’. Metafísica, entonces, es la ciencia del ser, del mundo en general y de los espíritus” (Wolff, [1739] §79). La palabra *pneuma* es ambigua: *espíritu*, aliento, soplo, incluso significa *aire*. Así se emplea en términos médicos, como en la *neumonía*, o en la mecánica automotriz, porque todavía se usan como sinónimo de las llantas de los vehículos: *neumático*, lo cual está bien empleado porque, efectivamente, las ruedas de caucho pueden circular con elasticidad porque están llenas de aire. Sería un tanto extraño juzgar que tienen espíritu. Por más sutil que sea el aire designa algo que puede percibirse. En sus *Pensamientos racionales. Acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como de las cosas en general*, Wolff define al alma, es “aquella cosa que es consciente de sí misma” (Wolff 2000 [1719], §192).

un Yo, a la manera del psicólogo cartesiano, como atinadamente señala Strawson (*vid. supra* 1.1).

La exégesis de Strawson también permite enfocar una de las tesis cuestionables de la metafísica trascendente, que el alma permanece después de la muerte. En el marco de la teoría kantiana del juicio, la cuestión es, pues, la siguiente: ¿se puede juzgar sintéticamente y *a priori* que el alma sea *inmortal*? El propio Kant da su respuesta en la primera *Crítica*: eso no es posible, porque el tema solamente provoca paralogismos de la razón pura.

Los paralogismos son falacias. Algunos de ellos son silogismos incorrectos porque sus errores son formales, sin tomar en consideración su contenido. No hay mayor problema cuando se revisa un paralogismo meramente lógico porque se resuelve con *la atención (der Achtsamkeit)* para desecharlo debido su forma defectuosa. En cambio, Kant encuentra otra clase de paralogismos, que no lo son formalmente sino que tienen un “fundamento trascendental para inferir falsamente” (*KrV*, B399).

Los paralogismos trascendentales no son errores de la forma, porque cumplen con las reglas de la lógica general; pero extravían al pensamiento sobre el contenido de los juicios, y con ello producen la ilusión dialéctica. El problema que encuentra Kant es, pues, que la razón pura especulativa se colma con “paralogismos en los que uno convierte sus pensamientos en cosas y los hipostasias” (*KrV*, A359).

La hipóstasis consiste en convertir una abstracción en una cosa,²⁶ es hacer consideraciones formales aparte de los contenidos y luego tomar estas mismas formas como cosas. Los paralogismos atinentes al tema del alma son cuatro: *substancialidad, simplicidad, personalidad e idealidad*. El primer paralogismo, de la substancialidad, plantea que el ente pensante (alma) es substancia (*KrV*, A349).²⁷ En la premisa mayor se dice que *substancia* es aquello que no es predicado de otra cosa. Luego, la premisa

²⁶ El biólogo y neurólogo Francis Crick dice que “es el momento de pensar científicamente sobre la consciencia (y su relación, si la tiene, con la hipotética alma inmortal) y, lo que es más importante de todo, el momento de empezar el estudio experimental de la consciencia de un modo serio y deliberado” (Crick 2003, p. XII, trad. Francisco Pérez de la Cadena). ¿No incurre en la hipóstasis, porque cree que la consciencia es una cosa o un objeto del estudio experimental?

²⁷ Aristóteles ya había advertido que, así como el ser, la “substancia se dice de muchas maneras” (*Metafísica*, Z, cap. II). Substancia es el sujeto absoluto, aquello de lo que todo lo demás es predicado, substancia es lo permanente, también se dice de lo que subyace (*hypokéimenon*).

menor dice que el ser pensante es el sujeto absoluto de sus propios juicios, de ahí se infiere que el ser pensante es substancia.

Los otros paralogismos atinentes al tema del alma también tienen formas correctas, cuentan con *validez lógica (logik Gültigkeit)*; pero igualmente son raciocinios engañosos, por lo cual basta con mencionar sus conclusiones. La del segundo paralogismo es: “el alma es simple” (*KrV*, A351). Pero, ¿se puede saber si el alma en sí es simple, por lo tanto indestructible? Kant aborda este mismo tema, de lo compuesto y sus partes y si son simples o no, también en la segunda antinomia de la razón pura (que se retomará más adelante, en el subcapítulo 1.2.).²⁸

El tercer paralogismo se llama de la *personalidad (Persönlichkeit)* porque tiene como conclusión que “el alma es una persona” (*KrV*, A362). El cuarto paralogismo es de la *idealidad*, consiste en poner en duda la existencia de las cosas exteriores, afirmando solamente la realidad del sujeto pensante, por ello tiene repercusiones en la refutación kantiana del idealismo, sobre la cual se hablará en el segundo capítulo. Podemos detenernos para analizar el primer paralogismo, de la *substancia*, poniéndolo en relación con René Descartes, porque este filósofo cae en el error de la hipóstasis al convertir una abstracción en una cosa, precisamente usando el término de *substancia pensante*.²⁹

Los métodos filosóficos deben ser transitables cuantas veces requiera un pensador. Hay que seguir los pasos de la duda metódica para ver cómo Descartes llega a

²⁸ En una sub-sección de la «Dialéctica Trascendental» se habla de Moses Mendelssohn, quien “notó bien pronto, en los argumentos habituales por los que se puede probar que el alma [...] no puede dejar de ser por descomposición, una insuficiencia con respecto al propósito de asegurarle la necesaria perduración, puesto que aún se podría suponer una cesación de la existencia de ella por extinción” (*KrV*, B414).

²⁹ En las calles de París, caminando por el empedrado (cuando lo había, y si no, en las lodosas carreteras), hubo dos sujetos que se saludaban de la siguiente manera:

— ¡Oh, alma!— Decía uno.

— ¡Oh, cuerpo! — Respondía el otro.

Los dos personajes de este breve relato son Pierre Gassendi y René Descartes, respectivamente. En el *Discurso del método*, Gassendi cree haber resuelto el tema del alma como un cuerpo sutil: “El ser que piensa se fortifica y debilita con el cuerpo, mueve los miembros de este y, consiguientemente se mueve, puede ser un cuerpo sutil”. (en *Descartes*, 1987 [1641], p. 137 [quintas objeciones a las *Meditaciones metafísicas*]). Es verdad lo que dice Descartes, que los ojos no entienden ni juzgan, “así comprendo, sólo con la facultad de juzgar que hay en mi mente, lo que creía ver con los ojos”; (Descartes 1987 [1641], p. 28 [segunda meditación]). También Kant hace esta aclaración; pero de ahí no se puede pasar a las siguientes dos conclusiones: que conoce el alma tal como es en sí, y que ella puede permanecer; aunque sea sin cuerpo. Hace pocos años, El papa Benedicto XVI (J. Ratzinger) evocó estos dos personajes para cuestionarlos a ambos, desde el tema de la caridad, que es la tercera virtud teologal: “ni la carne ni el espíritu aman, es el hombre, la persona la que ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma” (2005, *Carta encíclica Deus caritas est*, p. 4).

hablar de una substancia pensante. El método consiste en aplicar la duda a todo, suspender el juicio, hasta que una idea se muestre al entendimiento de manera clara y distinta.

En el primer paso, la duda metódica llegó a ser hiperbólica cuando se aplicó a todo lo pensable, incluyendo al mundo y a lo corpóreo, porque el filósofo francés pudo dudar de su cuerpo; pero no podía fingir que no pensaba. Descartes duda de todo, menos de que duda: piensa. Habla en primera persona para asumirse como una substancia (*res* o cosa) cuya esencia o naturaleza es pensar (*res cogitans*, cosa pensante) y que no depende de ninguna cosa material, “de manera que este yo, es decir, el alma por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, e incluso más fácil de conocer que él y, aunque el cuerpo no existiese, el alma no dejaría de ser todo lo que es” (Descartes 1995 [1637], cuarta parte, 33).³⁰

La búsqueda de claridad y el trabajo de distinguir son perfectamente racionales; pero el conocimiento de objetos no puede darse por medio de conceptos, solamente. La diferencia entre algo meramente pensado y algo que sea conocido no radica en la claridad del concepto sino en las leyes de la percepción sensible. La diferencia no es de grado sino de especie. Si algo aporta Kant a la teoría del conocimiento es la caracterización de las categorías puras y la sensibilidad pura como elementos heterogéneos. Lo que critica del racionalismo cartesiano (y que es extensivo al de Leibniz) es que pretenda aplicar un concepto puro del entendimiento como el de *substancia* a algo que no sea objeto de la experiencia, sin acudir a la receptividad, a las formas puras del espacio y del tiempo.

El concepto puro de *permanencia* es la primera de las categorías de relación, sirve para conocer algo de un fenómeno; mas no de una cosa en sí, indica que algo del fenómeno permanece, a pesar de sus cambios, Para juzgar que algo permanece como una substancia (*vid supra* 1.1.) ese *algo* debe ser dado en la experiencia, o afectar conforme a la receptividad, para que pueda ser subsumido a la categoría de relación que opera, en el esquematismo, con las formas puras de la sensibilidad. *Substancia* significa algo que dura o subsiste, en un determinado tiempo. No se puede hacer eso con el alma, juzgar de

³⁰ Traducción de Eduardo Bello.

ella como substancia, ni conocer si permanece o no después de la muerte. Una afirmación sobre eso es dogmática.

Se dirá: Pero Descartes no es un dogmático, porque duda. En efecto, característico del dogmatismo es no admitir duda alguna; pero *dogmata* es toda proposición indemostrable teóricamente, ofrecer pruebas que, al final, no lo sean. Este filósofo comienza sus meditaciones metafísicas como un escéptico; pero llega a conclusiones que son dogmáticas, inicia el racionalismo dogmático al pretender que el cogito pase por una prueba de la inmortalidad del alma. Recibe justificadas críticas debido a las consecuencias doctrinarias del método con que se enfrentó al “dragón escéptico”, como dice Richard Popkin (Popkin 1983, X, p. 288).

¿Cuál es el acierto de Descartes?; ¿en qué consiste su error? Logra colocar un tema que parece solamente religioso, como el alma inmortal, en el marco de la reflexión filosófica —eso hay que reconocerlo y aprovecharlo para esta investigación— en torno a conceptos revisables como el de substancia y con ello al de la permanencia de objetos.

También logra dar ciertos requisitos lógicos para el saber, como los de la claridad y la distinción conceptual; pero su error epistemológico consiste en que la sensibilidad sea confusa, porque confundió, valga la redundancia, las ilusiones de percepción (como las de los efectos ópticos) con el rechazo de la sensibilidad como una de las fuentes del conocimiento. También confundió el resultado límpido del *cogito* (el yo pienso) con un objeto por conocer. Kant lo corrige al decir que el Yo “no es ni intuición ni concepto de objeto alguno; sino la mera forma de la conciencia” (*KrV*, A382).

Si bien el yo acompaña a cada una de las representaciones, como dice Kant, no se puede hacer la síntesis entre el concepto de un sujeto pensante y su existencia, que asegure conocimiento del alma y, todavía más, de que es inmortal. El yo es un principio, o la forma de una conciencia, del cual se deducen reglas del entendimiento y para conocer los fenómenos.

Si no se quiere caer en la hipóstasis, como lo hace Descartes, no hay que confundir un principio con una cosa o substancia. Así lo advierte Efraín Lazos en su defensa de la tesis *de la abstracción*, consistente en que el sujeto trascendental debe entenderse como eso, una “abstracción, filosóficamente útil, de los contenidos de

pensamiento de cualquier conciencia humana” (Lazos 2014, p. 208) El Yo designa un requisito general para estar en capacidad de pensar. Si un sujeto piensa y se percató de esa actividad, pensar, “entonces podría, haciendo abstracción de los contenidos específicos, concebir la idea de un mero sujeto de pensamientos” (Lazos 2014, p. 218).

En el tema del alma es posible pretender menos que el juicio sobre su inmortalidad. Veamos qué pasa con un segundo problema que es básico; aunque no por ello es menor, juzgar sobre su *existencia* para criticar el apotegma o sentencia de Descartes que tiene la forma de un entimema, “Pienso, luego existo”.³¹

Hay que tomarlo como un entimema con propósito del análisis. La premisa mayor es abducida: *Todo ser pensante, existe*. Según la forma meramente lógica, si el argumento se presentara completo, sería un silogismo categórico, de la primera figura, en DARII. No habría reparo; pero del concepto de un sujeto pensante no se puede inferir su existencia. No es un juicio analítico y la conclusión cartesiana quiere pasar por un juicio sintético *a priori*.

De acuerdo con la teoría kantiana del juicio, el apotegma es criticable porque pretende ser un juicio sintético *a priori* y, aunque se le convierta en silogismo categórico, es un paralogismo trascendental. Ahora, añadamos una tesis del filósofo de Königsberg de que “Ser no es, evidentemente, un predicado real” (*KrV*, A598/B626). Pero, si no es un predicado, el concepto de algo que se una a otro concepto, entonces ¿qué es el *ser*? Es “la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí” (*KrV*, A598/B626).

El *ser* puede tener dos posiciones, una que es relativa y una que es absoluta. La primera, la posición relativa del ser es el *respectivus logicus*, que hace las funciones de cópula en los juicios lógicos, la unión entre *sujeto* y predicado. En cambio, la posición absoluta es considerar a la cosa como puesta en y por sí misma. Además de juzgar sobre lo que sea un objeto, para juzgar sobre su existencia el objeto mismo debe ser dado. En la segunda acepción del *ser* se trata de su *existir*, la *Existenz* actual, la *Wirklichkeit* o *Dasein*, que en el marco kantiano es el ser dado a las formas puras de la intuición sensible, de acuerdo con la tesis de la receptividad.

³¹ “Je pensé, donc je suis”.

Hay que recoger lo revisado hasta ahora sobre la psicología racional con la siguiente disyunción: o es verdad lo que propone Descartes, que se puede conocer la existencia del alma por el concepto de un sujeto pensante, o es verdad lo que plantea Kant, que no se puede hacer la síntesis *a priori* entre pensar y existir. Si Descartes logra dar una prueba de su objeto, entonces habrá que reconocer que el alma es cognoscible. Pero si no lo logra, entonces hay que justificar el interés por el tema mediante alguna función que desempeñe en la razón pura especulativa, o que buscar alguna otra manera de hablar de ello (como la mera fe, que ocupa un sitio para evitar la ilusión dialéctica y superar el determinismo mecanicista que comete el error de negar la libertad, que es lo planteado en la tesis *c* de este trabajo, y como se verá en capítulos posteriores).

En esta disyunción se opta por la alternativa kantiana, porque la existencia no se puede conocer *a priori*, sólo empíricamente, incluso la de un sujeto pensante. Por medio del sentido interno solamente se conocen los estados del sujeto; pero como fenómenos. Sin embargo, todavía habrá que indagar si hay, acaso, alguna vía para la idea del alma ante su rechazo como objeto del conocimiento, que kantianamente puntualiza al yo trascendental como abstracción.³²

La idea de alma carece de significación empírica; pero la significatividad misma debe limitarse o usarse con reserva, solamente en la especulación teórica, tal y como lo reconoce el propio Strawson (rápidamente y en una pequeña nota a pie de página) ahí donde dice que las ideas regulativas estimulan la investigación científica, añade lo siguiente:

Desde el punto de vista de Kant, no era ésta la única función de las ideas que carece[n] de significatividad empírica. Pensaba que la vida moral dependía de tales ideas; pero distinguía claramente el pensar moral y el pensar que pretendía conocimiento. El principio de significatividad, aunque haya de interpretarse estrictamente en lo que a especulaciones teóricas y pretensiones de conocimiento se refiere, tenía que entenderse, como veremos, con ciertas reservas (Strawson 1975, p. 15).

³² Hume antecede en el cuestionamiento del yo como substancia porque el sujeto sólo sabe de impresiones y estados que se repiten. Como se ha dicho arriba, para Kant el yo es la pura forma de la consciencia en general. Si desde Hume y Kant no puede ser entendido como una substancia, entonces habría que concebirlo de otra manera, como en el idealismo post-kantiano. Por ejemplo, Fichte plantea que el yo es una actividad o auto-posición.

Strawson vuelve a estar en lo cierto cuando reserva el principio de significatividad empírica para criticar la mera especulación teórica; pero no en cuanto a que *la vida moral dependía* de las ideas de alma y Dios (tesis *d*, de este trabajo), como se verá en capítulos posteriores.

1.2. Primer acercamiento a la idea de lo incondicionado

Las secciones anteriores pueden resumirse diciendo que la duración de objetos debe ser juzgada en los límites de la experiencia posible. De lo contrario, lo único que consigue es entrar en los conflictos dialécticos que se analizan en la «Antinomia de la razón pura», segunda y cuarta respectivamente para los temas en cuestión.

La palabra *Antinomie* es de origen griego, *nomos* (νόμος) es *regla* o *ley*. El prefijo *anti* sirve para indicar un *conflicto*. *Antinomia* es, pues, un *conflicto de leyes* que, en alemán se dice *Widerstreit des Gesetze*. Hay cuatro conflictos de esta índole sobre los temas de mundo, alma, libertad y Dios que son precisamente todos los de la metafísica especial.

Kant ofrece la explicación o, como dice Strawson, el diagnóstico de las perplejidades en que cae el pensamiento cuando aborda una idea de la razón especulativa. Unas veces, algún argumento nos convence de que el mundo tuvo un origen, que alma no muere, que el ser humano es libre o que Dios existe; pero otras veces otro argumento puede hacernos vacilar, esto es lo que Kant denomina «Dialéctica trascendental».

El primer conflicto dialéctico es el de la idea cosmológica. De acuerdo con la disposición de los posibles bandos que argumenten en favor y en contra de cada tesis, Kant dispone de dos columnas (que no se transcriben aquí) para exponer la tesis y la antítesis de estos conflictos. La tesis de la primera antinomia dice que el “mundo tiene un comienzo en el tiempo, y en el espacio también está encerrado en límites” (*KrV*, A426/B454). La antítesis niega que el mundo tenga un comienzo y límites en el espacio. Sería, pues, infinito tanto en tiempo y en espacio.

El mundo es la totalidad de los objetos de la experiencia., es “el conjunto de todos los fenómenos” (*KrV*, B391). Esa totalidad es tanto matemática como dinámica, es la *natura* en su absoluta grandeza; pero ¿quién ha tenido la experiencia de esa totalidad? Hay que confesar que solamente se tiene esta o aquella experiencia, de éste o aquél fenómeno; mas nunca el acceso a esa totalidad, ¿cómo conocer en sí su origen?; ¿es posible conocer que hubo, o no, un inicio temporal o si hay o no un límite espacial? Tanto la tesis como la antítesis de la primera antinomia argumentan sobre la finitud y la infinitud del tiempo y del espacio como cosas en sí; pero que no es posible conocerlas porque son formas puras de la intuición sensible.

La tesis de la segunda antinomia dice que: “Toda substancia compuesta, en el mundo, se compone de partes simples, y no existe, en general, nada más que lo simple, o lo que es compuesto de ello”. La antítesis es: “En el mundo ninguna cosa compuesta consiste de partes simples, y en general no existe en él nada simple” (*KrV*, A434/B462). En esta antinomia se discute sobre la existencia de alguna substancia simple, con la cual se pueda componer todo lo que existe en el mundo. Se puede decir que es una discusión mereológica (del griego *mere*, parte, *lógos* discurso), en tanto se trata de la relación entre las partes y el todo de las substancias y cómo se forman las cosas en el mundo cuando es pensado en sí. En el subcapítulo anterior (1.1.2) se dijo cómo un concepto de substancia ha estado en juego en el tema de la inmortalidad del alma y cómo Kant niega su conocimiento. Según la tesis de la antinomia, el alma es simple. Todo compuesto puede ser descompuesto o destruido, el alma no es algo compuesto. De ahí se infiere que el alma es inmortal. Esta antinomia pone en juego las argumentaciones completas que pretenden ser conclusivas sobre la composición del mundo a partir de la existencia o la inexistencia de esa substancia simple.

La tercera antinomia cuestiona que todo lo que suceda en el mundo responda a las leyes de la naturaleza o si hay una causalidad por la libertad. El conflicto de leyes es entre la causalidad determinista, o mecánica, y la libertad como posible causa de las acciones. El cuarto conflicto de las ideas trascendentes atañe a la existencia de Dios, y dice en su tesis: “Al mundo pertenece algo que, sea en cuanto parte suya, sea en cuanto causa suya, constituye un ser absolutamente necesario” (*KrV*, A453/B481). En este caso,

la antítesis niega la existencia de un ser absolutamente necesario y que sea causa del mundo; aunque especificando que tampoco ha de ser trascendente, en el sentido de que Dios como causa “exista fuera” del mundo (*KrV*, A453/B481).

La argumentación de la tesis de la cuarta antinomia apunta hacia el carácter mutable de los fenómenos y la precedencia del tiempo. Cualquier fenómeno que se quiera señalar debe tener alguna condición. Nada hay en el mundo que no sea condicionado. Las cosas cambian en el transcurrir del tiempo. Toda mudanza depende de alguna condición que a su vez tenga alguna condición; pero, la serie completa debe detenerse en una causa incondicionada. De aquí se pretende concluir que esa causa incondicionada es un ser necesario. Así Dios tendría que ser lo único absolutamente necesario.

La antítesis supone que el mundo mismo sea el ente necesario o que el ente necesario se encuentre dentro del mundo mismo, con lo cual estaría sometido a la condición del tiempo, y con ello se insertaría en la serie causal. No podría ser él mismo el causante de la serie y entraría en contradicción con el supuesto de ser algo incondicionado.

El racionalismo dogmático puede apelar al principio de no contradicción diciendo que sería contradictorio pensar que Dios, el ser necesario, no existe. Pero para solucionar cada conflicto dialéctico no basta la mera regla de no *contradicción* lógica (*Widerspruch*). Es una *condición lógica necesaria* (*nothwendige logische Bedingung*); “pero no es, ni con mucho, suficiente para la realidad objetiva del concepto, es decir, para la posibilidad de un objeto tal” (*KrV*, B268).³³ Hay que enfatizar la distinción entre lo *necesario* (*nothwendige*) y lo *suficiente* (*genug*): es lógicamente necesario que el pensamiento no se contradiga; pero no es *suficiente* para conocer la existencia de un objeto. De esta manera y en este primer acercamiento se puede cuestionar que exista un ente incondicionado, que sería Dios.

Sin embargo, la caracterización de la lógica trascendental y la pregunta de cómo sea posible conocer objetos mediante la lógica o el raciocinio llevan a Kant hacer dos consideraciones para la razón pura en tanto es conocimiento teórico y tomando en cuenta

³³ Las cursivas son de Kant.

la dificultad para conocer los objetos reales si se separa entre la razón y la sensibilidad, así como todo aquello que pudiese ser dado a la intuición.

Primera consideración: el raciocinio lógico es diferente de la subsunción bajo categorías, o sea, que no se refiere a intuición sensible, sino que se relaciona solamente con conceptos y juicios. Esto implica una distinción entre dos unidades, la de la experiencia y de la razón, es decir, entre aquella que entiende y aquella otra que concibe, lo cual corresponde a una distinción kantiana que es relevante para el sitio que ocupan alma y Dios en el sistema racional. La distinción es entre conocer y concebir. El entendimiento *entiende*, mientras que la razón *concibe*. Efectivamente, no son objetos conocidos por el entendimiento; pero son concebidos por la razón.

La segunda consideración es que el uso meramente lógico de la razón tiende a la universalidad, *id est*, a buscar la condición universal del juicio. En este caso, juicio relevante es la *conclusión* de un silogismo, de la cual sólo se pueda dictaminar su validez o corrección lógica. Sin embargo, lo que Kant destaca es la búsqueda de un pro-silogismo, o sea, que al buscarse la universalidad se busca la condición, y más allá, la condición de la condición, que, hasta donde sea posible pensarlo, es la búsqueda de lo incondicionado. Un ser incondicionado, como tendría que serlo Dios, es la condición de todo lo posible o la causa del mundo.

Tal es la idea especulativa de lo incondicionado. Aquí se busca comprenderla, sin dejar de criticarla. Hay que hacer lo primero y lo segundo. En un primer acercamiento a la idea de lo incondicionado se cuestiona su existencia con base en la distinción entre juicios analíticos y sintéticos (*vid. supra* 1.1.1.), pues al partir de un condicionado lo único que se puede juzgar analíticamente es que haya una condición; pero no que, efectivamente, el incondicionado sea dado al final de una cadena de condiciones y condicionados. Por lo tanto, esa idea tendría que ser sintética; pero su fundamento sólo puede ser el de una necesidad lógica o una *exigencia* racional. ¿Cuál es la exigencia racional, en el marco de la razón teórica? La exigencia es que la cadena se dirija, en una progresiva elevación, hacia la unidad de la razón misma logrando así un acuerdo del entendimiento puro consigo mismo.

Pero, esa necesidad de la razón puede ser interpretada erróneamente como una proposición teórica de la razón pura y como la totalidad y la integridad de la serie de las condiciones en los objetos. La existencia de lo incondicionado es una exigencia racional, del pensamiento que concibe; pero no conoce ni prueba sus objetos.

Es labor constante del criticismo revisar la *faena dialéctica* identificando malas interpretaciones y *ofuscaciones* como ésta de la idea de lo incondicionado que al deslizarse en los raciocinios desde la naturaleza de la razón pura se toman por principios de conocimiento de los fenómenos, cuando no lo son. A diferencia del uso dogmático del principio de razón suficiente, el criticismo debe poner en duda que la sola exigencia de la razón sea, en efecto, suficiente para probar la existencia efectiva de ese término último, que es lo incondicionado. Por ello el escepticismo es benefactor de la razón; pero teórica. Lo cual no significa que el criticismo kantiano sea francamente escéptico, sino que emplea un método escéptico al abordar los temas de la metafísica especulativa y refutar al dogmatismo racionalista, en tanto se ufane de conocerlos. Por eso dice Kant que nadie podrá “ufanarse de saber que existe un Dios y una vida futura; pues si alguien lo sabe, entonces él es precisamente el hombre que ando buscando” (*KrV*, A 829/ B 857).

La racionalidad crítica es destacable frente al racionalismo dogmático, porque no solamente señala las luces de la razón sino su escaso alcance, que produce sombras o ilusiones dialécticas. Para mayor exactitud, sigue siendo útil en la crítica de la ilusión dialéctica. Incluso un crítico de Kant como Jacobi le reconoce el mérito de refutar al racionalismo dogmático por su pretendido conocimiento meramente conceptual, por primera vez, se ganó ‘al menos un lugar desocupado para “el racionalismo auténtico. Por ello, en su libro llamado *David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo*, dice que “es la gran hazaña de Kant. Su mérito inmortal” (Jacobi 1995 [1787], 33).

Poco antes, en el mismo libro, Jacobi compara al filósofo de Königsberg con el héroe Menelao (implícitamente: Homero, *Odisea*, IV, 385 ss) por haber obligado a la metafísica especulativa a mostrar su verdadera forma, mediante el acertado análisis: “Esta locura ha tomado muy diversas formas desde su comienzo con Aristóteles y, a

través de todas las escuelas filosóficas siguientes, hasta Kant, que fue quien encadenó a Proteo, y le hizo aparecer en su verdadera forma” (Jacobi 1995[1787], 14).

Jacobi acepta que la parte teórica de la filosofía kantiana está ordenada para desenmascarar el racionalismo inauténtico. Justamente, es la parte crítica que se debe tomar en cuenta cada vez que el proceder de la razón sea meramente discursivo y quiera transformarse en metafísica especulativa.

El dogmatismo racionalista, como en el caso de Descartes, es refutable cuando hable en términos de pruebas o demostraciones de los objetos con base en conceptos puros del entendimiento, como el de causa. Lo defendible es el manejo kantiano de estos mismos conceptos insistiendo en que deben tener aplicación empírica. Strawson tiene razón en que el problema con la idea de Dios es pretender que se conoce teóricamente lo incondicionado. Es una hipótesis, un supuesto, pero es vacío, “debería reprimirse” por implicar un uso ilegítimo de las categorías” (Strawson 1975, p. 193).

Strawson llama a reprimir la idea de lo incondicionado. Kant a suprimir el supuesto saber de la metafísica especulativa. Es verdad que no da objetos de la experiencia posible, como señala Strawson; pero él mismo menciona —muy a su pesar— la primera razón, la necesaria función de unidad en la razón teórica, la conexión de la experiencia en general, así como el estímulo que dan...

...[c]iertas ideas que, en sí mismas no tendrían aplicación empírica o significación alguna, surgirían, sin embargo, de modo inevitable en el curso de la investigación científica, pudiendo también tener la provechosa función de estimular la indefinida extensión del conocimiento empírico. La ilusión del conocimiento *metafísico* surgiría solamente en el momento en que se pensase que debía de darse realidades que respondieran a tales ideas, así como que fuese posible conocer dichas realidades sólo con el puro pensar (Strawson 1975, p. 15).

El problema del conocimiento ilusorio de la metafísica puede justificar que el propio Kant use un término que es mucho más rudo que el de significación empírica, pero le es afín. El término es el de *ficción*. Las ideas de alma y Dios son “ficciones heurísticas” (*KrV*, A771/B799). ¿Son ficticias porque alguna vez haya sido probada su falsedad? No. Tampoco se puede demostrar que sean verdaderas; pero tienen una función de unidad y búsqueda de la totalidad de las condiciones. A ello se debe su carácter estimulante para la investigación de la verdad misma. Las ideas especulativas

son principios regulativos y éstos son conceptos heurísticos. *Heurístico* viene del griego εὐρίσκω, *hallar, inventar*.

Pero no hay que olvidar el problema de la apariencia dialéctica se genera por el atractivo de llevar el concepto de substancia hacia lo suprasensible para construir una metafísica especulativa cediendo a la tentación de proceder deductivamente, a partir de definiciones para dar, supuestas, pruebas de un objeto: Dios, al que Kant llama *ideal de la razón pura* (*Ideal der reinen Vernunft*) porque es un concepto que pretende determinarse “íntegramente por una mera idea” (*KrV*, B602).

La idea de la razón es distinta de un concepto puro del entendimiento, porque el segundo es la forma del pensamiento que tiene uso teórico y puede exhibirse *in concreto*, por ejemplo una fogata de la que se juzgue que es causa de calor, por lo cual se puede decir que está cerca de la realidad objetiva. En cambio, una idea está lejos de toda realidad objetiva. No hay ejemplo que la exhiba en concreción. Así la virtud perfecta (o santidad) y la sabiduría son ideas, que muestran una integridad imposible de alcanzar empíricamente, sólo se puede hablar de un acercamiento o aproximación al ideal de la razón pura o *prototypon*, que está “todavía más lejos de la realidad objetiva que la idea” (*KrV*, B596.)³⁴ A diferencia de la exhibición *in concreto*, se piensa *in individuo* y se quiere conocer sólo por la idea para dar predicados que solamente Dios puede tener, tales como *ens supremum* (ente supremo) y *ens entium* (ser de seres), que serán cuestionados en el siguiente subcapítulo.

³⁴ En esta sección de la primera *Crítica*, Kant atribuye a Platón una doctrina de las ideas muy distinta a la función regulativa, porque son arquetipos en la mente divina: “Lo que para nosotros es un ideal, era para Platón una idea del entendimiento divino, un objeto singular en la intuición pura de él, lo más perfecto de cada especie de entes posibles, y el fundamento originario de todas las copias en el fenómeno”. Así les confiere a esas ideas *fuerza creativa* (*schöpferische*), mientras que los ideales kantianos tienen *fuerza práctica* (*praktische Kraft*), en cuanto son principios regulativos, pero que además buscan la perfección en la actividad humana.

1.2.1. La teología racional

...has dicho que habitarías en la oscuridad.

Salomón, I Reyes 8:12

La teología tiene dos fuentes: la razón y la revelación. La división es ofrecida por Kant: “Si entiendo por teología el conocimiento del ser originario, ella es [una teología que procede], o bien por mera razón (*theologia rationalis*), o bien por revelación ([*theologia*] *revelata*)” (*KrV*, A631/ B659).

La teología racional tiene dos subdivisiones. La primera procede de manera pura o por conceptos trascendentales, tales como *ens originarum*, *ens realissimum*, *ens entium*, y recibe el nombre de teología trascendental. La segunda procede a partir de un concepto que sea tomado de la *naturaleza* —entendida como una característica— de los hombres, que sirve para pensar a Dios compartiendo facultades como la inteligencia y la voluntad.

La división de la teología en racional y revelada es relevante para entender la crítica kantiana a las pruebas de la existencia de Dios, además de formar parte de la distinción entre el deísmo y el teísmo, porque el *deísmo* es toda creencia que sólo admite una teología trascendental; en cambio el *teísmo* acepta una teología natural y, en consecuencia, atribuye a Dios algunas cualidades del alma, como las ya mencionadas, inteligencia y voluntad. Es aquí donde se da el problema teórico, porque el teísmo forma un concepto de Dios que, para tener esas facultades, es pensado como un sujeto que trasciende al mundo, al que se piensa como su efecto, para ser más específico, como su creación.

El deísta, en cambio, se caracteriza por conceder cuando mucho que por medio de la razón sola se puede conocer la existencia del *ens originarium*, el ser originario, o de un ente que contenga toda la realidad, *ens realissimum*; pero que no se puede determinar o juzgar con mayor precisión. En cambio, el teísta afirma que la razón puede determinar más precisamente el objeto de la teología. ¿Es posible determinar teóricamente a Dios, como quiere el teísta? Esa determinación mínima que hace el deísta ¿debe tomarse como prueba de su existencia?

Kant responde negativamente ambas preguntas. Para argumentar, analiza básicamente tres pruebas, que son la cosmológica, la físico-teológica y la ontológica. La prueba cosmológica de la existencia de Dios consiste en pensar que todos los seres del universo son contingentes, porque pueden existir o no. Si un ser contingente puede existir, entonces un ser necesario debe existir. El ser necesario es Dios, entendido como *ens realissimum* o Ser Supremo. Por lo tanto, Dios existe.

La prueba físico teológica se basa en la observación de la naturaleza, pensándola como un sistema de fines. Todo fin debe ser planeado por una inteligencia, Dios es pensado como una inteligencia suprema. De aquí se infiere que Dios existe. Pero Kant critica esta prueba porque cuando mucho da cuenta de un dios que sea *arquitecto del mundo* (*Weltbaumeister*) y no un *creador del mundo* (*Weltshöpfer*). Es decir, que en el primer caso se trataría de un dios-artista que diera orden a una materia preexistente, que en esto se parece al *Demiurgo* del cual se habla en el *Timeo* (29a). Lo cual es muy distinto del dios que suponen los teólogos cristianos, por ejemplo un padre de la Iglesia como Agustín de Tagaste, Obispo de Hipona,³⁵ quien plantea que Dios es creador del mundo tanto de su materia como de su forma —y, muy especialmente, del tiempo—, sobretodo porque piensan que esa creación fue *ex nihilo* (de la nada).

A diferencia de las dos primeras pruebas, la tercera no tiene base empírica alguna, pues tanto la cosmológica como la físico-teológica se basan en la observación de los objetos naturales, atendiendo a su orden y su finalidad. En gran medida, las dos primeras pruebas se distinguen de la tercera porque ésta última procede solamente por conceptos. Se trata de la prueba ontológica.³⁶

La prueba ontológica de la existencia de Dios fue manejada primero por Anselmo de Canterbury, reformulada muchos siglos después por Descartes. La de Anselmo es expuesta en su *Proslogion*, y se basa en el concepto de *infinitud*, o de la

³⁵ Cfr. *Confesiones*, 3,6,11. También la Biblia habla del Dios creador: "...a partir de la nada lo hizo Dios y que también el género humano ha llegado así a la existencia", *Macabeos*, 7:28.

³⁶ A la prueba de San Anselmo se le conoce en teología como *ontologismo*. Hasta cierto punto difiere de las vías que siguen la orientación de Santo Tomás de Aquino, quien aborda en *De Deo Uno et Trino*, la teología pura, entendida como la forma de conocer la naturaleza de Dios en sí misma; pero que debe completarse con la *teodicea*, que el Aquinatense expone en *De creatio in genere*: se necesita de una demostración de la existencia de Dios por sus criaturas. Las pruebas aquinatenses requieren mediación de las cosas creadas, a diferencia del ontologismo, que pretende conocer a Dios inmediatamente por puros conceptos.

absoluta grandeza de Dios, de la cual no hay parangón en el mundo creado; por lo tanto, Dios existe, según San Anselmo.

En esta otra ciencia, la teología racional, Descartes resulta nuevamente criticable. El *Discurso del método* describe a Dios como un ser perfecto. La idea de perfección no es adventicia, sino innata y, supuestamente, proviene de un ser que tiene en sí “todas las perfecciones de las que yo pudiera tener alguna idea —según el filósofo francés—, es decir, para decirlo todo en una palabra, que fuese Dios. Añadí a esto que, puesto que conocía algunas perfecciones que en modo alguno tenía, no era yo solo el que existía” (Descartes 1995 [1637], cuarta parte, 34).

Ahora la crítica se expresa por la siguiente pregunta: ¿Es suficiente el concepto de *perfección* para determinar la existencia de Dios? También a esta cuestión se responde que no, retomando la tesis kantiana de la existencia, que no es propiamente un predicado (*vid. supra* 1.1.1)

No es que el concepto de Dios no pueda incluir algunas cualidades como la perfección, en tanto se formulen juicios analíticos por determinaciones internas del concepto mismo, sino que resulta insuficiente para demostrar la existencia de un objeto que le corresponda. También desde la filosofía empirista se ha cuestionado la *existencia* como idea. En el *Tratado sobre la naturaleza Humana*, David Hume dice que la existencia atribuida a Dios “no es concebida como una idea particular que unamos a la idea de sus otras cualidades y que pueda ser nuevamente separada y distinguirla de aquella” (Hume 1981 [1739], 1.3.07.02).³⁷

La prueba ontológica de Descartes se basa en el cambio que tuvo su especulación sobre la divinidad. En su duda hiperbólica primero llegó a suponer que Dios fuese un genio maligno, que se encargara de engañarlo. Después restaura la idea de Dios convirtiéndolo en garante del conocimiento. Siempre procede por especulaciones y discursivamente, insertando un silogismo que pretende ser probatorio de una existencia, la de Dios. Él es perfecto, y la idea de perfección incluye la existencia. *Ergo*, Dios existe, según el argumento cartesiano.

³⁷ Traducción de Félix Duque.

También la *Monadología* de Leibniz pretende demostrar *a priori* la existencia de Dios, con las siguientes palabras: “sólo Dios goza del siguiente privilegio: Es necesario que exista, si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no contiene ningún límite, ninguna negación y, por consiguiente, ninguna contradicción, esto solo basta para conocer la Existencia de Dios *a priori*” (Leibniz 1981 [1721], 45).³⁸

La prueba ontológica de la existencia de Dios es cuestionable porque se basa en las notas conceptuales de un objeto; pero pretende conocer y probar *a priori* sin que éste sea dado a la sensibilidad. Por eso se hace relevante la aclaración de que la existencia no es un concepto. La mera lógica, o lógica general, no arriba a una existencia, o un *existente*. También Hume plantea (en sus *Investigaciones sobre el entendimiento humano*, 5,1) que las inferencias no pueden dar, de sí mismas, algo existente.

El filósofo de Königsberg consolida y encauza esta crítica de los paralogismos y la segunda antinomia al considerar cuáles podrían ser las condiciones de posibilidad para que la mera lógica, o lógica general, arribase a una existencia, o un *existente*. Su conclusión es que la necesidad lógica no es necesidad material, pues la corrección lógico-formal no permite saber si un objeto existe o no.

La razón pura especulativa pretende conocer a Dios, y lo mínimo que pretende conocer es su existencia. ¿Dios existe porque *es*? No, para Kant, el ser no es un predicado real. Los juicios que predicán el ser como posición de una cosa o su existencia son todos sintéticos. Puede colegirse que el caso de la llamada prueba ontológica es medular para el criticismo kantiano, porque de ser aceptada realmente como prueba se tendría entonces un juicio sintético *a priori*, universal y necesario, en el ámbito que es cuestionado como ciencia por la primera *Crítica*, precisamente la teología racional.

En suma, son dos los problemas que implica la existencia de Dios. El primero radica en hablar de Dios como causa del mundo. En términos de Kant, se trata de una *subrepción* de lo meramente conceptual, el concepto puro de *causa*. El segundo problema es incluir en su concepto el predicado de *existencia*, confundiendo nuevamente lo pensable con lo real. Los juicios que predicán la existencia de objetos en la naturaleza son sintéticos; pero ésta síntesis no puede ser *a priori*, por eso la teología racional no

³⁸ Trad. Julián Valverde.

puede ser una ciencia que pueda formarla. Pero, para aclarar lo que se pone en duda, lo que pueda discutirse: ¿hay alguna manera en que el interés racional por la idea de Dios pueda librarse de la crítica?

Sí, es posible. Una forma de librarse de la crítica que Kant dirige, al racionalismo dogmático (*vid. supra* 1.1.) que se ufana de conocer la existencia de Dios y la inmortalidad del alma sería utilizar otros términos en lugar de *conocimiento*, entendido como la determinación de fenómenos. Por ejemplo, veamos brevemente qué pasa con las *vías* del tomismo, que son cinco: movimiento, eficiencia, contingencia, perfección y finalidad.

La vía del movimiento se basa en la idea aristotélica del motor inmóvil. Todo lo que es movido es movido por otro móvil; pero Dios es el motor que no es movido por otro. La vía de la eficiencia es muy parecida a la primera porque debe haber una causa eficiente que no sea causada por otra. En la tercera vía, de la contingencia, Dios sería el único ente necesario. La cuarta vía señala grados en la perfección, el más elevado es el de Dios. La vía de la finalidad indica un ser inteligente que ordene u organice los seres naturales.

Se puede decir que la crítica kantiana reorganiza las cinco vías en su crítica de las tres pruebas de la existencia de Dios y que le es aplicable directamente. Pero ¿en qué consistiría la salvedad? En aceptar que no es posible el conocimiento, o el saber teórico, del objeto. Tomás de Aquino dividió la sabiduría en *natural* y *sobrenatural*. El saber sobrenatural es el teológico, en el sentido de *revelado*, mientras que hay un *saber teológico natural*, bajo el cual ubicó al saber filosófico, con el saber de filosofías *especiales* así como el saber práctico y, hasta debajo de la jerarquía, colocó al *saber del sentido común* que fue el punto de partida para la fuente tomista, la filosofía de Aristóteles; pero el filósofo griego planteaba la posibilidad de un ascenso hacia la pura contemplación desde la *Filosofía primera*.

A pesar de la síntesis que hace entre el cristianismo y la doctrina del Estagirita, el Aquinatense se distingue por plantear que dicho ascenso no tiene solución de continuidad hacia el saber sobrenatural. En *Summa contra los gentiles*, dice lo siguiente: “El entendimiento humano no puede llegar por virtud natural a captar la substancia

divina, ya que el conocimiento de nuestro entendimiento según el modo de la vida presente, empieza por los sentidos” (Tomás [de Aquino] 2007 [ca. 1260-1264], III).

El tomismo puede librarse de la crítica kantiana en tanto no ofrezca propiamente *pruebas* de la existencia de Dios, sino *vías* para probar otra cosa (porque así es otra la discusión): la racionalidad de la teología. La apertura para la argumentación es, como recientemente dicen los teólogos católicos (por ejemplo Joseph Ratzinger³⁹), el *atrio de los gentiles*. Pero, lo que se puede seguir señalando desde la filosofía crítica es la facilidad con que se extravía la razón pura especulativa, porque nada cambia en tanto se mantenga la facultad racional en su carácter meramente discursivo y se pretenda hacer pasar las *vías* como pruebas.

1.2.2. Pensar por analogía la causa inteligente del mundo

En los anteriores subcapítulos hemos visto que la *Crítica de la razón pura* rechaza las pruebas de la existencia de Dios, porque no es un objeto de conocimiento, pues no cumple con las leyes de la objetivación misma. Pero luego, en *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, el autor dice que es un objeto hiperbólico. Toda hipérbole es una exageración, al exagerar ¿Kant destaca la grandeza de Dios?; ¿no conduce con esa hipérbole a la mera especulación, es decir, resulta consecuente con la parte teórica de la filosofía? Todavía más, él plantea que es posible un “conocimiento tal” y que es “conocimiento por analogía” (*P*, 358).⁴⁰ ¿Es contradictorio con la tesis de la humildad, es decir, con las restricciones del conocimiento, en las que se ha insistido durante los primeros subcapítulos de este trabajo?; ¿a qué tipo de analogía se refiere?

³⁹ *Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes del encuentro del “atrio de los gentiles” en Portugal*, 2012, Vaticano: Librería Editrice. Esta actitud es, hasta cierto punto, hospitalaria para los no religiosos, y tiene su antecedente en un espacio físico, propiamente un atrio del templo de Salomón, abierto a los gentiles (vocablo que viene de la *gens* latina).

⁴⁰ “Eine solche Erkenntniß ist die nach der Analogie”.

El propósito de este subcapítulo es responder esas cuestiones. Para ello conviene recordar que la llamada prueba ontológica es rechazada muy especialmente porque procede por puros conceptos, y el ser no es un predicado real, de cosa alguna. Sin embargo, la prueba físico teológica concibe una inteligencia ordenadora o arquitectónica del mundo y es todavía considerable, porque se basa en la observación empírica; aunque no hay que bajar la guardia pues desde ahí se eleva a la especulación metafísica (*vid. supra* 1.2.) debido al uso meramente lógico de la razón, que busca la universalidad o la condición universal de los juicios sobre la posible causa del mundo.

En este subcapítulo se verá cómo la idea de lo incondicionado, o la condición de toda la serie de condiciones puede ser aceptable incluso para el criticismo kantiano usando cierto método o recurso y tomando en cuenta que Dios es una idea regulativa, la de un ente incondicionado, que es también una idea heurística como condición de todo lo posible. En pocas palabras, la analogía tendrá lugar en el sistema filosófico si la razón pura especulativa se empeña en buscar una causa del mundo,

Pero, en la sección inmediatamente anterior a ésta se caracterizó al teísmo por pretender que la razón pura pueda determinar al objeto de la teología. Tal determinación es más precisa que la que pueda hacer el deísmo, que se limita a los conceptos de *ens originarium* y *realissimum*. Por eso tiene sentido preguntar de qué manera se puede hacer la determinación que pretende el teísmo, de un dios que sea causante del mundo, y que esa causalidad se base en el entendimiento y la voluntad. Lo cual conlleva dos problemas, el primero es que Dios trascienda, en el sentido de que esté afuera y sea distinto del mundo. Es, como subraya Strawson, una idea de la metafísica trascendente y carece de significación empírica. La causa del mundo no tiene significatividad o referencia en la experiencia posible, no hay oportunidad de aplicarla. En otras palabras no puede ser exhibida en concreto.

Segundo problema, se incurre en el antropomorfismo dogmático al atribuirle esas facultades que son de los seres racionales finitos. La crítica del antropomorfismo dogmático es otra clave para analizar los reparos que se han hecho en los últimos siglos al teísmo. Tiene antecedentes en David Hume mediante Filón, el personaje de sus *Diálogos sobre la religión natural*, quien cuestiona al teísmo por atribuir a Dios

voluntad y entendimiento que le confieren una personalidad como la de los hombres y, con ello, límites que no corresponden al concepto de un ser supremo.

¿Cómo superar las críticas de Hume al antropomorfismo teísta?, ¿Es posible que el concepto de Dios no quede en la imprecisión deísta y, al mismo tiempo, no caer en la ilusión de que se determina teóricamente? La primera respuesta de Kant pasa por el sendero, o método, de la *analogía* que ya es apuntado desde de la primera *Crítica*, precisamente del mismo subcapítulo donde se divide a la *theologia rationalis* en trascendental, o deísmo, y natural, o teísmo, pues el teísta puede pensar a Dios de cierta manera, “a saber, como un ente que, por [su] entendimiento y por [su] voluntad, contiene en sí el fundamento originario de todas las demás cosas” (*KrV*, A632/ B660). Pero en ese primer libro no dice que sea conocimiento por analogía, sino lo que el teísta puede pensar y, sobre todo, que el filósofo crítico puede analizar. En palabras de Kant: “Gracias a esta analogía nos queda un concepto, suficientemente determinado *para nosotros*, del Ser Supremo, aunque hayamos quitado todo lo que pudiese determinarlo lisa y llanamente a él, y en sí mismo, pues lo determinamos con respecto al mundo y por tanto, no necesitamos más” (*P*, 358).

Con estas palabras, Kant evitará caer en la ilusión dialéctica, así como el cargo de contradicción, pues aunque Dios no sea objeto de conocimiento, algo que pueda ser determinado teóricamente, es un objeto para nosotros, es decir, el objeto hiperbólico será finalmente un artículo de fe doctrinal, sobre lo cual se abundará más adelante (*vid. infra* 3.2.). Por ahora hay que enfatizar que Kant no se propone de determinar cómo sea en sí mismo sino con respecto a otro objeto hiperbólico, el mundo, la idea cosmológica que también es parte de la antinomia de la razón pura. Pero, ¿cómo hacerlo? Mediante la analogía. ¿Qué se plantea con ella? La analogía que analizaremos no plantea igualdad cuantitativa sino cualitativa, es decir, no es una igualdad entre cantidades, a los dos lados de la ecuación, ni de magnitudes, sino de relaciones.⁴¹

⁴¹ Kant usa término como el de *analogía* de una manera muy variada y compleja. Antes hemos visto que las analogías de la experiencia son categorías de *relación*, recordando que dichas analogías son la *sucesión*, la *permanencia* y la *simultaneidad*; pero tienen un uso empírico, son parte de la metafísica de la experiencia y se caracterizan por enlazar los fenómenos de acuerdo con relaciones temporales, o sea, con la forma pura del sentido interno, que es el tiempo. Lo sugerente del uso que se hace en la analogía analizada aquí es retomar la categoría de *causa* en todo lo que implica una relación productiva o eficiente, la que se hace con todo efecto, sólo que llevada a la hipérbole o desmesurada pretensión especulativa

En *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* habla de otra clase de antropomorfismo, el *simbólico*. Un antropomorfismo que sea libre de dogmatismo puede ser tomado como *símbolo*. Pero si tal término viene del vocablo griego $\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$, semejanza, correspondencia y, de acuerdo con la crítica kantiana del racionalismo dogmático, hay diferencias, más que semejanzas, entre el entendimiento del hombre y lo que en el fundamento causante u originario podría ser una suprema inteligencia, entonces ¿en qué estriba la semejanza o analogía que propone Kant?

La semejanza consiste en tomar como punto de partida algún objeto de una intuición sensible y ponerlo en conexión con su causa. Si bien esta filosofía crítica propone tener cuidado con un concepto puro del entendimiento como el de causa, porque lo restringe al uso teórico, abre la posibilidad para aplicar a la idea de Dios la regla de la reflexión sobre la intuición sensible, es decir, juzgar que un fenómeno, por ejemplo un reloj, tiene una causa, el relojero. La posible relación causal con el mundo es semejante, y en este sentido es análoga, a la que tiene el hombre con sus productos artificiales.

De esta manera, se puede juzgar del mundo *como si* fuese la obra de un entendimiento y de una voluntad. Con ello está diciendo lo siguiente: “como un reloj, un barco, un regimiento, son al reloj, al constructor, al comandante, así el mundo sensible [...] es a lo desconocido que no conozco así, ciertamente, tal como es en sí mismo, pero que sí conozco tal como es para mí, es decir, con respecto al mundo del que soy parte” (Kant 2009[1783], p. 357).⁴²

El argumento en este caso, de que la especulación metafísica se puede apoyar en la analogía. La analogía es la relación de un doble juicio ($\alpha\nu\acute{\alpha}$, que en griego significa

respecto al mundo, la otra hipérbole de la metafísica especial. Pero la idea cosmológica es peculiar, porque es una totalidad presupuesta en la propia filosofía teórica, en la misma investigación de los fenómenos. Es el trasfondo metafísico que puede pasar inadvertido en un rechazo total de la metafísica, que incluya la de la experiencia.

⁴² Trad. Mario Caimi. En adelante, *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia* se abreviará como *P*.

dos veces, y λόγος, *discurso*) y por lo general⁴³ presenta la relación entre cuatro términos a, b y A, B. En el caso de las planteadas por Kant se comparan dos relaciones causales (que se pueden simbolizar mediante *dos puntos y seguido* [:]). La causa a (el relojero, el constructor y el comandante), efecto b (el reloj, el barco y el regimiento), causa A (Dios) efecto B (el mundo).

$$a : b :: A : B.$$

Aunque no hay experiencia del mundo, en su totalidad, se puede conocer a y b, quedando A, la causa suprema del mundo, Dios como objeto desconocido; pero de lo cual se puede tener un *símbolo* en la causa a.

La *hipotiposis* o la forma de exposición de la idea teológica encuentra su apoyo en otro tipo de antropomorfismo, el simbólico que, en el marco de la filosofía kantiana, apunta a un enlace entre percepciones y nexos causales. Las primera relaciones, entre reloj y relojero, barco y constructor, regimiento y comandante tienen una base real-sensible, y su enlace también es real o *actual* (*Wirklich Vernünfkunft*) porque es un enlace causal, aunque llevado a otro plano que no es el de la experiencia posible, en la relación de los objetos naturales y Dios, y permite pensarlo como la causa del mundo; aunque sólo se pueda juzgar con la frase adverbial, *como si* Dios fuese la causa inteligente del mundo.

Las analogías pueden ser utilizadas en varios ámbitos, entre ellos el matemático y el filosófico. Kant es criticable porque a veces habla en términos de *conocimiento* analógico en el ámbito de la metafísica. Pero no es una contradicción, porque solamente se debe tomar como hipótesis teórica, producto de la razón en su uso especulativo, que va en pos de lo incondicionado. No es propiamente conocimiento.

En cambio, el conocimiento por analogía se consigue en ciencias como las matemáticas, entendiendo analogía como *proporcionalidad*. Por ejemplo, en la *regla de*

⁴³ En su *Poética*, Aristóteles analiza las mismas relaciones analógicas y las divide en los cuatro términos que son formalizados arriba. Desde entonces, la tradición escolástica trata de sus relaciones en términos de analogía de *proporcionalidad*. También trata de otro tipo de analogía, que es la de *atribución*, consiste en que un predicado conviene más a unos objetos que a otros. Aquel objeto que sea más adecuado se le denomina *primer analogado*. Todos estos términos han llegado hasta la actualidad en la hermenéutica así como en el método analéctico, usado por la filosofía de la liberación.

tres,⁴⁴ si se conocen tres datos de una relación proporcional, entonces se puede conocer el cuarto. Sin embargo, el cuestionamiento de que, acaso, Kant olvida en *Prolegómenos* lo que ha criticado en «la Dialéctica trascendental», se puede zanjar aclarando que el *conocimiento* por analogía en la metafísica especulativa es en realidad *pensamiento* por analogía, pues no se puede conocer lo que sea Dios en sí; pero sí podemos pensarlo, y en relación con *nosotros*, los sujetos que juzgamos tratando de entender los fenómenos.

Por otro lado, hablemos un poco más sobre las analogías matemáticas porque sirven para enunciar “igualdad de dos relaciones de cantidad, y son siempre constitutivas —dice Kant—, de manera que si son dados tres miembros de la proporción, con ello es dado también el cuarto, es decir, puede ser construido” (*KrV*, B222). Lo cual no es posible en cuestiones metafísicas porque, de acuerdo con la filosofía crítica de Kant, no se puede conocer *a priori* un ser efectivamente existente, creyendo que al comparar a Dios con un el relojero, un constructor de navíos o un comandante ya se tenga una prueba de que existe o una determinación de su objeto.

Sigue, pues, siendo cuestionable el pretendido conocimiento de una causa trascendente del mundo. No es un objeto; aunque Kant diga que es hiperbólico es cuestionable por exagerado, o la *absoluta grandeza* de la que habla Anselmo de Canterbury (*vid. supra* 1.2.1.), lo cual no significa que sea más grande comparado con cualquier otro objeto, pues eso podría determinarse como fenómeno y bajo categorías, sino porque rebasa la experiencia posible, de acuerdo con el principio de significatividad. La diferencia entre ese supuesto objeto y algún otro no es de cantidad (más grande que otro, o el más grande de todos, absolutamente) pues no comparte con los fenómenos la posibilidad de subsumir a concepto algo que sea dado a la sensibilidad; mas no por ello se rechaza que sea un objeto en el sentido de un *tema*; un ser de puro pensamiento; algo por pensar, por concebir intelectualmente. En la analogía se le trata como si fuera un objeto, uno hiperbólico; aunque no sea de una experiencia posible. No se rechaza totalmente el acto mismo de la especulación y, con ella, este recurso que emplea la razón pura, desde el momento en que su uso teórico tiende a investigar causas

⁴⁴ Esta regla matemática es una aplicación de la analogía de proporcionalidad, donde la incógnita *d* puede ser calculada a partir de los datos de *a*, *b* y *c*.: $d = b \cdot c / a$

de los fenómenos y, especialmente las causas últimas, elevándose en pos de lo incondicionado.

El sano entendimiento, determinante de los fenómenos, no es el instrumento adecuado para abordar las nociones puras de la metafísica. En otro pasaje de *Prolegómenos*, el autor habla de la aplicación de instrumentos, o herramientas, para propósitos que no tienen la misma medida, a saber, el uso teórico y el uso especulativo de la razón, con las siguientes palabras:

El escoplo y el martillo pueden servir muy bien para trabajar un trozo de madera de construcción; pero para grabar se necesita un buril. Así, son también utilizables el sano entendimiento y el especulativo, pero cada uno a su modo, aquél, si se trata de juicios que encuentran su inmediata aplicación en la experiencia, y éste, donde se debe juzgar en general acerca de nociones puras, por ejemplo, en la Metafísica, donde el que, frecuentemente, *per antiphrasin*, se llama a sí mismo entendimiento sano, no tiene que dar dictamen alguno (*P*, 260, 10).

Las herramientas se destinan a diferentes labores, con base en sus distintas capacidades. Algo semejante ocurre con los usos de la razón, que corresponden a diferentes facultades y que, a su vez, cuentan con sus propios principios metafísicos. Si bien el *entendimiento* (*Verstand*) como razón en su uso teórico y para el juicio determinante de los fenómenos cuenta con la percepción sensible para esa determinación, ésta no sirve para juzgar sobre lo trascendente. Este criterio de *Prolegómenos* es compatible con la primera *Crítica*, porque los conceptos puros del *entendimiento* (*Verstandesbegriffe*) son diferentes de las ideas puras de la *razón* (*Vernunftbegriffe*): “Los conceptos de la razón sirven para *comprender*, tal como los conceptos del entendimiento sirven para *entender* (las percepciones). Si contienen lo incondicionado, conciernen a algo bajo lo cual toda experiencia tiene su lugar, pero que a su vez no es nunca un objeto de la experiencia” (*KrV*, B368).

La revisión de los, digamos, instrumentos o métodos es una labor crítica. Así un buen artesano revisa sus herramientas y pondera si le servirán o no para acometer un trabajo determinado. Así se revisan los métodos aplicables a la especulación metafísica y sus objetos hiperbólicos. Hasta este momento, aquí se ha revisado uno de esos instrumentos, las analogías. ¿Acaso el pensamiento metafísico se satisface con sólo comparar causas? No, porque sólo ofrecen hipótesis, es decir suposiciones de la razón en

su uso especulativo. La analogía empleada como método para acercarse a la idea heurística no ofrece propiamente conocimiento, porque no determina teóricamente su objeto. Por eso conviene seguir el trayecto que va de la razón teórica a la razón práctica en un tránsito que abren las ideas puras de la razón buscando en esta última algunos principios racionales más fuertes que las analogías. La peculiar manera de juzgar mediante las analogías especulativas, ese *buril* del que habla Kant en *Prolegómenos*, puede tomarse como lo máximo a que llega el esfuerzo de la razón teórica por extenderse hacia lo desconocido; pero no como pruebas de la existencia de Dios.

Conclusión del capítulo I

La ontología es criticable cuando se le entiende como *metaphysica generalis* debido al proceso de la abstracción y el problema de la verdad. Por una parte, la *universalidad* significa validez para toda clase de conocimientos y cierta independencia respecto de la diversidad de los objetos. Esa independencia es la *abstracción*, es hacer consideraciones aparte de los contenidos. Si la verdad es juzgar conforme al objeto, ¿cómo hablar de un conocimiento de cosas en general? Desde la abstracción no se puede saber la verdad sobre los contenidos del conocimiento. Por ello no es posible un criterio de la verdad que pretenda ser universal y a la vez referida a un contenido.

Se precisó que los temas de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios pertenecen a la *metaphysica specialis*. Son criticables desde la tesis kantiana de la *humildad* porque es una restricción del conocimiento a los objetos de la experiencia. Conocer es el acto de determinar, subsumir un particular dado en un concepto puro del entendimiento. Kant restringe lo determinable teóricamente según condiciones de la intuición empírica, de acuerdo con el principio que propone Strawson, el de significatividad. No es legítimo determinar si el alma es inmortal. No se puede juzgar sobre la permanencia como objeto. Tampoco se puede conocer si hay sólo un Dios o si son muchos mientras de este concepto (la deidad) nada sea dado a la intuición sensible, para que pueda subsumirse al concepto puro del entendimiento que le corresponda. Como se ha visto, para Strawson *significado* y *sentido* son lo mismo, por ello se ha

destacado que la *substancia* es un concepto puro del entendimiento que implica un problema, el de la ilusión dialéctica en la pretendida extensión del conocimiento por medio de meros conceptos. Conviene, pues, dudar frente a la mera especulación metafísica.

Pero, el criticismo kantiano no es mero escepticismo, sino que emplea un método escéptico. Ello le da la capacidad para explicar inclusive el uso especulativo de la razón, como reconoce el propio Strawson, por medio de las ideas de la razón pura y su sentido como funciones de unidad teórica. En esto se basa la tesis *b* de este trabajo, en la parte que afirma las ideas de la razón pura especulativa de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios como regulativas.

Esas ideas llevan el pensamiento hacia un ascenso en la especulación metafísica. Ciertamente, rebasan los límites del sentido (o de la significación empírica), como plantea Strawson, porque con ellas no se llega a parte alguna. Son ficciones; pero son heurísticas. No son ficticias porque se haya probado, o sea posible siquiera probar, su falsedad. El carácter inventivo de las ideas regulativas se debe a la naturaleza de la razón pura, que es espontánea al emprender cierta búsqueda, que es el pro-silogismo. Es la búsqueda de la condición universal del juicio, hasta llegar a la idea de lo incondicionado.

Se vinculó la idea de Dios con otra idea, de lo incondicionado, específicamente como posible causa del mundo que no sea causada ella misma. Es un asunto del pensamiento pero no del conocimiento. Sin embargo, se le puede pensar mediante la analogía con un relojero; más, reconociendo que esta analogía no tiene la fuerza suficiente para convencer, porque la comparación deja indeterminado su objeto, solamente establece la semejanza en las relaciones causales.

Se formuló una pregunta que deriva de las condiciones de posibilidad del conocimiento: si no se puede conocer a Dios, ¿es posible demostrar, cuando menos su ser, en el sentido de existencia? No, primeramente por la teoría kantiana del juicio.

A partir de un condicionado lo único que se puede juzgar analíticamente es que haya una condición; pero no que el incondicionado sea dado al final de una cadena de condiciones y condicionados. Por lo tanto, esa idea tendría que ser sintética; pero su fundamento sólo puede ser el de una necesidad lógica o una *exigencia* racional, de que la

cadena se dirija hacia la unidad de la razón, para buscar un acuerdo del entendimiento puro consigo mismo. Pero, se destacó la crítica dirigida a la razón pura especulativa, porque la sola exigencia de la razón no es suficiente para probar la existencia efectiva de ese término último: lo incondicionado.

Luego se explicó otra tesis de cuño kantiano, la tesis del *ser*. Consiste en que no se puede demostrar por meros conceptos. Específicamente sobre el problema de la existencia de Dios, no son aceptables las pruebas, especialmente la ontológica, porque es la que toma el *ser* como un concepto. Pero no es un predicado real, de cosa alguna. El racionalismo dogmático pretende probar la existencia de Dios analíticamente, por medio de meros conceptos, atribuyéndosela también por vía de otro concepto: la perfección, en tanto se trata del ser supremo; pero en este caso el aporte crítico kantiano es el señalamiento de los juicios sobre la existencia son todos sintéticos.

El *ser* es ambiguo, provoca confusiones porque es la cópula de los juicios (que sirve para unir conceptos e indicar esencias) y es la posición de una cosa, lo dado del objeto. En el último sentido, es la *Existenz* de objetos y no se puede predicar *a priori*. No basta con que los juicios estén libres de contradicción. El principio de contradicción es condición necesaria; pero no suficiente para el conocimiento de objetos.

II
LOS POSTULADOS DEL PENSAR EMPÍRICO

RESUMEN. El segundo capítulo continúa con el problema de cómo determinar la existencia de objetos, con el propósito de tomar postura sobre la metafísica del idealismo trascendental y adjetivar adecuadamente el tipo de realismo que entraña la filosofía teórica kantiana. Para lo primero se señala la peculiaridad que tienen los postulados del pensar empírico asociados a las categorías de modalidad, porque a diferencia de las demás categorías nada añaden en la determinación interna de los objetos naturales, ni comparten el carácter constitutivo de los postulados matemáticos porque su función es regulativa. Sirven para limitar el pensamiento a la experiencia posible. Después se aborda el reto que significa para la filosofía probar la realidad de las cosas, incluso la del espacio, pues para eso Kant refuta otras formas de idealismo.

PALABRAS CLAVE: realidad, experiencia, modalidad.

CHAPTER TWO THE POSTULATES OF EMPIRIC THINKING

ABSTRACT. The second chapter continues with the problem of how to determinate the existence of objects, in order to take position about the metaphysic of transcendental idealism and determinate the class of realism brings the Kantian theoretical philosophy. Refers to the peculiarity that the postulates of empiric think in relation with the modality categories, they are different because do not add to the internal determination of natural objects, nor share the establishing of the mathematicians generator character because its role is regulatory. They serve to limit thought to possible experience. After, check the challenge that means for the philosophy try the reality of things, even of the space, addresses other forms of idealism that refutes Kant.

KEY WORDS: reality, experience, modality.

2.1. La peculiaridad de los postulados del pensar empírico

El capítulo anterior cerró con la conclusión de que no es posible juzgar analíticamente la existencia de objetos, ni sintéticamente. Para ser exactos, que esa síntesis no puede ser *a priori*. En este capítulo se complementará tal tesis kantiana destacando la peculiaridad que tienen (*KrV*, A/219)⁴⁵ ciertos postulados de los que se trata en la primera *Crítica*: los del *pensar empírico*. Forman el tercer grupo de conceptos puros del entendimiento, que son las categorías de *modalidad*. Las restantes categorías son las de cantidad, cualidad y relación, que también tienen otros nombres. Respectivamente son los *axiomas de la intuición*, que designan las cantidades extensivas; las *anticipaciones de la percepción*, que indican los grados o cantidades intensivas de la sensación; y las *analogías de la experiencia*, que son las encargadas de hacer la conexión necesaria en las percepciones conforme al tiempo, como forma pura del sentido interno.

La principal diferencia entre los otros conceptos puros del entendimiento y las categorías de modalidad radica en que los primeros aportan determinaciones internas como cantidades, cualidades y relaciones conceptuales, en cambio las segundas “no incrementan, en lo más mínimo, como determinaciones del objeto, al concepto al que son unidas como predicados” (*KrV*, A233). Si las categorías de modalidad no incrementan *en lo más mínimo*, como dice Kant, a la determinación interna de los conceptos, entonces, ¿para qué sirven?

A cambio de no incrementar la determinación interna de los conceptos establecen una relación entre éstos y la facultad cognoscitiva para juzgar sobre la existencia de objetos. Expresan una relación entre la facultad del conocimiento y los *objetos* conforme le sean *dados* (*Gegstände gegeben*). *Postular* empíricamente es establecer una relación entre la facultad de conocer y una *cosa* que le sea externa.

Los postulados del pensar empírico son los principios trascendentales que sirven para limitar las restantes categorías al uso teórico, como dice Kant, “que si no tienen solamente valor lógico y no se limitan a expresar analíticamente la forma del

⁴⁵ “...haben das Besondere an sich”.

pensamiento, sino que se refieren a cosas” (*KrV*, B267),⁴⁶ deben aplicarse a la experiencia posible.

Otfried Höffe dice que los postulados del pensamiento empírico “muestran las condiciones válidas *a priori* para que el objeto afirmado en un juicio sea posible empírica o realmente, no meramente en el plano lógico” (Höffe 1986, p. 124). Dicho en otras palabras, las categorías de modalidad sirven para ir de la esencia hacia la existencia, no sirven para describir las esencias de las cosas, sino los modos en que se predica su existencia, posible, real, necesaria. En palabras de Kant, “los principios de la modalidad no son más que explicaciones de los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad en su uso empírico” (*KrV*, A220/B268). Los postulados del pensar empírico son los siguientes, ordinalmente presentados: 1º Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia es *posible*. 2º Lo que está interconectado con las condiciones materiales de la experiencia, es *efectivamente real*. 3º Aquello cuya interconexión con lo efectivamente real está determinada según condiciones universales de la experiencia, es (existe) *necesariamente* (*KrV*, B266).

El primero de los postulados del pensar empírico es *lo posible* y se refiere a las formas puras de la sensibilidad y los conceptos puros del entendimiento, porque son las condiciones formales de la experiencia. Conviene destacar la coherencia que guardan los postulados del pensar empírico con las secciones de la *Crítica de la razón pura*, específicamente con la «Estética trascendental» y la «Analítica trascendental».

Llaman la atención unos paréntesis que abre Kant para explicar los tres postulados, pues en uno de ellos menciona la *intuición* (*Anschauung*) y en otro los *conceptos* (*Begriffen*) en correspondencia con las dos partes de la «Doctrina trascendental de los elementos», con lo que corresponde a la parte estética y a la lógica del conocimiento. La «Estética trascendental» tiene las dos partes que son dedicadas a las exposiciones del espacio y del tiempo. La lógica trascendental se divide en la analítica y la dialéctica. Es en la «Analítica trascendental» donde se habla de los postulados del pensar empírico en general.

⁴⁶ Las cursivas son de Kant.

También hay que indicar la separación o el aislamiento que apunta Kant entre las formas puras de la intuición sensible y los conceptos puros del entendimiento, así como otra separación de las formas puras de la intuición sensible con respecto a lo que sea dado en ella. Procedimiento que describe de la siguiente manera: “*aislaremos* la sensibilidad, separando todo lo que el entendimiento piensa con sus conceptos en ella, para que no quede más que la intuición empírica. En segundo lugar separaremos de ésta, todavía, todo lo que pertenece a la sensación” (*KrV*, B36). La separación es doble y da como resultado las condiciones formales de la experiencia que se pueden suministrar *a priori*. La prioridad da un ordenamiento de lo que se puede pensar: una forma pura de la sensibilidad, espacio y tiempo sin contenido empírico alguno, sin objeto; en cambio no es posible pensar objetos sin dichas condiciones formales.

En el contexto de la primera *Crítica* se dice que lo *real* es una percepción que precede al concepto, o una cosa que sea dada a la sensibilidad. Es una sensación o la materia dada a la percepción sensible. Esta respuesta puede parecer demasiado roma o sencilla; pero no por ello se debe pasar por alto cada vez que se problematice un término como el de *existencia*, que requiere un fundamento para juzgarla. Ese *fundamento* (*Grund*) es la percepción sensible. Es por eso que en este segundo postulado la condición de la experiencia que se indica en un paréntesis es la *sensación* (*Empfindung*), lo cual significa la materia de la percepción. *Materia*⁴⁷ es todo aquello que en un fenómeno corresponde a la *sensación*. Asimismo la sensación acota el postulado de lo real, porque *real* es una percepción y ésta es una representación acompañada de sensación.

Recordemos que la *intuitus* en el hombre es *derivativus*, porque no es creadora, *originarium*, de la materia de los fenómenos y para determinar su existencia se necesita *algo* que sea dado a la intuición sensible. De acuerdo con esta limitación, los temas de este trabajo de tesis, alma y Dios ¿se puede conocer su existencia? No. Aunque sea lógicamente posible, no es posible en el sentido del postulado del pensar empírico. Si

⁴⁷ La palabra *materia* es de raíz indoeuropea e indica matriz o maternidad (como se ve el nombre de Démeter: diosa madre) y esa matriz es la que llama la atención de Aristóteles para dividirla en materia prima y segunda. La materia prima es muy difícil de imaginar, porque sería aquella que no tiene forma alguna. Además de absolutamente indeterminada, el Estagirita la pensó eterna.

bien lo que se puede es evitar alguna contradicción al proponer algo sobre esas ideas, aplicando incluso parte de las condiciones formales, como los conceptos puros del entendimiento (substancia y causa), no cumplen con las condiciones materiales de la experiencia.

Ahora se tiene la ocasión para hablar más de la otra tesis kantiana central, de la *receptividad*, porque indica la única manera en que el sujeto cognoscente puede referirse inmediatamente a objetos. En palabras de Kant “Cualesquiera sean la manera y los medios por los que un conocimiento se refiera a objetos [...] y que todo pensar busca como medio, es la intuición” (*KrV*, B33). Pero, la única intuición en el ser humano, para el conocimiento de objetos, es la *intuitus derivativus*. Solamente puede ser sensible. Lo cual significa que los objetos no pueden ser dados de otra manera que no sea bajo las formas puras del espacio y del tiempo.

Hay un vínculo entre la tesis de la receptividad y los postulados kantianos (del pensar empírico). Consiste en que la intuición sensible forma parte de las condiciones de la experiencia. Es lo que Kant define como lo *real*, segundo postulado del pensar empírico en general, según las *condiciones materiales* de la experiencia. Las condiciones que permiten juzgar sobre la *realidad* de un objeto también se relacionan con la tesis kantiana de la humildad o de la ignorancia genérica en cuanto exhibe el carácter finito de la razón, que para conocer necesita de la intuición sensible, que tiene su propia legalidad. Es su consecuencia, porque lo único que se puede intuir de los objetos naturales es lo sensiblemente dado, es todo aquello que *aparece*, o es un *aparecer* (*Erscheinen*) que, en el marco kantiano, es lo que afecta en las percepciones, el fenómeno. Por ello también se distinguen las formas puras de la intuición respecto del término *sensación*, porque ésta última se da cuando *algo* afecta o toca a la sensibilidad.

En el tercer postulado el paréntesis encierra solamente una palabra: *existiert*. Un objeto que *existe* es aquel cuya interconexión con lo real se determina de acuerdo con las condiciones universales de la experiencia. Si concurren las condiciones formales y las

materiales, entonces se puede juzgar que el objeto existe necesariamente. El postulado se refiere a una necesidad material, no meramente formal.⁴⁸

Aportemos un ejemplo del uso de los postulados del pensar empírico. Juzguemos que es posible un mueble antiguo entre muchos otros que sean de diseño más reciente. Este juicio cumple con las condiciones formales de la experiencia pues emplea legítimamente una categoría de relación, el concepto puro de *coexistencia*, y en algún momento es posible estar en el recinto que contenga su objeto y, entonces, juzgar que el mueble antiguo es real. Ya estando allí es legítimo decir que existe necesariamente y que coexisten los otros muebles. El juicio cumple con las condiciones formales y con las materiales de la experiencia.

Otra forma de decirlo es que tiene *validez objetiva* (*Objectiv Gültigkeit*) porque pertenece a la experiencia posible, mientras que tiene *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) porque cumple con las condiciones materiales de la experiencia, pues entonces algo (en este ejemplo, el mobiliario) es dado a las formas puras de la sensibilidad.

El ordenamiento kantiano de los conceptos puros del entendimiento se deduce trascendentalmente de las diferentes formas del juicio. Si el objeto es dado a la sensibilidad, entonces el juicio que se formule será asertórico. De lo contrario, el objeto solamente es problemático. Lo cual significa, en el marco de la razón teórica, que el objeto sólo es posible, porque cumple únicamente con las condiciones formales de la experiencia. En cambio, si el objeto cumple con las condiciones formales y las materiales del conocimiento, entonces el juicio es apodíctico. En caso de que las condiciones formales resulten vacías podría darse sólo una síntesis arbitraria en un concepto, que bien podría corresponder a meras ficciones o *invenciones* (*Gedichtete*).⁴⁹

⁴⁸ Lo cual es muy distinto a determinar teóricamente alguna *existencia necesaria*, porque este tema tiene más que ver con la existencia de Dios, según la prueba ontológica de corte anselmiano; pero hay que recordar (*vid supra* 1.3) la crítica a Descartes, porque la idea teológica no puede ser demostrada teóricamente, y que el error de los racionalistas fue que concibieron dogmáticamente los conceptos de modalidad como si fueran parte de las cosas mismas. Para ellos la posibilidad significaba lo pensable o la no contradicción; la existencia como cumplimiento de la posibilidad y la necesidad como la impensabilidad de la no existencia. Es por ello que, según el dogmatismo racionalista, Dios tendría que ser necesariamente existente, porque su inexistencia contradice a su concepto. Cfr. Aristóteles, *Analíticos* (I,13).

⁴⁹ Kant ofrece ejemplos de conceptos que pueden ser considerados meras invenciones, o ficciones. Se trata de una supuesta substancia y dos, supuestas, facultades. La primera, la substancia en cuestión, es el

Ficción o *invención* es, entonces (y para complementar el subcapítulo 1.2. sobre la ilusión dialéctica), una representación que no tenga validez objetiva ni realidad efectiva. Es decir, que no sea objeto teórico, como *Objekt*, como una proposición con significatividad, de la experiencia posible y que, además de postularse como posible, sea *dado*, de acuerdo con la tesis de la receptividad.

Para terminar este subcapítulo señalemos una diferencia entre los postulados matemáticos y los del pensar empírico en general. Los postulados matemáticos son supuestos que se establecen para fundar una demostración; pero se admiten sin pruebas porque sirven de base para ulteriores razonamientos. En términos kantianos, son juicios objetivamente sintéticos *a priori*. Por su sencillez podemos tomar de ejemplo el primero de los cinco postulados de Euclides, que dos *puntos determinan una recta*, porque no necesita su comprobación en la experiencia.

En cambio, los postulados del pensar empírico no son objetivamente sintéticos; pero tienen una función crítica: evitar que el pensamiento quede abierto al delirio especulativo, porque limitan los conceptos puros del entendimiento a su uso empírico, tal como dice su adjetivación (son *del pensar empírico*). Los objetos de la experiencia no pueden ser construidos por el sujeto cognoscente. No a la manera matemática; aunque por otra parte es verdad que la subjetividad trascendental pone las condiciones formales para su conocimiento y en este sentido permiten la objetivación misma. Recuérdese cuál es la forma de intuición que acepta Kant: la sensible, caracterizada como *intuitus derivativus* y eso es, precisamente lo que señala su tesis de la receptividad.

éter. Así se le llamaba a un supuesto intermediario de la materia y el ser pensante, o a una materia sutil que, a manera de fluido, ocuparía los espacios vacíos entre partículas; pero la existencia del éter ha sido descartada desde hace mucho en la explicación física, se le considera una hipótesis obsoleta. El filósofo de Königsberg se suma a los filósofos modernos que criticaron a la física aristotélica; pero en este caso la crítica es en lo que concierne a la cosmología que se le atribuye al Estagirita, que, supuestamente dividió la materia en sub y supralunar, siendo ésta última donde prevalecería el éter, al que se consideraba desde la antigüedad griega y hasta el siglo XIX como el *quinto elemento*, en donde los cuerpos necesitan de una fuerza constante que los mantenga en movimiento. Es incompatible con la física de Galileo y Newton porque, de acuerdo con la ley de la inercia, un objeto puede permanecer en movimiento hasta que sea detenido por una fuerza que se le oponga, por ejemplo la fricción. Las facultades que Kant considera quiméricas son la de la profecía y la telepatía. La facultad profética es la capacidad de prever o de conocer el futuro. La telepatía es la supuesta facultad para comunicar a distancia (*tele*) los pensamientos —mejor dicho, los sentimientos, o sea el *pathós*—, sin que medie la palabra, oral o escrita o, como dice Kant, es estar en “comercio de pensamientos con otros hombres, por distantes que se encuentren” (*KrV*, B270).

Si bien los postulados del pensar empírico se refieren a la validez objetiva y a la realidad objetiva, no comparten el carácter generador —mejor dicho: constitutivo— de los postulados matemáticos porque su función es regulativa. Sirven para limitar el pensamiento a la experiencia posible.

2.1.1. El escándalo de la razón

Tan pronto como el filósofo de Königsberg termina su exposición de los postulados del pensar empírico aborda el problema de que no se pueda ofrecer alguna prueba de la realidad objetiva del espacio. En palabras de Kant: “sigue siendo un escándalo de la filosofía y de la razón humana universal que debemos admitir sólo sobre la base de una *creencia* la existencia de cosas exteriores a nosotros [...] y que si a alguien se le ocurre ponerla en duda, no podamos oponerle ninguna prueba satisfactoria” (*KrV*, B XL).⁵⁰

Por eso hay toda una sección de la *Crítica de la razón pura* dedicada a refutar algunas corrientes del idealismo filosófico, y que busca remediar esta situación escandalosa de la filosofía y de la razón. El refutado es cierta clase de idealismo, el material, que es definido por Kant como “la teoría que declara la existencia de las cosas en el espacio fuera de nosotros es, o bien *dudosa e indemostrable*, o bien *falsa e imposible*” (*KrV*, B275). Las doctrinas idealistas que directamente son mencionadas en la *refutación* son las denominadas como *idealismo problemático* e *idealismo dogmático*. El primero es el que duda de la existencia de las cosas, mientras que el segundo la niega francamente. Kant atribuye el idealismo problemático a la filosofía de René Descartes y el idealismo dogmático a la doctrina de George Berkeley.

A pesar de la crítica dirigida a Descartes por las pretensiones de que la psicología racional sea una ciencia (*vid. supra* 1.1.2.), Kant le reconoce que actúa concienzudamente con el *cogito*, si se lo toma como su principio del saber; pero nuevamente lo cuestiona por generar otra problemática al momento de declarar como

⁵⁰ Las cursivas son del traductor, Caimi. “[...] so bleibt e simmer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns [...] bloß auf Glauben, annehmen zu müssen und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können”.

indudable solamente esa proposición asociada a dicha psicología: yo soy (*Je sui*), en cambio, las demás cosas, que no son el sujeto pensante son puestas en duda. Al autoafirmarse como algo claro y distinto el sujeto cartesiano se separa de lo espacial. El espacio entra en oposición al sujeto de las cogitaciones al que le corresponde el ámbito de la interioridad. Lo exterior para Descartes es lo extenso. La dicotomía interior-exterior provoca una escisión de sustancias, que son la pensante y la extensa. Su resultado es una impotencia de origen, porque el pensamiento puro que logre estar cierto de sí mismo no logra la misma certeza sobre los objetos exteriores. Claudia Jáuregui habla de esta misma escisión en términos de una *asimetría* “entre la consciencia de nuestra propia existencia y la existencia de los objetos exteriores, en el sentido de que la primera goza de absoluta certeza y se nos da de manera inmediata en la percepción interna, mientras que la segunda, por el contrario, se nos presenta siempre dudosa” (Jáuregui 1994, p. 178). Dicha asimetría o falta de certeza sobre las cosas externas por la posibilidad de errores, es agravada por Descartes pues desconfía de la percepción sensible.

Para Kant, la sensibilidad no puede engañar, pues no puede siquiera equivocarse en modo alguno. El error sólo puede suscitarse en los juicios. Incluso, la posibilidad de formular juicios sobre los objetos de la experiencia no se ve anulada ni en el caso de que algo en el fenómeno sea engañoso, por ejemplo en las ilusiones ópticas que tanto preocupaban a Descartes. Antes de arribar a la certeza de la *res cogitans*, el filósofo de Tourein dudó hiperbólicamente, porque desconfió de todo, incluso formuló la hipótesis de un genio maligno que pudiera engañarle. Ello es consecuente con la duda hiperbólica, pues mina la posibilidad de un conocimiento sistemático, que quiera ir más allá del *cogito*. En cambio, para Kant un error en algún juicio no invalida el tratamiento sistemático del conocimiento. No se debe dudar de la totalidad de la experiencia posible, “la equivocación y la decepción son posibles sólo localmente, caso por caso”, como dice Efraín Lazos (Lazos 2008, p. 479).

Es momento de retomar el cuarto paralogismo (*KrV*, A366) porque revisa la posición dubitativa del cartesianismo, caracterizándola como el siguiente razonamiento: cualquier (toda) inferencia a partir de la percepción es dudosa. La existencia de los

fenómenos externos solamente puede inferirse como causa de las percepciones. *Ergo*, la existencia de los fenómenos externos es dudosa.

Kant habla de lo externo o de cosas que estén *afuera* como de algo que sea numéricamente distinto del sujeto pensante. Esta noción incumbe para abordar una prueba trascendental, con lo cual se quiere decir que en esta clase pruebas no debe haber algo que provenga de la experiencia y que se puede deducir un hecho de la experiencia misma por sus condiciones de posibilidad. Defez i Martin propone (Martin 2002) analizar las pruebas trascendentales mediante la forma lógica del *modus tollens* ($[p \rightarrow q] \cdot \neg q / \neg p$) porque al afirmar el antecedente (negando su negación) se afirma el consecuente (nuevamente, se niega su negación), por lo cual cada conclusión en una prueba trascendental se seguirá necesariamente de las premisas.

La prueba trascendental parte de dos tesis kantianas. Una de ellas es la *autoconciencia* y la otra es la de la *permanencia*. La tesis de la auto-consciencia consiste en que el propio sujeto del *cogito* es consciente de sí mismo como determinado en el tiempo. La tesis de la *permanencia* indica la consciencia de que hay algo en el trascurso del tiempo, porque al juzgar sobre algo, el sujeto cognoscente se refiere a lo que ha estado en un antes y un después. Pero lo permanente no se puede atribuir a alguno de los estados mentales. Por lo tanto, lo permanente es algo externo al sujeto.

A la autoconciencia se puede asignar la letra p como antecedente de un condicional, y el consecuente, q, es la otra tesis, la *permanencia*. Se trata de algo cuyo ser continúe a pesar de los cambios en el tiempo; pero ese *algo* debe ser el fenómeno externo. Con base en el *modus tollens* se puede argumentar que si no hay algo externo al sujeto pensante, entonces no se tiene algo permanente.

La prueba trascendental ofrecida en la refutación del idealismo consiste, pues, en que “la mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí” (*KrV*, B276).⁵¹ El

⁵¹ En su análisis sobre el argumento trascendental, Efraín Lazos añade los signos de la lógica modal (para lo posible: \diamond y para lo necesario: \square) a este *modus tollens*, quedando de la siguiente manera:

RI1: EI

RI2: $\neg \diamond EE \rightarrow \neg \diamond EI$

sujeto debe ser consciente de su existencia en el tiempo, y toda determinación temporal presupone algo que puede permanecer durante la percepción. Ese *algo* que es permanente no puede estar “dentro de mí —dice Kant—, porque, precisamente mi existencia debe poder ser determinada en el tiempo por eso permanente. Por consiguiente, la percepción de esto permanente en el tiempo sólo es posible por una cosa fuera de mí” (*KrV*, B276).

Dulce María Granja dice que “cierto tipo de conocimiento aceptado por el solipsista está condicionado por y es inseparable de otro tipo de conocimiento que no es aceptado por él” (Granja 2010, p.84). El epítome de dudar del espacio es la posición solipsista, consiste en pensar que el sujeto y solo él mismo (*solus-ipse*) es existente. El solipsista puede aceptar la *representación* de cosas; pero lo que le resulta problemático no es probar que se tiene una representación, sino que puedan existir objetos externos que le correspondan, lo cual es más que la sola “representación de algo real”, como dice Kant (*KrV*, A374/B521).

Granja se pregunta si, acaso, la filosofía kantiana es solipsista, su respuesta es claramente negativa,⁵² con base en la tesis aceptada por el solipsismo, de que hay experiencia interna. Así, se puede ver bajo la luz de la refutación del idealismo cómo la autoconciencia se vincula a la existencia de cosas externas.

RI3: $\diamond EI$
 / $\square EE$

La Refutación del Idealismo (RI) conserva las dos premisas del *modus tollens* de la prueba trascendental, porque la premisa número uno (RI1) representa la tesis que el cartesianismo acepta, la de que «hay Experiencia Interna» (*EI*) por ello se repite como «es posible la Experiencia Interna» ($\diamond EI$), conservando la regla de inferencia, esta premisa niega la negación del consecuente en RI2 ($\neg \diamond EI$), entonces niega la negación del antecedente ($\neg \diamond EE$), de lo cual se concluye que «necesariamente (\square) Existen los fenómenos Externos» (*EE*). Con la aplicación de lógica modal Lazos enfatiza la tesis de la *receptividad* para señalar no sólo la necesidad de la implicación lógico-general (si p entonces q), sino la necesidad considerada trascendentalmente, como condiciones *a priori* de la experiencia, pues la capacidad para ser afectados por objetos necesariamente precede a toda intuición, “sobre el modo típicamente humano —dice Lazos— de captar cognitivamente objetos particulares: la sensibilidad humana requiere ser impactada por su entorno” (Lazos, E., 2014, p. 100).

⁵² Granja aborda el tema en el contexto de la interpretación de Karl Otto Apel sobre la filosofía kantiana, que ciertamente es sugestiva por tratarse de la transformación semiótica de la filosofía kantiana; pero que en este punto es cuestionable, en cuanto hace una acusación al idealismo trascendental, que es el cargo de solipsismo.

El otro idealismo, el dogmático, el idealismo de Berkeley es criticable porque convierte a la materia y al espacio en meras quimeras. Kant dice que “el idealismo dogmático es inevitable cuando se hace del espacio una propiedad pertinente de las cosas en sí; porque entonces él y asimismo todo lo que condiciona, es un no ser” (*KrV*, B275).⁵³

El idealismo dogmático se denomina también *inmaterialismo*. Es una suerte de discurso anti-Hyloísta, si jugamos con el nombre del personaje, Hylas, de un diálogo cuyo autor es Berkeley. En su boca se pone el siguiente cuestionamiento sobre “la opinión más extravagante de la mente humana; a saber, que no existe en el mundo eso que se llama substancia material” (Berkeley 1978 [1713], p. 112).⁵⁴

Según Berkeley, el espacio es pensado solamente como resistencia al movimiento. El argumento de Berkeley consiste en que al mover un brazo y encontrar alguna resistencia, entonces de ahí se piensa en la materia. Si, por el contrario, no hay resistencia alguna, se infiere el espacio solo. Pero este argumento tiene un severo defecto: que la idea del espacio se obtiene de la experiencia y, por lo tanto, sólo puede ser *a posteriori*. La síntesis de los conceptos empíricos no puede ser pura, ni universal ni necesaria, porque depende de la experiencia.

Por eso la refutación kantiana es al idealismo, por ser una crítica en este caso dirigida a la teoría de Berkeley, y es del idealismo, porque viene de otro idealismo, el trascendental. Muy especialmente de la estética trascendental, pues el espacio no es una

⁵³ Christian Garve y Heinrich Feder confunden la filosofía de Kant con la de Berkeley, en aquello que se conoce como la *recensión de Gottinga* (*Göttinger Anzeigen von gelehrten Sachen*, de 1782). Garve se deslindó de las más graves distorsiones que Feder, editor de la revista, hizo en su abreviatura al texto original; pero se puede decir que tanto el uno como el otro no supieron distinguir entre los idealismos. En gran medida, a ello se debe la redacción que hizo Kant del apéndice de *Prolegomenos*, así como el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* y, especialmente en la refutación del idealismo.

⁵⁴ Trad. A.P. Masegosa. Pero, ¿qué es lo que cuestiona Berkeley? No la existencia de los cuerpos, sino la materia “de la que hablan los filósofos, [...] lo que en ninguna parte de la Sagrada Escritura se menciona es la *materia*”, porque es mera idea o algo que separan o abstraen de los seres de la creación, pues él dice compartir con todo cristiano la creencia en que existen los seres de la creación divina: “Las sagradas escrituras son tan claras en este punto que todo buen creyente debe por ellas estar bien persuadido de que los cuerpos tienen existencia real y de que son algo más que meras ideas; puesto que en los Sagrados libros se relatan innumerables hechos que evidentemente suponen la realidad de las cosas, como la madera, las piedras, las montañas, ríos, ciudades, como también el cuerpo humano”. Berkeley, LXXXII.

propiedad de las cosas en sí, sino una forma pura de la sensibilidad. Es una condición formal *a priori* de la experiencia, en este caso de la externa.

En cuanto a la otra forma pura de la sensibilidad, hay que destacar que ha sido problematizada filosóficamente desde antiguo. Piénsese en lo que dice Agustín, Obispo de Hipona: “¿Qué es el tiempo? Si no me preguntan, lo sé; si me preguntan, no lo sé”.⁵⁵ Agustín sólo atina en esta caracterización de la dificultad para definir el tiempo, apuntando que el tiempo es una extensión del alma. El estudio posterior, de la filosofía kantiana, permite comprender la dificultad. Se debe a que no es un concepto, ni empírico ni del entendimiento puro, sino la manera en que somos afectados por objetos. Por ello es defendible el criterio kantiano de las condiciones de la sensibilidad pura, porque aportan otro saber. Al decir otro, hay que enfatizar su heterogeneidad, porque es un saber distinto del conceptual.

El tiempo no es un concepto al que se subsuman otros tiempos, lo que sí puede hacerse con el concepto empírico de arma, pues comprende toda clase de instrumento agresor. En cambio, el tiempo es irreductible a concepto. A su vez, esta forma y este orden de los fenómenos resulta irreductible al espacio, porque no se pueden dar fenómenos espaciales en el sentido interno, así como no se pueden dar fenómenos del sentido interno en el espacio, para ser más preciso, no pueden darse en una *forma espacial*.

Después de complementar la caracterización del espacio y el tiempo, hay que finalizar el subcapítulo apuntando nuevamente el problema teológico. ¿Qué relación guarda la refutación kantiana del idealismo, problemático y el dogmático, con la teología racional? La relación estriba en dos puntos: primero, que la soledad del sujeto pensante no es completa, porque esos idealismos le dan un sitio a la idea de Dios, es decir, a la teología racional. Segundo, que este expediente teológico es una teosofía. En otras palabras, es un realismo trascendental, un supuesto saber de cómo es la cosa en sí y que, como dice Kant “considera espacio y tiempo como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad)” (*KrV*, A 369).

⁵⁵ *Confesiones* (XI). “Quid est ergo tempus? Si nemo ex quaerat scio, si quaerenti explicare velim, necsio”).

Reiteremos que, en el cartesianismo, el espacio es una substancia extensa, que no sólo subsiste en sí, sino que es radicalmente distinta de la *res* o cosa pensante. Por eso hay que ver lo que pasa con Dios, cómo es reinstalado en el sistema cartesiano como la instancia que posibilita la conexión de ambas substancias, alma y cuerpo. Además, tras anular la hipótesis del genio maligno, se le considera como garante del saber. No es, por cierto, una función menor, filosóficamente. Jean Paul Margot apunta que, para Descartes, el saber sería posible solamente si hay un garante, pues las ideas innatas son “depositadas por Dios en nuestras almas [y] dependen de las verdades eternas creadas por Él” (Margot 2004, p. 105).

Esa es la manera cartesiana de relacionar las leyes naturales, porque no se fundamentan en el propio sujeto cognoscente (como se hace desde el racionalismo crítico, por cierto, por el giro copernicano), sino en la cosa en sí, y ello es lo que permite caracterizar al cartesianismo como un idealismo problemático; pero también como un realismo trascendental. La especulación racionalista (de un racionalismo a-crítico) sobre lo que sean las cosas en sí no logra una fundamentación última que sea coherente desde la subjetividad, como sería de esperarse por la duda metódica con que comienza Descartes, sino, finalmente, desde la teología racional.

En cuanto a Berkeley, si el ser es ser percibido, *esse est percipi*, también hay un problema de garantías o fundamentos del conocimiento, pues lo que no puede ser percibido directamente por alguna conciencia humana, ¿no existe? No, no como materia, sino como idea en la mente de Dios, según Berkeley, quien explica su apotegma diciendo que la noción de materia es contradictoria en sí misma, porque es “evidente que la extensión, la figura y el movimiento no son más que ideas *que existen en la mente*, y como una idea sólo puede semejarse a otra idea, resulta que ni estas ideas ni sus arquetipos u originales pueden existir en una substancia que no perciba” (Berkeley 2004 [1710], IX). Aunque algo no sea percibido por un hombre, sí lo es por Dios. De esta manera también el idealismo de Berkeley es un realismo trascendental porque presupone una estructura del universo que dependa de la teología para solventar las perplejidades provocadas por su idealismo dogmático.

2.2. Lo que hay de realismo en la refutación kantiana del idealismo

Los postulados del pensar empírico y la refutación del idealismo son relevantes para evitar confusiones en torno al idealismo trascendental, distinguiéndolo del idealismo problemático de Descartes y el dogmático de Berkeley. De conseguirlo, todavía quedan tareas arduas porque cabe cuestionar: si no es uno de esos idealismos, entonces ¿es un realismo?; de serlo, ¿cómo es? A eso hay quien contesta afirmativamente, como Paul Guyer; quien dice que, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant se ha advocated a un subjetivismo epistemológico; pero que al mismo tiempo es un realismo ontológico, *malgré lui*.

Según Guyer, muy a pesar del propio Kant, la refutación del idealismo puede utilizarse para demostrar la existencia independiente de los objetos, *ontológicamente reales*. Pero es cuestionable tomar la refutación kantiana del idealismo como una prueba realista, en el sentido de que Kant haya querido afirmar algo sobre cosas externas que tengan o no existencia independiente del sujeto. Los argumentos kantianos no van en ese sentido, cuando menos no se trata de juzgarlo *a priori*, de acuerdo con lo apuntado en la crítica kantiana de la metafísica general (*vid. supra* 1.1.1.).

Veamos lo que dice Guyer: “la evidencia ofrecida en las versiones posteriores a 1987 de la refutación del idealismo fue llamada a justificar nuestros reclamos de conocimiento de objetos que sean ontológicamente independientes, y no sólo fenoménicamente espaciales” (Guyer 2003, p.289). Guyer se basa en una interpretación de que la refutación del idealismo es de carácter causal, lo cual significa que las representaciones de objetos espaciales en el sujeto se deben a una causa: la existencia de objetos que no sean ellos mismos representaciones. Pero hay que tener cuidado con un vuelco que resulte de ello, pues hay que recordar en qué consiste el giro kantiano. El conocimiento *a priori* no depende de las cosas, a las que deba adecuarse el sujeto, sino al revés, es el sujeto trascendental quien pone los conceptos puros y las formas puras de la sensibilidad en los objetos que determina.

La interpretación de lo que significa *causal*, de Paul Guyer, es compartida por Georges Dicker, en líneas generales. La diferencia estriba en que el primero muestra interés metafísico, entendido en este caso como ontología, tal como se ve por su interés

en la existencia de los objetos, mientras que Dicker solamente asume la refutación en su aspecto epistemológico, por la aportación de pruebas anti-escépticas, y por ello se le puede contar entre los que toman al idealismo kantiano como *weak doctrine*, o como la interpretación deflacionaria o austera.

Las interpretaciones de Guyer y Dicker no son acertadas. Si bien se puede interpretar o inferir que la existencia de objetos externos es la causa de modificaciones en el sentido interno, mediante la percepción, hay que tener cuidado de que con ello no se pierdan varias señas que puso el filósofo de Königsberg. La primera se puede entender como la simetría entre las formas del sentido, por la diferencia entre los fenómenos externos e internos de acuerdo con la forma de la intuición en que son dados, el espacio para los externos y el tiempo para los internos, porque son las dos formas de ordenación de los fenómenos, la subjetiva y la objetiva, que corresponden a cada una de las formas puras de la intuición sensible.

El afán de Guyer, y de cualquier otro autor por el carácter ontológico de la filosofía kantiana, puede verse como la cuestión de qué tanto hay de realismo en ella, y que se puede encontrar en Kant un asomo a lo real desde la inquietud sobre qué sea en sí aquello que causa las sensaciones. Al poner el énfasis en los objetos externos como causa de modificaciones en el estado interno puede hacer que el peso de la fundamentación se incline hacia la cosa en sí; a pesar de que el propio Kant distingue entre la mera “representación” de una cosa fuera de mí y “una cosa fuera de mí” (*KrV*, B275).

Claudia Jáuregui menciona la posible confusión de un realismo que pudiera tomarse por trascendental y, aunque no se refiere Guyer, tomemos la siguiente aclaración: “Teniendo en cuenta los presupuestos del idealismo trascendental, no se puede, de ningún modo, entender este pasaje en un sentido realista. Creemos que la única interpretación posible es que Kant se está refiriendo efectivamente a un orden subjetivo y uno objetivo” (Jáuregui 1994, p. 186).

En cuanto a Dicker, él ofrece una interpretación que resalta el uso anti-escéptico. Si bien la cosa en sí se puede tomar como un concepto límite, que sirve para señalar

aquello que no se trata o no se debe tratar en el conocimiento determinante de los fenómenos, es cuestionable quedarse en la deflación, en el señalamiento de que el conocimiento humano es limitado. Ni Guyer ni Dicker son consecuentes con el carácter trascendental del idealismo kantiano, pues abordan la refutación del idealismo de una manera descontextualizada y bajo la óptica deflacionaria, que también hemos visto en la interpretación de Strawson.

Por eso se debe insistir en qué clase de realismo es el Kantiano. Es un idealismo trascendental; pero también es un realismo empírico, “según el cual —dice Kant— a nuestras representaciones externas les corresponde algo efectivamente real en el espacio” (*KrV*, A375).

Lo real es la sensación, lo que sea dado a la sensibilidad. Sirva este recordatorio de para que el peso de la fundamentación de la existencia de cosas externas no se incline nuevamente, pre-críticamente, hacia la cosa en sí.

El espacio es real; pero aquí la *realidad* tiene un significado distinto de la materia o lo que sea dado a la sensibilidad, porque es la objetividad propia de las condiciones formales del conocimiento. Esto es lo que llama Kant *valor objetivo* del espacio “en relación con todo aquello que puede representárenos exteriormente como objeto; pero al mismo tiempo también la idealidad del espacio en relación con las cosas consideradas en sí mismas por la razón, es decir, sin atender a la naturaleza de nuestra sensibilidad” (*KrV*, A28/ B44).

Para valorar la estética trascendental y la diferencia que hace respecto de la metafísica pre-crítica, hay que mencionar una solución que Leibniz quiso dar al problema de la escisión de las substancias, que fue provocada por el cartesianismo. Para eliminar la dualidad ontológica que conlleva, Leibniz niega a la *res extensa*, de una manera intrincada Kant no lo menciona en la refutación al idealismo sino en la anfibología de los conceptos de la reflexión, en donde se trata del reto de discernir entre los objetos cuyo concepto es idéntico; pero cuya espacialidad, o su ubicación en las regiones del espacio, sea diferente. Tal es el problema que se conoce como la identidad de los *indiscernibles*. “El principio de los indiscernibles se fundaba propiamente —dice

el filósofo de Königsberg— en la presuposición de que si en el concepto de una cosa en general no se encuentra cierta diferenciación, tampoco se encontrará en las cosas mismas” (*KrV*, B338).

Kant tiene razón al señalar que el espacio no tiene su base en relaciones meramente pensadas, como cree Leibniz, sino sensibles. Las cosas en el espacio son reales si es que se dan a la sensibilidad. Cada región del espacio se intuye; pero sensiblemente, como diferente respecto de cualquier otra, a pesar de que los objetos puedan ser pensados en él como indiscernibles. Así, se puede pensar un objeto como idéntico a otro porque ambos tienen una forma geométrica, digamos que cuadrangular, por ejemplo un par de mesas en una cafetería. Si solamente cuenta la forma, el entendimiento solo no puede distinguir sus propiedades, son indiscernibles como plantea Leibniz; pero pueden ser incongruentes, porque no son los mismos objetos, las mismas mesas, que son realmente dos y no ocupan los mismos espacios, pues una puede estar más cerca de la cocina que la otra.

Así es posible ver que Leibniz comete otro error en la monadología: distinguir lo interior de lo exterior solamente por medios conceptuales, que son medios del entendimiento sin atender a la percepción sensible. Las infinitas sustancias, que son las mónadas, tienen únicamente algo interior, ese algo es la representación, con lo cual quedan, supuestamente, libres de todo influjo exterior, así como de todas las composiciones externas, pues “no tienen ventanas” (Leibniz 1981 [1721], 7), como dice el propio Leibniz. De esta manera se suscita otra perplejidad: ¿cómo se compone lo espacial si, las mónadas no tienen extensión y, sin embargo, se supone que forman todo lo real en el universo?

Leibniz plantea que las mónadas no son cosas, sino fuerzas que componen al universo y, lo más notable, su núcleo no es materia alguna. Pero, suponiendo que las fuerzas monádicas lo componen todo, específicamente al espacio por las relaciones entre las cosas, así como a la materia fundamental del universo, ¿cómo pueden componer o constituir si son activas solamente sobre sí mismas? Ya que no es posible contestar a esta pregunta sin negar la realidad objetiva del espacio, es adecuada la explicación de Kant sobre el expediente de Leibniz para sacar a las mónadas del aislamiento y,

supuestamente, formar al espacio y a las cosas reales: “su principio de la posible comunidad de las substancias entre ellas tuvo que ser una armonía preestablecida” (*KrV*, B331).⁵⁶ Aquí se cuele nuevamente el expediente teológico en otra variante del realismo trascendental, acrítico, porque la armonía de las mónadas tendría que preestablecerla Dios, la mónada rectora, según la especulación de Leibniz.

2.2.1. La separación entre *phaenomena* y *noumena*

La separación entre fenómeno y *cosa en sí* ha sido malinterpretada desde que se publicó la *Crítica de la razón pura* (en el siglo XVIII) hasta la actualidad. Por ejemplo Jacobi, quien dice que sin la *cosa en sí* no se puede entrar al sistema kantiano y que “con este fundamento, sin embargo, no es posible ni permanecer ni asentarse” (Jacobi 1995 [1789], 38).⁵⁷

Según Jacobi, la separación impide iniciar el proceso cognoscitivo pues, ¿qué es aquello que afecta en la receptividad?, ¿una nada, por ser incognoscible? Efraín Lazos señala que Jacobi hace difícil conciliar las dos tesis centrales de Kant, la *humildad* y la *receptividad*. “Por un lado la receptividad exige que las cosas afecten la mente para poder conocerlas; por otro la humildad nos dice que no podemos conocer cómo sean las cosas en sí mismas” (Lazos 2014, p. 65).

Lo que cuestiona Jacobi es que las representaciones no estén referidas a una causa, que sería la cosa en sí, sino a fenómenos, que ve como representaciones que sólo se representan a sí mismas, intermediarios de intermediarios “de espectros, bien que meramente se representa en los fenómenos de hecho sólo el propio espíritu singularmente extravagante que produce semejantes espectros vanos” (Jacobi 1995 [1789] p. 35).

⁵⁶ A diferencia de Newton, Kant no considera al espacio como una substancia o una realidad ya dada en sí, dentro de la cual se alojen los cuerpos físicos. En pocas palabras, el espacio no es un escenario en el que se ponga un mobiliario.

⁵⁷ Traducción de José Luis Villacañas.

En un texto, llamado *David Hume, acerca de la creencia, o idealismo y realismo, un diálogo*, Jacobi explica las diferencias respecto de Kant, basándose en dos presupuestos irreconciliables de sus doctrinas, con las siguientes palabras:

La mía, a saber, sobre el presupuesto de que hay *percepción*, en el más estricto sentido del término y que se tiene que admitir con todo su realidad efectiva y su veracidad, cual milagro inconcebible. La doctrina kantiana se funda sobre el presupuesto exactamente contrario, *antiquísimo* en las *escuelas*, según el cual, *no hay* percepción en sentido propio; el ser humano sólo recibe representaciones por intermedio de los sentidos (Jacobi 1995 [1789], p. 35).

El propio Kant dice que es “absurdo o disparatado hablar de fenómenos sin admitir que hay algo que *aparezca*”(KrV, B XXVI). Sin embargo, su explicación de lo que hay detrás de las percepciones sensibles es muy distinta del realismo que reclama Jacobi. Por sus reclamos podemos ver que no entiende ni la estética trascendental ni la analítica, pues dice que “permanecemos ignorantes de por qué tenemos que producir en nosotros los espectros fundamentales puros, espacio y tiempo, y a qué viene el que para producir eso que llamamos conocimiento estamos atados justamente al tronco de doce conceptos” (Jacobi 1995 [1789], p. 35). Pero, como se dijo antes (*vid. supra.* 2.1), las categorías son justificadas, es decir, son deducidas trascendentalmente por las modalidades del juicio (problemático, asertórico y apodíctico), y las formas puras de la sensibilidad son condiciones de posibilidad de los fenómenos porque, de acuerdo con el argumento kantiano, se puede pensar un espacio o un tiempo sin que algo aparezca en ellos; pero no un fenómeno sin espacio ni tiempo.

Incluso, la separación entre el único objeto del conocimiento que es el fenómeno y la *cosa en sí* explica los dos manejos de Kant del término *objeto* (también mencionados antes, en el subcapítulo 2.1.) como *Gegestand* y como *Object*. Ahora se complementa diciendo que lo primero es la aprehensión de algo (condición material de la experiencia, segundo postulado del pensar empírico) lo segundo es la determinación según una regla (condición formal de la experiencia, primer postulado del pensar empírico). En la «Análisis trascendental» se da como ejemplo una casa, la aprehensión de lo múltiple en ella (al ver una puerta, una ventana, la fachada, la escalera) puede ser sucesiva, al recorrer sus pasillos; pero no por ello se debe juzgar que la casa está en sí misma sometida a la sucesión, sólo su representación.

El *objeto trascendental* (*transscendentaler Gegenstad*) permanece desconocido, no basta con la aprehensión de lo múltiple, pues lo dado en ella es, apenas, un recibir *algo*, que no se puede saber lo que sea *en sí*, “del cual —dice Kant— ni siquiera entenderíamos lo que es, aunque alguien pudiera decírnoslo” (*KrV*, B333).⁵⁸ Solamente el fenómeno puede ser determinado, formando así lo que teóricamente se conoce como *Objekt*. Es más que una cosa ya hecha y a la que deba conformarse el conocimiento, en sentido de que quien las conoce deba ser pasivo, porque el giro kantiano (*vid. supra* 1.1.) hace de la objetivación una actividad, de acuerdo con a la espontaneidad del entendimiento. Pero, esa espontaneidad no es productora de lo que haya de ser dado a la sensibilidad, sólo se puede conocer entes sensibles como fenómenos o como aparecen bajo condiciones formales de la verdad empírica, en contraposición a las representaciones de la aprehensión. En palabras de Kant, “en los cuales se distingue la manera como los intuimos, de la constitución de ellos en sí mismos” (*KrV*, B306).

Strawson ubica la distinción entre fenómeno y cosa en sí dentro la *metafísica del idealismo trascendental*. Según él, ésta metafísica se basa en la siguiente serie de teorías: 1) Lo suprasensible. 2) La experiencia. 3) El mundo físico no es nada aparte de las percepciones. 4) Conocimiento empírico. 5) Los fenómenos [distintos] de las cosas tal como son en sí. 6) Conciencia creativa (intuición intelectual). 7) Conocimiento no empírico de los fenómenos. 8) Conocimiento no empírico sólo de los fenómenos.

Strawson se equivoca desde el inciso número 1, pues también le atribuye a Kant la creencia de que existe un mundo de cosas que estén más allá de, o por sobre, la sensibilidad. Según él, “[e]xiste una esfera de realidad suprasensible, de cosas, ni espaciales ni temporales, tal como son en sí” (Strawson 1975, p. 210). También la interpretación de la metafísica del idealismo trascendental del inciso 3 es errónea, porque dicho idealismo no implica que el mundo sea *nada* aparte de las percepciones (para ello habrá que revisar la refutación del idealismo, en este mismo capítulo, 2.2.).

⁵⁸ “Man sieht bald, daß, weil Übereinstimmung der Erkenntniß mit dem Object Wahrheit gefragt werden kann, un Erscheinung im Gegenverhältniß mit den Vostellungen der aprehesion nur dadurch alas davon unterschiedene Objecte derselben könne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder andern Aprehension unterscheidet un eine Art der verbinding des Mannigfaltigen nothwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigen Regel der aprehensión enthält, ist das Object”.

Es erróneo el manejo que Strawson hace del término *supra-sensible*, y trae más problemas que soluciones porque le atribuye a Kant la duplicación innecesaria de los mundos, agravándolo con la consecuente problematización de cómo es posible que tal mundo influya sobre el de los fenómenos. Por eso hay que mencionar a otro intérprete, Henry Allison, quien responde lo siguiente: no se trata de dos mundos, sino de dos aspectos de lo mismo: “las distinciones entre fenómeno y nómeno señalan el contraste entre las dos maneras en que los objetos de la experiencia humana pueden ser considerados en la reflexión trascendental” (Allison 1992, p. 368). Estas palabras vienen del libro de Allison, *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*, en donde también se interesa por la metafísica de la experiencia al hablar de los elementos que forman la estructura del aparato cognoscitivo y que posibilita toda objetivación. Es decir, el sujeto cognoscente puede representar algo como un objeto porque pone en juego las condiciones de posibilidad de toda experiencia, que Allison llama *condiciones epistémicas*, por las cuales “la mente humana es capaz de reconocer algo como objeto en general” (Allison 1992, p. 39).

Allison no se distancia tanto, como puede creerse, de un enfoque que ya podemos ubicar como *epistemológico*; pero no llega al extremo de plantear, como Strawson, que los argumentos de la analítica son lo único rescatable de la *Crítica de la razón pura* y desdeñar la metafísica del idealismo trascendental. Por ello Allison apunta la tendencia “a desechar, virtualmente en su totalidad todo aquello que guarda relación con lo que Strawson llama la metafísica del idealismo trascendental” (Allison 1992, p. 22).

Allison es uno de los primeros exégetas en trabajar explícitamente una defensa del idealismo trascendental y en oponerse a la explicación de Strawson sobre la separación kantiana entre fenómeno y *cosa en sí*, al puntualizar que no hay conocimiento de las cosas considerándola con independencia del aparato cognoscitivo. Es atinada, en cuanto coincide con el manejo trascendental de dos términos: realidad e idealidad. ¿Por qué hay que destacar este manejo? Porque las críticas a la distinción kantiana, entre fenómeno y cosa en sí, se deben a que es tomada a partir del manejo empírico de esos dos términos.

En el manejo empírico, la *realidad* significa independencia de la conciencia. En otras palabras, es el conjunto de los objetos físicos que, se piensa, están *afuera* (*aussere*). *Idealidad* significa estar *dentro* (*in*) de la conciencia misma, es el ámbito subjetivo empírico de la mente. En cambio, el sentido trascendental de lo *ideal* es, como se ha dicho desde el capítulo anterior, las condiciones de posibilidad para recibir datos de los objetos, esas condiciones son del entendimiento (las categorías) y de la sensibilidad (las formas puras del espacio y del tiempo). En este mismo sentido, lo *real* es todo aquello que se considere o se piense al margen de esas condiciones que, según la tesis de la humildad, hay que reconocer como incognoscible para evitar las ilusiones dialécticas que, gracias a la crítica kantiana, descubren los errores en que tradicionalmente ha caído la metafísica especulativa y a la cual se opone la tesis kantiana de la humildad; pero ¿Cuál es la *humillación* implicada en esa tesis de cuño kantiano? No es, por cierto, inclinar la cerviz y adorar lo que alguna vez fue quemado y quemar lo que se adoró.⁵⁹ La tesis de la humildad se adjetiva de *epistémica* porque se refiere a un tipo de *saber* (*Wissen*) que es el de índole *teórico* (*theorische*) y al que Kant llama también *conocimiento* (*Erkenntniß*), que se dirige a los fenómenos, solamente.

Rae Lantong adjetiva la tesis kantiana de la *humility* como *epistemic* y, lo más relevante, plantea que con ella Kant evita la confusión en torno al idealismo trascendental, “no anti-realismo de ningún tipo sino humildad epistémica” (Langton 2001 [1998], p. 6).⁶⁰ El filósofo prusiano es austero al no hacer una propuesta substancialista, *ontológica* en este sentido, sobre qué es lo que hay o no hay en el mundo, qué es lo que existe en sí, y la tesis de la humildad epistémica permite la caracterización del idealismo kantiano como un realismo empírico.

El idealismo trascendental también es un idealismo formal y, como plantea Allisson, un idealismo metodológico. A partir de ello, aquí se toma la siguiente postura: no solo es defendible la división entre fenómeno y cosa en sí, sino que es indispensable. ¿Para qué se la necesita? Para resolver las antinomias en que cae la razón pura especulativa y para pensar en otros principios y otras condiciones de otra metafísica, la

⁵⁹ Alusión a la frase de un Obispo, Remigio, cuando sancionó a Clodoveo I, el jefe bárbaro que debió convertirse al cristianismo, humillándose para obtener la corona francesa (en el año 481 d. C).

⁶⁰ “[...] not anti-realism of any kind, but rather epistemic humility”.

de las costumbres, ya que es en esa parte de la filosofía en donde lo nouménico cobrará pleno sentido.⁶¹

Kant resuelve la antinomia de la razón pura (*vid, supra* 1.2.) aprovechando la distinción entre *phaenomena* y *noumena*. Así, el tercer conflicto, entre determinismo y libertad, hace necesaria la distinción entre la cosa como aparece y como es en sí, porque el agente moral puede ser visto de dos maneras: como un fenómeno más en la cadena de causas y efectos y, al mismo tiempo, como una instancia de auténtica espontaneidad. Capaz, incluso, de que sus acciones rompan cadenas causales y de iniciar otras tantas. En palabras de Kant: “uno y el mismo agente como fenómeno (incluso ante su propio sentido interno) tiene una causalidad en el mundo sensible que es siempre conforme al mecanismo natural; pero respecto al mismo evento[...] se considera al mismo tiempo como nóúmeno” (*KpV*, 5:114).

⁶¹ En este capítulo se habló sobre el idealismo pre-kantiano, pero hace falta una breve mención del idealismo post-kantiano. Para no alejarnos demasiado del marco teórico y del histórico se puede citar sólo a Fichte, porque pide lo siguiente: “Desvía la mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior. He aquí la primera petición que la filosofía hace a su aprendiz. No se va a hablar de nada que esté afuera de ti” (Fichte 1984 [1795], 1., [p. 30], trad. José Gaos). La petición desemboca en un análisis de la experiencia concreta como la unidad de la cosa (o del objeto) y del sujeto, que es la inteligencia o la conciencia. Si se separa la cosa de la experiencia, por medio de la abstracción, lo que queda es una inteligencia pura y una *cosa en sí*. Las representaciones necesarias son referidas a los objetos que no son creados por la propia conciencia, que se presentan independientemente del sujeto y no tienen su fundamento en las cosas mismas. Provocado por la crítica de Jacobi, también Fichte cuestiona a la *cosa en sí*; pero en tanto es el resultado de la separación de sujeto y objeto: la cosa en sí no se fundamenta a sí misma. Fichte llama dogmatismo o sistema dogmático a todo aquel que pretenda encontrar el fundamento del conocimiento en la cosa en sí, como lo intentan los llamados *realistas*, dicho no en el sentido del realismo empírico, sino del realismo trascendental. En cambio, el sistema se llama *Idealismo trascendental* cuando lo que fundamenta a la experiencia es la conciencia, porque la abstracción es una actividad de la conciencia, no de la cosa en sí. En el tema que sigue, de la fe, Fichte se apartará notablemente de Kant, porque la ley no sólo debe ser irrestricta, sino que debe ser certidumbre moral, debe ser absoluta, si es que dará paso a una auténtica sabiduría, más que darle sitio a la fe. Otra manera de decirlo: para Fichte hay que dar paso a la Ciencia, al saber, y no contentarse con un afán de saber. Quizá su enfoque se vea afectado, precisamente, por el problema de confundir los temas del principio incondicionado de la razón pura práctica y el bien supremo que, como se verá en los capítulos siguientes, es el objeto de la fe moral; mas no de certidumbre.

Conclusión del capítulo II

La peculiaridad de los postulados del pensar empírico consiste en juzgar sobre la existencia del objeto, en tres modos, que son lo posible, lo real y lo necesario. Para juzgar que algo es real no basta con las condiciones formales del conocimiento, sino que se debe cumplir con las condiciones materiales, que algo sea dado a la sensibilidad.

También se enfatizaron las diferencias que hay entre las formas de idealismo que refuta Kant. El idealismo material y dogmático de Berkeley niega la existencia del espacio. El idealismo escéptico y problemático de Descartes se limita a dudar de los objetos externos, y únicamente tiene certeza de la proposición *yo soy*. A diferencia de lo que pensó Descartes, para Kant el *yo* no es una cosa, una *substancia*. Por eso se retomó el cuarto paralogismo para ver cómo se el sujeto del *cogito* necesita que algo sea dado al sentido externo y que tenga una duración en el tiempo.

El juicio debe atender a un contenido que produzca un efecto, la sensación, dada en la facultad representativa y que forma lo que se conoce como *fenómeno*. No se puede conocer la cosa tal como es en sí, como pretende Jacobi, porque tal pretensión dará como resultado un realismo trascendental.

Se habló sobre el error en que incurren las críticas a lo que Strawson llama metafísica del idealismo trascendental, cuya médula es la distinción entre fenómeno y cosa en sí. El error consiste en confundirla con el manejo empírico de los términos *realidad* e *idealidad*. Empíricamente, la *realidad* significa independencia de la conciencia. Es el conjunto de los objetos físicos que estén afuera de ella. *Idealidad* significa estar dentro de la conciencia misma, es el ámbito subjetivo, pero empírico, de la mente.

En cambio, el sentido trascendental de lo *ideal* apunta las condiciones de posibilidad para recibir datos de los objetos, esas condiciones son las categorías y las formas puras del espacio y del tiempo. Lo *real* es todo aquello que se considere o se piense al margen de esas condiciones, que se reconoce como incognoscible para evitar las ilusiones dialécticas en que cae la metafísica especulativa. La *cosa en sí* es un

concepto límite para el uso teórico de la razón. Estas precisiones sirven para asumir una postura sobre la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí: es más que defendible, necesaria para la filosofía crítica, porque sirve para evitar las ilusiones dialécticas y permite fundar otra clase de metafísica que no sea la especulativa.

III
FE RACIONAL

RESUMEN DEL CAPÍTULO III. El tercer capítulo persigue el objetivo de esclarecer el término *fe racional*, indicando qué es la insuficiencia objetiva en cada tipo de creencia. Se puede *creer* en lo no verificable, que Dios existe, cuando se trate de cierto tipo de fe, la doctrinal; pero la fe moral es destacada frente a las debilidades de los otros tipos, porque no tiene su base en la razón especulativa. La conclusión de este capítulo es que no se puede *saber* con *certeza* si Dios existe y si el alma es inmortal; pero se puede *creer* en ello con la *fuerza de la convicción*.

PALABRAS CLAVE: desinterés, necesidad, certeza, convicción.

CHAPTER THREE RATIONAL FAITH

ABSTRACT. The third chapter aims to clarify the term *rational faith*, indicating what are the objective lacks in every kind of believe. We can believe in those things are not verifiable, as God exists, in the case of some kind of faith, the doctrinal; but the moral faith is outstanding against the weaknesses of the other types, because it has its basis in the speculative reason. The conclusion of this chapter is that we cannot know with certainty whether God exists and if the soul is immortal; but we can believe in it with the strength of the conviction.

KEY WORDS: uninterestedness, need, certainty and conviction.

Recapitulación

Antes de abordar el tema de la fe racional hay que hacer un resumen de los dos capítulos anteriores. Del primero retomemos la tesis kantiana de que el ser no es un predicado real para criticar la teología racional, pues falla en su pretendida demostración de que Dios existe porque *es*. Tal sería el sentido del concepto de *ser supremo*, que lleva a confundir la esencia con la existencia. El problema radica en que el *ser* puede tener dos posiciones, una que es relativa y otra que es absoluta. La posición relativa del ser es el *respectivus logicus*, que hace las funciones de cópula en los juicios. En cambio, la filosofía crítica de Kant señala que la posición absoluta del ser es la existencia real o efectiva de un objeto. Es considerar a la cosa como puesta o dada a la receptividad.

La conexión con el segundo capítulo consiste en ciertos postulados cuya peculiaridad es que restringen las categorías al uso empírico de la razón para juzgar si, a una representación, corresponde algo que exista, en tres modos, *posible*, *real* o *necesario*. Es *posible* todo aquello que cumpla con las condiciones formales del conocimiento, bajo conceptos puros del entendimiento y formas puras de la sensibilidad. En cambio, si se quiere juzgar lo *real* se debe cumplir con las condiciones materiales, es decir que algo sea dado a la sensibilidad, atendiendo al contenido que produzca un efecto, la sensación. Ella es dada en la facultad representativa en la forma de lo que se conoce como *fenómeno*. Además de postular la existencia de algo como posible y como real cuando cumplen con las condiciones formales y materiales, respectivamente, también se puede juzgar que algo existe *necesariamente* cuando cumple con ambas condiciones. Pero, no se puede conocer las cosas tal como sean en sí porque tal pretensión dará como resultado un realismo trascendental. Resulta ingenuo pretender conocerlas con independencia de las condiciones epistémicas.

En cambio, el idealismo trascendental es defendible, como lo hace Henry Allisson, porque las condiciones epistémicas son las que hacen posible reconocer algo como objeto en general. Todavía más: la separación entre *phaenomena* y *noumena* es el marco indispensable para defender la tesis de la humildad epistémica pues, para conectar el segundo capítulo con el siguiente, se pone de relieve que el saber teórico es posible

pero como conocimiento de los fenómenos. El esquematismo permite hacer determinaciones teóricas al subsumir a un concepto lo dado en la percepción sensible. Es notable que la refutación del idealismo siga inmediatamente a los postulados del pensar empírico, que caracterizan al idealismo trascendental como un realismo; pero empírico. Si alguien tiene alguna experiencia de un objeto, no hay razones para negarla. Pero, ¿qué hacer con todo aquello que carece de significatividad empírica, como los temas de alma y Dios? Aceptarlos, no como objetos del conocimiento sino como artículos de fe (y en ello consiste nuestra tesis *c*, que la fe ocupa un sitio para evitar la ilusión dialéctica y superar el determinismo mecanicista que comete el error de negar la libertad).

3.1. El tener por verdadero

¿Qué es la fe? En la *Crítica de la razón pura* se define la fe como un asenso que sólo resulta “subjetivamente suficiente, y a la vez se lo tiene por objetivamente insuficiente” (*KrV*, A822/B850).

La palabra *asenso*, del verbo *asentir*, aceptar, es una voz compacta, rápida de enunciar; pero no hace explícito el problema epistemológico de qué es la *verdad*. La palabra empleada por el filósofo prusiano es *Fürwahrhalten*. Es aglutinada: *für* es *por*, *Wahrheit* es *verdad*, *halten* es *tener*.⁶² El género es el *tener por verdadero*, sus especies son *opinar*, *creer* y *saber*. Cuando se llega a la suficiencia objetiva se tiene el saber y la *certeza* (*Gewissheit*).

La diferencia entre la fe y la mera opinión es destacable porque, desde la antigüedad, la *doxa* (δόξα) u *opinión* es colocada en los niveles ínfimos de la búsqueda

⁶² Traducción de Mario Caimi (2009). Se destacan entre paréntesis o a pie de página algunas palabras y frases en el idioma alemán que aclaren el sentido o que provoquen alguna controversia de traducción, como en este caso, porque Pedro Ribas traduce *Glaube* como *creencia* (en la edición de Taurus); a diferencia de José Rovira, quien lo traduce como *fe*. La traducción de Rovira (en Losada, 2003) es la más inconveniente para el tema porque usa el vocablo *creencia* donde Kant habla del *tener por verdadero* (*Fürwahrhalten*), lo cual produce una redundancia: “La creencia, o validez subjetiva del juicio, respecto de la convicción (que al mismo tiempo tiene validez objetiva) tiene los tres grados siguientes: la opinión, la fe, y el saber”. Por eso es destacable que el *tener por verdadero* y el *creer* son términos diferentes, tal como puede verse en la cita: “Das Fürwarhalten oder der subjective Gültigkeit des Urtheils in Beziehung auf die Überzeugung (welches zugleich objectiv gilt) hat folgende drei Stufen: Meinen, Glauben und Wissen“ (*KrV*, A822/ B850).

de *la verdad*. Los primeros textos en donde se habla de este asunto son de Parménides (en su *Poema ontológico*) y de Platón (en algunos de sus *Diálogos*, como en el *Teeteto*). El segundo de estos filósofos también se menciona la *pistis* (πίστις), que es actualmente traducida como *creencia*, incluso como *fe*. Para no salirnos del marco histórico, también Kant considera que las meras opiniones no merecen tanta atención como la fe, porque en “los juicios de razón pura no está permitido opinar” (*KrV*, A823/B851).

Lejos de la certeza; aunque no tan distante, está la fe; pero todavía más lejos está el opinar, porque tampoco tiene la suficiencia objetiva; ni siquiera la subjetiva. Apenas puede decirse que sea un tener por verdadero, porque parece circunstancial. Las opiniones son veleidosas. Quien sólo opine que Dios existe, o que el alma es inmortal bien puede cambiar su *opinión*, una y otra vez, a la manera de una veleta. Pero, ¿por qué concederle atención a la fe?

Porque tiene una característica resaltable: la suficiencia subjetiva del tener por verdadero. Destaca, pues, lo que sí tiene la fe, su asiento en la subjetividad. Aquí se quiere subrayar que la fe es compatible con las conclusiones de los primeros capítulos. La psicología racional y la teología racional no han podido ser ciencias determinantes de objeto alguno. Es verdad que no es posible formular juicios sintéticos *a priori* sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma; pero, lo que sí se puede encontrar —no sin razón— son hombres de fe, que lo crean firmemente.

En los días que corren sigue siendo notable que alguna persona crea algo que no se pueda conocer, que no sea un fenómeno. También Fermín Gachamá señala que “sin las cortapisas de la síntesis fenomenológica el autor cambia de plano para darle lugar a la fe y tranquilidad a las almas que habían quedado atormentadas debido a que los límites del entendimiento nos confinaban al reino de la naturaleza” (Gachamá 2010, p. 174).

Enfaticemos que la razón pura no debe confinarse a lo que sucede en la naturaleza, sino a lo que debe suceder. En este sentido la racionalidad tiende hacia lo sobrenatural, a llevarse por sobre todo aquello que sea mero fenómeno, en dos niveles.

Primero en la moral, porque la razón pura puede ser práctica (como señala también Gachamá) para darse ley a sí misma. Segundo, porque es cuestión de fe.

También hace falta subrayar que, mientras lo primero, que la razón puede ser práctica y darse ley se debe a que ésta última logra la *suficiencia objetiva* (*Objectiv Zureichend*); mas no porque se trate de algo por conocer y que sea dado, sino porque la razón misma es la causa de lo que debe suceder. En lo segundo, en cambio, los artículos de fe no la tienen, específicamente en los temas tratados aquí, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Sobre ellos el tener por verdadero es suficiente sólo subjetivamente, no puede hacer referencia a objetos, o significarlos, únicamente al sujeto, porque la fe es algo que acontece o acaece en la *mente* (*Gemüt*) del sujeto. Es preciso dejarlos en creencia, y eso debería bastar para el hombre de fe.

La fe es una manera de aceptar o tener por verdadera una proposición aunque no pueda llegar al saber. Pero, se presenta el tremendo problema de que pueda creer en algo que, quizá no sea verdadero. ¿Tiene sentido una creencia que no pueda demostrarse como verdadera? Sí lo tiene. Para enfatizarlo, quien diga tener fe en que Dios existe, puede *creer* con firmeza, incluso hablar con *parrhesía*, o “predicar con denuedo” (*Hech. 4:13, 29,31*), como dice Saulo de Tarso. “Creí, por eso hablé” (*2Cor. 4:13*).

Hay que enfatizar la validez subjetiva de la fe, porque se puede *creer* firmemente o *con fuerza* (*Festigkeit*) *que Dios existe*; aunque no se pueda verificar, probar o demostrar este tener por verdadero. Sobre ello no es posible la certeza; pero sí la *convicción*. No es certeza lógica, sino certeza moral. Por eso no se puede decir *es moralmente cierto* que existe Dios, sino que *se está moralmente cierto*.

Incluso en la perspectiva meramente teórica no se debe regatear a la fe su forma de suficiencia subjetiva, porque puede llegar a la convicción. ¿Qué tan fuerte puede ser la convicción? Para saberlo, Kant propone el uso de una *piedra de toque*, que viene a sumarse a otra piedra similar, la *experiencia*, aunque aquella fue específicamente usada en el uso inmanente (*vid. supra 1.1.*) de las categorías, es decir, en marco del conocimiento. En este otro marco, de la fe, la piedra de toque es la *apuesta*.⁶³

⁶³A pesar de las conexiones que se pueden pensar entre la *apuesta* kantiana y el *pari* de Pascal, hay una diferencia, pues la apuesta del filósofo francés es de carácter estocástico, o sea, conjetural y se relaciona con sus aportaciones a las matemáticas, principalmente el probabilismo, que es básicamente un cálculo

La apuesta kantiana consiste en probar la *fuerza* de la creencia. Lo cual se hace observando al sujeto de la fe, en el momento de que haga una proposición metafísica, de tal manera que se note abriga duda, o temor a equivocarse. Será, entonces, pertinente pedirle que apueste algo. Conforme se vaya elevando el monto de la apuesta el sujeto dejará de ser obstinado, a menos que se trate de una verdadera *convicción*.

La convicción religiosa puede ser admirable, por un lado; pero por otro es cuestionable. Piénsese en alguien que profesa y que está muy convencido de sus creencias, por la cual sea capaz de apostar todo, mejor dicho, sacrificarlo todo en sus aras, incluyendo la vida, porque es así como se producen los mártires, que es como se les llama quienes son perseguidos e inmolados por quienes no compartan sus convicciones. Pero, igualmente habrá sobrevivientes de estas persecuciones, quienes pueden ser los que persigan a otros. Los giros de la fortuna pueden colocar a los hombres de fe en posición de ventaja, digamos, como la de constituir una religión oficial o de Estado, como la que fue auspiciada por Constantino. Ya cuando estén autorizados o sancionados por la misma fe que produce mártires entre sus filas, pueden ser peligrosos, porque la convicción puede ser dogmática y abrir paso al fanatismo, que toma formas temibles.⁶⁴

La creencia puede dar convicción, con base en la suficiencia subjetiva del juicio; pero también puede transformarse en fanatismo, y se puede pasar de perseguido a perseguidor. La fe excede las formas al pasar a intensidades; pero éstas, ¿no son, acaso, expresión de la irracionalidad?

cuantitativo. Si se apuesta por la existencia de Dios, nada se pierde si no lo hay, en cambio, las consecuencias pueden ser desastrosas para quien apueste que no existe, en caso de que realmente exista. La *pari* resulta un tanto fría, si se la compara con la fe moral, que puede ser sublime. Sin embargo, cabe mencionar lo que Blaise Pascal escribió en una hoja que fue encontrada en el forro de su casaca y que se conoce como el *Memorial*: “Fuego, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob, no el dios de los filósofos y los sabios”.

⁶⁴ El fanatismo religioso no es exclusivo del cristianismo integrista o fundamentalista, porque también se da en el islam contemporáneo, especialmente en los yihadistas y aquello que se autodenomina Estado Islámico. Pero no siempre, ni necesariamente, una religión monoteísta como la musulmana ha de ser fanática, un ejemplo histórico es lo que pasó en Al Ándalus, donde la legislación reconocía la diversidad religiosa. Tampoco se debe decir que la crítica al fanatismo viene solamente de la Ilustración, sino que pueden compartirla algunos anti-racionalistas recientes como Ciorán, quien dice, en el *Breviario de la podredumbre*, que no hay seres “más monstruosos que los que han sufrido por una creencia: los grandes perseguidores se reclutan entre los mártires a los que no se ha cortado la cabeza”.

3.2. Tipología de la fe

Hasta aquí, se ha hablado de la fe en general. ¿Qué tipo de fe consigue lugar cuando Kant suspende el saber? Esta pregunta tiene pronta respuesta, no es exactamente la fe religiosa (o estatutaria), de la que Saulo de Tarso habla con denuedo, sino la *fe racional* (*Vernunftglaube*). Pero, se puede pedir más especificidad, pues Kant hace la siguiente tipología, en donde todo es explicable y, en este sentido, racional: *La fe pragmática* (*pragmatischen Glauben*); la moral (*moralische Glauben*) y la doctrinal (*doctrinale Glauben*). La fe pragmática consiste en creer que algunos medios permiten conseguir algún fin.

Se puede decir que la suficiencia objetiva en esta fe consiste en los resultados, porque es en función de *fin*es (*Zwecke*) y se juzga que el sujeto que tiene este tipo de creencia se satisface si logra sus fines. En este caso, la verdad se basa en que la creencia de que E sirve para conseguir Z sea confirmada por llegar a la Z misma. En cuanto se propone el fin, los medios son necesarios; aunque son meras hipótesis, suposiciones. Pero, la solución al problema no implica una absoluta necesidad teórica, pues algún otro médico podría darle otra salida. Por eso se puede decir que la fe pragmática tiene como distintivo la *contingencia*. Es una fe contingente pues quien cree que con D se llega a la Z puede aceptar que alguna otra persona podría acertar con A o B; pero este tener por verdadero le sirve como fundamento al uso efectivo de medios para ciertas acciones.

Como un ejemplo de la fe pragmática Kant habla del trabajo de un médico, cuyo diagnóstico para un paciente es el de *tuberculosis* (*Schwindsucht*). El diagnóstico del médico depende de sus *creencias*; pero no religiosas, políticas o de otra índole que no sean las teóricas, propias de su profesión. La fe pragmática tiene una función de búsqueda, que caracteriza los esfuerzos del entendimiento al inquirir causas, lo que en el ámbito de la medicina se denomina como *etiología* (del griego *aitía*, *causa*). Aunque el médico no sepa cuál es la enfermedad o su causa, o bien sus creencias teóricas sean insuficientes para determinarla, debe prescribir un tratamiento al paciente para enfrentar el problema práctico, mejor dicho: pragmático, porque se trata de una acción cuyo fin es

la solución de determinado problema. Para eso, al médico le bastará con la fe pragmática, que fundamenta el empleo de los medios que estén a su alcance.

La fe histórica consiste en creer algún hecho que no puede ser comprobado directamente, porque no se refiere a los hechos presentes, sino del pasado. Por eso escapa a la experiencia del creyente; pero puede remediarse con documentos y testimonios que permiten creer los hechos.

En el opúsculo que lleva por título *¿Cómo orientarse en el pensamiento?* Kant retoma la distinción entre los niveles del tener por verdadero, diciendo que se puede pasar desde la sola creencia hasta obtener la suficiencia objetiva, “mediante una complementación gradual en la misma especie de fundamentos devenir finalmente en saber” (Kant [1786], VIII, 141).⁶⁵

Los ejemplos que aporta Kant sobre creencias que pueden convertirse en saber, siempre sobre fundamentos objetivos para el juicio, son la muerte de un hombre y la existencia de una ciudad. En el primer caso el fundamento objetivo que vale para la creencia es de carácter documental, como algunas cartas, un testamento, los permisos para el sepelio, o los informes oficiales de alguna autoridad local. De este modo “algo histórico puede ser tenido por verdadero simplemente sobre la base de testimonios, esto es, puede ser creído. Así por ejemplo, hay una ciudad de Roma en el mundo, y, aquel que jamás haya ido allí puede decir: yo sé y no simplemente *yo creo* que existe una ciudad que es Roma” (W, VIII, 141).

La fe doctrinal (*doktrinalen Glauben*) es una creencia que completa otras creencias. Es la creencia en algún proyecto sistemático. Kant aporta un par de ejemplos. El primero es el tema de los mundos posiblemente habitados, o sea, la creencia de que algún otro planeta tenga vida. En este tema la fe consiste en creer que algún día se pueda tener contacto con seres extraterrestres, incluso inteligentes. En este caso, lo *sistemático* puede entenderse como una serie de argumentos que puedan ofrecer los creyentes, por ejemplo, que la vida no es exclusiva del planeta en que habitamos, o que hay muchos otros que reúnen condiciones semejantes a la Tierra para el desarrollo de organismos, aunque sean unicelulares. Lo cual no carece de sentido; aunque en este punto la tipología

⁶⁵ En adelante, *¿Cómo orientarse en el pensamiento?* se abrevia W.

kantiana no deja ver bien cuál es la diferencia entre la fe doctrinal y la fe histórica. Al final sería cuestión de tiempo y, sobre todo, la vida encontrada sería de *este mundo*, entendido no como planeta sino como la totalidad de la experiencia posible. Es decir, aunque se dieran pruebas de la existencia de *alienígenas*, también serían objetos de determinaciones espaciales y temporales o, como diría el escritor latino Publilius Syrius, “Hasta un cabello tiene su sombra” (Publilius [s. I a. C.], 200).⁶⁶

El otro ejemplo de la fe doctrinal se separa más claramente de la fe histórica porque aborda el ultramundo, y lo hace de otra manera. Se trata de la creencia en Dios; pero que no viene de un sencillo creyente religioso, sino de quienes se asumen como hombres de saber, como científicos, específicamente los investigadores de las ciencias naturales.

Pero, ¿acaso los científicos de la naturaleza pueden albergar algún tipo de fe? Sí, porque la fe doctrinal es del tipo que puede acogerse en el estudio de las ciencias, específicamente las naturales (la física, la química y la biología). Se puede pensar a Dios como el garante de la unidad de la naturaleza, y poner la visión investigadora en la legalidad de la naturaleza misma. Es decir, que para investigar leyes naturales se supone que éstas existen y que se pueden descubrir. Para ello, en la fe doctrinal se piensa a Dios como el legislador de la naturaleza, o como el fundamento de la unidad teleológica de los seres organizados, que respondan a un fin, lo cual puede así mismo conducir a la creencia de que Dios existe, pensándolo como ese legislador, arquitecto o diseñador del mundo.

En la fe doctrinal hay que ver si el tener por verdadero de esos científicos es, efectivamente, *verdadero*, y si, acaso, tiene sentido aferrarse dogmáticamente, a las creencias que no puedan llegar a la verdad, o aceptar que se trata de fe. La fe doctrinal en la existencia de ese Dios inteligente se caracteriza también por escapar a la experiencia posible.

La fe doctrinal está relacionada con el problema de demostrar la existencia de un Dios causante (*vid. supra* 1.2.2.) de la naturaleza, que es como se puede pensarlo desde

⁶⁶ Traducción de D. Juan Antonio González de Valdés.: “Etiam capillus unus habet umbram suam”. También Rae Langton señala que, incluso, las partículas que se suponen muy pequeñas y, por ello, son “fuerzas invisibles” (Langton 2001 [1998], pp. 189 y 204) son posibles objetos de la experiencia, mientras que las cosas en sí mismas no lo son.

el punto de vista especulativo, porque algún científico puede ser un creyente religioso, que pase por alto la insuficiencia objetiva de la fe y no se percate de que no logra un saber más allá del conocimiento propio de la legalidad natural, y formule hipótesis metafísicas, dichas en sentido etimológico: su-posiciones (*hipo*, debajo; *thesis*, poner), de manera que incurra subrepticamente en la especulación metafísica. Dice el autor de la *Crítica de la razón pura* que los fundamentos subjetivos del tener por verdadero, “que son los que pueden producir la fe, no merecen ninguna aprobación en cuestiones especulativas, ya que no se sostienen sin el auxilio empírico” (*KrV*, A823/B851).

Kant dice también que esta fe, la doctrinal, es un *analogon* de la creencia teórica. Aquí, los términos de la analogía (o lo que se compara) son la creencia teórica y la fe, de tal manera que el tener por verdadero “no es mera opinión, sino una firme fe” (*KrV*, A825/B853). La fe doctrinal en un Dios que sea sabio también da lugar a creer en el alma, sobre la cual dice Kant: “En atención a esa misma sabiduría, si se consideran las magníficas dotes de la naturaleza humana y la brevedad de la vida, tan inadecuada a aquéllas, se puede encontrar igualmente un fundamento suficiente para una fe doctrinal en la vida futura del alma” (*KrV*, A827/ B855).

Hay un factor común en los diversos tipos de fe, a saber, su función heurística, de búsqueda. Así ocurre en estos casos, y con estos objetos de la creencia doctrinal que son Dios y el alma —y todavía más, creer en la inmortalidad de ésta última—. Sin embargo, es preciso ubicar la fe doctrinal como una expresión de la razón especulativa.

Si algunos tipos de fe pueden convertirse en saberes, entonces las especies del género *Fürwahrhalten* no son rígidas. Se puede ascender en ellas cual una escalinata. Comenzar por una opinión, luego creer y, finalmente saber. Así, se pasa también desde asentir sin tener siquiera la suficiencia subjetiva, digamos que deteniendo la veleta. Luego asentir con tal suficiencia, estando dispuestos a defender la creencia, como no queriendo bajar del peldaño y, luego, contar ya con la suficiencia objetiva.

Una *Unterscheidung*, una distinción, entre la fe y el saber es de especie, por lo que se puede suponer que hay otra que es de grado. Pero en este tema Kant no usa la

palabra propia de la *prolepsis* teórica: *Grad*.⁶⁷ Habla en términos de *Stufen*, paso o nivel, en cuanto la fe histórica puede ascender en los *peldaños* del *tener por verdadero* hasta llegar al saber. Pero, en el caso de la fe religiosa no es posible llegar a la suficiencia objetiva, en tanto que sus objetos hiperbólicos lo son porque rebasan la experiencia posible. Sin embargo, en el interior de la fe sí hay diferencias de grado, pues puede ser muy intensa; más no porque se tenga la convicción se convertirá en certeza teórica. *Id est*, que por más intensa que sea la fe en la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, no se convierte en un conocimiento sobre objetos.

Se dijo antes (*vid. supra* 1.2.1.) que el tomismo matiza su doctrina, al no pretender que aporte propiamente *pruebas* de objetos teóricos, sino *vías* para probar la racionalidad de su teología. También puede defenderse la fe como una virtud teologal dependiente de la gracia, o sea, que es una virtud infusa. Eso es parte de la teología del catolicismo, racional, por cierto; aunque puede recibir otras críticas de Kant, como las que se leen en su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*, sobre la supuesta autoridad clerical por su pretensión de ser “guardián e intérprete de la voluntad del legislador invisible” (*R*, 6:180, 76).

Además de autoritaria, la actitud de ese clero corre el riesgo de una actitud que parece contraria, el servilismo, en tanto promueva un supuesto ideal, que es la humildad; pero mal entendida como pasividad total del sujeto ante la voluntad divina. La actitud servil, a la que conduce una humildad mal entendida como anulación de la voluntad o facultad de desear, no es exclusiva del catolicismo, sino que formaba parte del entorno inmediato en el que se desarrolló Kant, el llamado *pietismo*. Es por eso que, en la siguiente sección (*vid. infra* 3.2.1), se hará un deslinde respecto del fideísmo.

Antes hay que hacer algunas precisiones sobre la fe moral, que es fe práctica. En la argumentación kantiana la fe moral implica cierta necesidad, porque apunta condiciones sin las cuales no se puede dar dignidad al ser humano. En palabras de Kant: “estoy seguro de que nada haría vacilar esa fe, porque con ellos serían derivados mis

⁶⁷ La palabra *πρόληψις* fue antiguamente usada por Epicuro para designar la anticipación posible en todo conocimiento. Kant emplea el término *Grad* en las anticipaciones de la percepción, que dan las categorías de cualidad, negación, realidad y limitación, para juzgar la cantidad intensiva de todo fenómeno. O sea, que su realidad siempre debe tener un grado: “In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d.i., ein Grad” (*KrV*, B208).

principios morales mismos, a los que no puedo renunciar sin hacerme aborrecible a mis propios ojos” (*KrV*, A828/B856). Pero, esta necesidad puede ser dudosa, pues Kant dice que “lo único que aquí despierta dudas” (*KrV*, A830/ B858) es que depende de la presuposición de algo que, en este marco, son las disposiciones morales del ánimo. La *fe* racional es, pues, un tener por verdadero con suficiencia subjetiva e insuficiencia objetiva, pero que se basa en una disposición moral del ánimo.

La *fe* racional no es contradicción en los términos. Es *fe* porque su fundamento es subjetivamente suficiente y es objetivamente insuficiente. Es racional porque no depende de la revelación, ni de una tradición religiosa, como ocurre con la *fe* estatutaria sino de la razón pura y sus exigencias. La exigencia de la razón se puede considerar de acuerdo con dos usos, el especulativo y el moral. A cada uno de estos usos corresponde un tipo de creencia, pues la *fe* doctrinal puede quedarse en la mera especulación, pero la *fe* moral implica la necesidad, antes apuntada. En la tipología de la *fe* se abordó primeramente la pragmática, la doctrinal, la histórica y la moral porque mantienen rasgos distinguibles entre sí. Falta hablar de la *fe* erudita o estatutaria, que es también llamada por Kant *fe de iglesia*, cuyo fundamento es la revelación religiosa. Pero bien puede ser un híbrido, es decir, que mezcle algunos elementos de la *fe* doctrinal y la histórica. Por ejemplo, se puede dar una discusión de *fe* doctrinal si se piensa en un Dios trino, que sea uno y, a la vez, tres. Ello resultará o no inteligible, lógico o ilógico, según la concepción de movimiento o cambio que se suponga, lo cual explica que la filosofía tomista acuda a la doctrina del motor inmóvil de Aristóteles, porque logra darle coherencia lógica, racional-teórica. También se puede dar un ejemplo de la *fe* histórica cuando se discuta si, acaso, Jesucristo era hijo único de María o si tuvo hermanos, según cuáles sean las fuentes de la revelación que sean aceptadas, evangelios canónicos o apócrifos. Son asuntos de *fe*, que, a diferencia de la *fe* moral, se basan en diferentes documentos que se consideren sagrados.

3.2.1. Deslinde del fideísmo

Kant se formó en la tradición luterana, específicamente dentro de una corriente denominada *pietismo*⁶⁸ que se destaca por su rigor en la observancia de los preceptos cristianos; pero el propósito de este subcapítulo no es detectar hasta dónde influyó esa tradición en su filosofía moral, sino en continuar con el tema de la fe, distinguiendo entre la racional y el mero fideísmo, término que sirve para designar doctrinas irracionales, que defiendan la fe; pero en detrimento del saber. ¿Acaso no es eso lo que hace Kant, al suspender el saber para darle un lugar a la fe? A ello se responde que no. No exactamente. De acuerdo con Lawrence Pasternak, pues dice que la confesión de Kant “no es, como sea, una concesión a una suerte de fideísmo no racional” (Pasternak 2104, p. 10). En esto consiste la originalidad de Kant, es todo lo contrario al fideísmo no racional.

Además de rechazar que Dios sea asequible al conocimiento, el fideísmo es abiertamente hostil a la razón. Es el paradigma de la fe irracionalista, que debe criticarse con justa razón. Es una fe que resulta servil, en el aspecto intelectual, porque es un voluntarismo; pero en el sentido de que la única voluntad a la que da importancia es la de Dios. Ahora la fuente para afirmar este rasgo es Ángel Cappelletti, porque define al fideísmo como “una concepción voluntarista, muy cónsona con la cosmovisión bíblica y con el pensamiento judeo-cristiano ajeno a toda contaminación helénica. Las cosas son como son porque Dios quiere que así sea” (Cappelletti 1974, p.199). El fideísmo se puede rastrear desde el siglo XI con algunos filósofos medievales como Pedro Damiano, quien critica a la lógica; pero porque la voluntad de Dios es inescrutable y puede, incluso, romper con las reglas del entendimiento puro. Dios es, para Pedro Damiano, omnipotente y libre, puede sobrepasar el principio de contradicción.

El antilogicismo es antecedente del irracionalismo que profesaba Martin Luther, “más bien, debería llamarse anti-racionalismo —dice Cappelletti—. Lutero llega pronto, a partir de esta formación filosófica, a un insólito desprecio por la filosofía y a una fe idolátrica (o, mejor diríamos coránica)” (Cappelletti 1974, p. 199).

⁶⁸ Se puede rastrear el origen del *pietismo* hasta unas conferencias religiosas llamadas *Collegia pietatis*, organizadas por Jakob Spener (ver Cappelletti 1974).

Esta caracterización del fideísmo se complementa con una breve mención de cinco tesis del protestantismo, que se conocen como *Solas*: 1. *Sola scriptura*; 2. *Solus Christus*; 3. *Sola Gratia*; 4. *Sola fide*; 5. *Soli Deo Gloria*. La *sola* número uno recuerda lo antes dicho, que el protestantismo sólo acepta como autoridad a la *Biblia*, tomándola la palabra de Dios que ha sido revelada.⁶⁹ La número dos señala a Jesucristo como el único camino de salvación. La tres dice que la salvación se recibe inmerecidamente. La cuatro es la que atañe directamente al tema de la fe, entendida específicamente como confianza en la persona de Jesucristo; pero destacando que se trata de un don, un regalo de Dios, que no depende de las obras o de el esfuerzo humano. La número cinco recalca que la salvación tiene el propósito de que Dios sea glorificado.

Según la primera *Sola*, el creyente debe rechazar todo aquello que contradiga a la revelación. Se pone de relieve porque explica que algunos protestantes sean contrarios al cultivo de la filosofía, que sean refractarios a los argumentos filosóficos. Pero, ¿será, entonces, que solamente una postura dogmática puede acoger a la fe? Claro que no, porque la filosofía de Kant es una muestra de pensamiento crítico que da lugar a la fe; pero ¿para qué dárselo? Félix Duque señala que es “una de las confesiones más conocidas (y quizá, por eso menos interpretadas hasta el fondo) (Duque 2007, p. 27)”.

Si el *saber* es un asenso que no sólo es subjetivamente suficiente, como la fe, sino que logra *suficiencia objetiva* (*objective Zureichend*), entonces ¿por qué suprimirlo? Duque aporta una señal de cuál es intención de Kant al matizar la palabra alemana *aufheben* usada para anunciar la supresión del saber. “Desde luego, no significa (como en otros contextos): ‘suprimir’, sino algo así como ‘rebajar las pretensiones’, ubicando algo en el lugar que realmente le corresponde” (Duque 2007, p. 27).

Aufhebung es un verbo en modo infinitivo, *superar* o *rebasar*. Duque lo toma como *rebajar* pretensiones, específicamente del *saber* (Kant usa en ello el término *Wissen*). De todos modos, si no es eliminarlas ¿por qué rebajarlas (o superarlas)? Por principio, para dar sitio a los temas que parecían expulsados del sistema racional. La inmortalidad del alma y la existencia de Dios; pero no como objetos de conocimiento, como pretende el racionalismo dogmático, sino de la fe racional. Sin embargo, ello ha de

⁶⁹ Las fuentes bíblicas de cada una de estas tesis protestantes son las siguientes: *Pedro*, 1:3; *Hechos*, 4:2; *Efesios*, 2:8; *Romanos*, 3: 28; *Pedro*: 2:9.

tener un propósito de mayor alcance que la reincorporación de la metafísica especial en el sistema filosófico; pero ¿cuál es ese propósito? Si es el de hacer otra clase de metafísica, ¿cuál es?

La fe que encuentra *lugar (Platz)* en el sistema kantiano pasa por la racionalidad teórica y las formas epistémicas de asentir, especialmente del saber y de la mera opinión (como se ha dicho en secciones anteriores); pero la convicción, con toda su fuerza racional, tiene sentido pleno solamente como un asunto moral. Tal es el sentido de refutar las pruebas de la existencia de Dios, rechazando que sea objeto del conocimiento. Es para fundar la teología natural o racional en la razón pura práctica.

Esa es la otra metafísica que le interesa a Kant. Pero antes de abordarla hay que deslindarse del fideísmo porque no se trata de negar el conocimiento posible. La fe racional debe ser coherente con la crítica de la metafísica especulativa y con la tesis de la humildad. Es más, ella misma debe ser el nodo de la coherencia misma pues la fe es lo que queda cuando no se puede tener más conocimiento que el de los fenómenos; en cambio, se puede localizar una postura fideísta cuando rechace todo conocimiento que esté al alcance del ser racional finito.

El capítulo anterior (*vide supra* 2.2.1.) de este trabajo termina abordando la separación kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí porque forma el idealismo metódico del que habla Allisson. Es completamente necesaria para resolver los problemas de la dialéctica de la razón pura, por ejemplo en la tercera antinomia, que contrapone la causalidad mecanicista y la libertad. Incluso una interpretación que, en este tema, es cuestionable por rechazar la metafísica del idealismo trascendental, la de Strawson, ha tenido que dar cuenta de que no es tan fácil eliminar del sistema kantiano esa separación, porque le da un sitio a la fe. El filósofo inglés reconoce, con las siguientes palabras, que Kant no viola su propio criterio al suspender el saber para dar sitio a la fe:

Podemos decir, desde el punto de vista de los requisitos del sistema, que esta solución no carece de elegancia. No se sanciona ninguna prohibida inferencia a partir de los principios críticos; las ideas de la razón juegan el papel asignado; el idealismo trascendental está en su sitio; el conocimiento queda restringido a su propia esfera. Queda sitio para la fe (Strawson 1975, p. 203).

Una de las razones para que Kant suspenda al saber y le dé un lugar a la fe ha sido caracterizada desde el inicio de este trabajo de tesis (capítulo I), porque los objetos de la metafísica especial son indemostrables, ese es el saber que debe rebajarse o dejarse atrás. Falta por ver qué beneficio trae, si es que hay alguno, esa imposibilidad de demostración. Sí que puede traer una ventaja crítica, que así mismo enriquece al sistema filosófico: evitar que la racionalidad caiga en el determinismo mecanicista. Para eso hay que darle lugar a la fe, por ello siguen importando las ideas de alma y Dios, sólo así se justifica su tratamiento en el sistema filosófico. ¿Por qué sería una caída para la razón, el caso contrario, aceptar la tesis mecanicista? Porque niega la libertad mediante las determinaciones teóricas, especialmente causales, que pretendan ser exhaustivas.

Félix Duque menciona como ejemplo del determinismo mecanicista a Pierre Simón, Marqués de la Place, quien, “como es bien sabido, contestó a Napoleón que para erigir un sistema científico del mundo no necesitaba de Dios, esa *vaine hypotèse*; pero que en cambio —según cuenta la piadosa leyenda— se arrodillaba en la calles de París con barro o con polvo cuando pasaba el Santo Viático para confortar a un moribundo” (Duque 2007, p. 29).

Así, pues, es justificable filosóficamente todo el interés por el tratamiento que da Kant a los temas de alma y Dios, pues como dice Duque, “no pertenecía a esa clase de mortales partidos por gala en dos (de un lado la cabeza, del otro el corazón. Él no fue, al menos en primera línea, ni un científico ni un religioso (y menos ambas cosas alternativamente). Fue *simplemente un filósofo*” (Duque 2007, p. 29).

Para que filósofo Kant forme un sistema congruente debe darle, así mismo, un lugar a la fe, más no desde el fideísmo, es decir, una doctrina en la que los principios filosóficos provengan de la alguna facultad que no sea la razón. No se basa en el sentimiento; mucho menos en una posición al anti-racionalista, o sea, que no sólo critique a la razón, lo cual se valida desde la razón misma, sino que quiera anularla y desemboque en un rechazo a la filosofía y una devaluación del saber que está al alcance del hombre, que es lo que ocurre en el fideísmo.

El deslinde debe hacerse también respecto de cierta *filosofía de la fe* (*Glaubensphilosophie*) porque produce un escepticismo dirigido a la posibilidad del

conocimiento que esté al alcance humano. Es lo que pasa con un coetáneo y amigo de Kant quien antecede a las críticas que le dirige Jacobi. Se trata de Johann Georg Hamann, quien cuestiona el saber que está al alcance del ser humano, con las siguientes palabras: “¿Qué se toma como un saber del hombre al final —pregunta Hamann—, y de cuál verdad se puede dar un conocimiento universal y fiable? (Hamann1999 [1759], I, p.86).⁷⁰

Se puede comprender la pregunta de Hamann en tanto el saber tiene límites. Incluso por ello se ha abordado inicialmente la delimitación con base en el principio de significatividad y las tesis kantianas de la humildad y la receptividad; pero los desacuerdos entre Kant y Hamann son, propiamente dichos, fundamentales. Hamann explica su postura por emulación del único filósofo que acepta, y al que considera venerable: *den heiligen Sokrates*, quien fue “un hombre convencido de no saber nada” ((Hamann1999 [1759], I, [p. 70]).⁷¹ Pero, si se trata de emular a Sócrates, entonces, hay que hacer filosofía, preguntando lo que se puede o no saber.

En esta labor no puede acompañarnos un pensador como Hamann, no sólo porque su estilo de pensar y escribir es aforístico, sino porque ese estilo literario, (que el propio Hamann compara con un saltamontes) responde a su actitud, contraria a la sistematicidad filosófica. Es decir, que finalmente abandona ese trabajo, el filosófico, especialmente alejándose de las referencias paganas, porque su noción de la fe no se funda en los principios racionales, sino en la revelación religiosa. Para ser más exacto, la cristiana, y todavía con mayor precisión, ni siquiera acude a la teología tomista ni a la autoridad papal. Sólo acepta la *Biblia* como única autoridad, lo que permite ubicarlo como protestante y fideísta. Pero, ya se esclareció (*vid. supra* 3.2.) que Kant da lugar a

⁷⁰ En traducción propia. [“Was ist gewisser als den Menschen, und von welcher Wahrheit gibt es eine allgemeine und bewährtere Erkenntnis?”].

⁷¹ “Ein Mensch, der überzeugt ist, daß er nicht weiß”. El apelativo de <<Mago>> sugiere mucho sobre este personaje, por la contraposición entre magia y causalidad racional; lo cual no significa que realmente contara con facultades extraordinarias. Otro contraste biográfico entre Hamann y Kant es señalado por Ignacio Izuzquiza. Lo que Kant es de disciplinado, Hamann lo es de desordenado, pues “[d]espreció toda forma de estudio ordenado, que reportara alguna utilidad: nunca terminó una carrera”. (Johann Georg Hamann o la seducción de un raro: razón, analogía y paradoja”, en *Convivium*, (2005), 18: p.76). Haciendo a un lado los datos biográficos, lo que importa es perfilar la postura o la actitud de un fideísta como Hamann. José Luis Villacañas lo ubica como irracionalista y apunta su actitud destructiva “hacia la filosofía en general” (*Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi [un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo moderno]*, p 361).

otro tipo de fe, la *racional*, y que lo es porque no depende de la revelación, ni de una tradición religiosa, sino de la razón pura y sus exigencias; aunque inicialmente sean especulativas como las de unidad y totalidad de las condiciones, que conducen a la idea de lo incondicionado. Además, nada queda más lejano del famoso lema kantiano, *sapere aude!*, o ¡atrévete a saber! (o a pensar por ti mismo), que apelar a la autoridad, ya sea de un jefe de alguna Iglesia o de un libro religioso, para rechazar al saber.

Hay que moderar el entusiasmo, y no olvidar los excesos como ese en que incurre el dogmatismo racionalista desde Descartes hasta Mendelssohn, porque provocaron la crítica kantiana. También hay que enfocar ya el problema que busca resolver con la crítica al dogmatismo metafísico: el descreimiento. En palabras de Kant: “y el dogmatismo de la metafísica, es decir el prejuicio de avanzar en ella sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo descreimiento, contrario a la moralidad, que siempre es muy dogmático” (*KrV*, BXXX). Por eso, tras la crítica de la especulación metafísica, que da pábulo a la credulidad tanto como al descreimiento, lo más conveniente para una filosofía que mantenga el interés en la existencia de Dios y la inmortalidad del alma es hablar en términos de fe; pero racional.

3.2.1.1. Los matices de la misología

Se puede tomar a Friedrich Heinrich Jacobi como otro representante de la *Glaubensphilosophie*, porque propone una distinción entre la fe y el conocimiento conforme a una división entre dos clases de pensadores: los hombres de fe y los conocedores. Los hombres de fe poseen un sentido *profundo* (*Tiefsinn*), y los que se limitan a conocer son de sentido *sagaz* (*Sharfsinn*). Los hombres de sentido profundo tienen un centro común con los hombres de sentido sagaz; pero los últimos son profundos únicamente en la forma y las relaciones exteriores. Se colige una preferencia de Jacobi por la fe y aquello que llama *pensamiento profundo*; pero se distancia de Hamman porque parece darle un sitio al *mero conocimiento*. En palabras de Jacobi: “Allí donde ambos faltan, allí donde únicamente existe el así llamado mero

conocimiento, sin profundidad, y sin sagacidad, sin necesidad y goce de la verdad... ¿qué podría ser más repugnante?” (Jacobi 1995 [1789], p. 10).⁷²

Esta actitud conciliadora parece indicar que el mero conocimiento y la fe deben complementarse; mas no impide que Jacobi haga un planteamiento cuestionable, pues dice que “todo conocimiento humano procede de la revelación y de la fe” (Jacobi 1995 [1789], p.3). Pero no argumenta suficientemente. Es comprensible por su contexto, porque habla dentro del formato de unas cartas, las *Briefe* dirigidas a Mendelsohn,⁷³ en donde ataca al racionalismo, predominante en la Ilustración alemana. Sin embargo el planteamiento de la epístola se mantiene en los textos posteriores como el *David Hume, acerca de la creencia, o idealismo y realismo, un diálogo*.

¿Por qué es cuestionable lo que dice Jacobi?; ¿en qué se distingue de Kant, si los dos critican la capacidad de conocer objetos por meros conceptos? Jacobi plantea que la fe es el punto de procedencia de todo conocimiento humano, porque entre ambas nociones hay una comunidad originaria, tomando en consideración el doble uso que tiene la palabra *Glaube*, como *creencia* teórica y como *fe* religiosa.

Jacobi no propone plenamente un irracionalismo, a la manera de Hamann; pero cae en confusiones al decir que todo conocimiento humano procede de la revelación y de la fe. Él compara la palabra germana *Glaube* con los dos vocablos ingleses que usa David Hume en una obra que le influyó, *Diálogos sobre religión natural*, y que, por cierto, fue traducida por Hamann. Los vocablos extraídos de ese libro son *Belief* y *Faith*.

En *Diálogos sobre la Religión natural*, David Hume usa el vocablo *Believe* cuando, por ejemplo, dice “nosotros tenemos que *creer* que...” (Hume 1973 [1780], 28), y usa la palabra *Faith*, cuando habla de cuestiones religiosas, como la Reforma protestante, al decir que lo reformistas hicieron “los panegíricos de la excelencia de la fe” (Hume 1973 [1780], 23). Cabe decir que la religión cristiana, incluyendo al protestantismo, recibe calificaciones negativas en los ya citados *Diálogos*. Ello se afirma atendiendo a la voz de Filón, quien dice que la religión es “psicológicamente

⁷² Trad. José Luis Villcañas.

⁷³ Sobre una supuesta confesión de Lessing, de ser spinozista, y a partir del cual Jacobi dice que la Ilustración es, en el fondo, spinzismo, y que éste es consecuencia del determinismo racionalista.

debilitante” (Hume 1973 [1780],225-6) y “socialmente desastrosa” (Hume 1973 [1780], 220).

También en el *Tratado sobre la naturaleza humana* se habla de la fe en los dos sentidos, porque hay una definición de la *Belief* muy afín a la gnoseología de Hume, porque es “una idea vivaz relacionada con una impresión presente” (Hume 1981 [1739-1740], 1.3.08.01). Para el filósofo escocés, *creer* como *believe* es un *sentimiento* peculiar que acompaña a cualquier cuestión fáctica o de hecho y *Faith* es otro asunto, que viene de “la religión tal como se ha encontrado ordinariamente en el mundo” (Hume 1973 [1780], 223).

La influencia de la filosofía humeana hace que la postura de Jacobi no sea igual que la de Hamann, porque no remite la fe plenamente al ámbito de lo anti-filosófico; pues en realidad la considera previa a los actos del entendimiento, *originaria* en este sentido. Pero ello trae un problema filosófico, epistemológico para ser más precisos porque ¿no se puede rebasar la simple *Glaube* para llegar a un saber de índole teórico? Recordemos que para Kant ello es posible el conocimiento de los fenómenos, restringido a lo que aparece a la receptividad.

Se ha dicho (*vid. supra* 3.1) que para Kant sí hay un género común entre *opinar*, *creer* y *saber*; pero no es la fe o el creer (*Glauben*), sino el tener por verdadero (*Fürwahrhalten*). Se puede ir desde la poco comprometida o veleidosa opinión, que no satisface ni siquiera a los hombres de fe, hasta el saber, y pasando por la fe propiamente, que es uno de los pasos de la validez *subjetiva del juicio*. Se hace este recordatorio para enfatizar las posibilidades del conocimiento, porque sólo puede ser de los fenómenos, y no tiene sentido quedarse en la *fe* teórica, ni que con este vocablo se designe una facultad extraordinaria, que deba considerarse aparte de las fuentes del conocimiento, porque dichas fuentes son dos, los conceptos puros del entendimiento y las formas puras de la intuición sensible, y... nada más. Ninguna otra facultad es necesaria para conocer los fenómenos.

Jacobi termina creyendo que esos dos elementos del conocimiento teórico son un estorbo para un, supuesto, conocimiento directo de las cosas por alguna facultad extraordinaria. Se dice que es un supuesto conocimiento y una facultad más que

ordinaria, porque tal conocimiento que pretende es “realista”, entendido como un conocimiento inmediato de la realidad efectiva de las cosas naturales, así como de la realidad espiritual. Lo primero, pretender conocimiento directo de la *realidad efectiva* es ingenuo, porque deben mediar los conceptos y las formas *a priori* (según lo expuesto en los capítulos I y II de este trabajo de tesis).

El conocimiento de la *realidad espiritual* resulta más cuestionable cuando el objeto que pretende conocer Jacobi ni siquiera es fenómeno, sino “la sustancialidad del espíritu humano y de un creador libre del universo y distinto del universo mismo, de una providencia que gobierna conscientemente, que es personal” (Jacobi, 1995 [1789], 109). Inmerso en la época de la Ilustración alemana, específicamente conocedor de la filosofía kantiana, también Jacobi ha leído que los temas de alma y Dios no pueden ser objeto del conocimiento científico, específicamente el de la física —o ciencias de la naturaleza, como Kant distingue correctamente— e introduce un término que, según él, es consecuencia del rechazo de esos temas, mejor dicho, de la supresión como conocimiento. La palabra es *nihilismo*, una doctrina de la nada, que pase por ese rechazo desde el criterio físico, y por el idealismo; pero no es correcto achacar esa consecuencia al trascendental, porque el propio Jacobi dice que a ese nihilismo “sólo le quedan fantasmas lógicos” (Jacobi, 1995 [1789], 109).

Lo cierto es que Jacobi pretende llegar al *realismo*. Para ello se opone al idealismo trascendental y propone una primacía, un ámbito que supere al conocimiento; pero éste no es el de la fe moral, como en la filosofía kantiana, sino que le da la primacía al sentimiento. “Toda la realidad efectiva, tanto la corporal que se da a los sentidos, como la espiritual que se revela a la razón ser preserva en el ser humano sólo por el sentimiento: no hay verificación externa y superior a ésta” (Jacobi 1995 [1789], 109).

Se ha visto (*vid. supra* 2.2.1.) que el blanco de su crítica es la cosa en sí, desde que dice que, sin ella, no se puede entrar al sistema kantiano; pero que con ella no es posible “asentarse” (Jacobi 1995 [1789], 38). Por eso Jacobi supone que el sentimiento es una capacidad que escapa de las facultades de conocer, tanto del entendimiento como de las formas puras de la intuición sensible. Esta caracterización se basa en las siguientes palabras: “tiene que haber una facultad superior y opuesta que hace conocer, de una

manera que escapa a los sentidos y al entendimiento, lo que hay de verdadero en los fenómenos y sobre ellos” (Jacobi 1995 [1789], p. 22). Según él, puede conocer las cosas directamente. Pero eso es refutable, si se ha entendido la tesis de la humildad y su correspondiente distinción kantiana entre fenómeno, que es lo cognoscible, y cosa en sí, que es lo incognoscible. La distinción es necesaria, incluso para beneficio de lo que le interesa al propio Jacobi, la *Glaube* entendida como *faith*. Es decir, que Kant considera como bueno y conveniente que Dios no sea cognoscible, que sólo quepa tener fe. Así puede leerse lo siguiente en la *Crítica de la razón práctica*: “El regidor del mundo nos deja conjeturar su existencia; pero no verla ni demostrarla claramente; en cambio, la ley moral en nosotros, sin prometernos ni amenazarnos nada con seguridad, exige de nosotros respeto desinteresado” (*KpV*, 147).

Estas palabras de Kant adelantan un poco sobre el término clave de otro ámbito del saber, la moral. Esa palabra es *desinterés* que permite rebasar al temor como motivo de las acciones que, si son auténticamente morales, dan sentido al ámbito nouménico. Para la comprensión de las razones de Kant para dar lugar a la fe racional hay que seguir, precisamente, la distinción que Jacobi no acepta, la que hay entre fenómeno y cosa en sí, porque, además de conservar el respectivo lugar de la doctrina de la naturaleza y de la moralidad evita las consecuencias de las que Jacobi no se percató: que si se pretende conocer en sí las ideas de Dios, alma y libertad, entonces no pueden separarse del espacio y el tiempo, que son las condiciones de los fenómenos.

Desde las primeras críticas que Jacobi dirige a Kant intenta matizar su misología; pero sigue siendo ubicable como un irracionalista, aunque matizado, como señala José Luis Villacañas, de quien se ha tomado el título del presente subcapítulo. En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant habla de la misología como la actitud que se puede asumir frente a la filosofía, especialmente la moral, por las dificultades que trae consigo la ley moral, al cuestionar los fines que se comprenden bajo la felicidad (como se verá en el capítulo IV). La misología se deriva de una conclusión errada: que sería más conveniente dejarse llevar por el instinto que usar la razón.

Villacañas explica que el inicial irracionalismo de Jacobi lo aislaba del ejercicio de la filosofía; por eso lo matiza empleando la doctrina de Hume; pero para finalmente

volcarse “hacia la no-filosofía. En esta situación, su pensamiento era un callejón sin salida. Nada más podía decirse, sino repetir monótonamente su voluntad de respetar la fe y la creencia. Con todo, Jacobi se desmarcaba radicalmente del mundo filosófico y se condenaba al silencio” (Villacañas 1985, p. 325). Por eso es más consecuente el criterio filosófico de Kant para estudiar la fe porque (tesis *a* de este trabajo) le da lugar en el sistema; pero sin anular el conocimiento de los fenómenos.

Conclusión del capítulo III

La fe pragmática es la creencia de que algunos medios permiten conseguir algún fin. La fe moral se refiere a las condiciones sin las cuales no es posible pensar fines prácticos. La fe histórica consiste en creer algún hecho que no puede ser comprobado directamente, porque pertenece al pasado. En el esclarecimiento del término fe racional se vieron los dos términos, es fe porque su fundamento es subjetivamente suficiente y es objetivamente insuficiente. Es racional porque no depende de la revelación, ni de una tradición religiosa, como ocurre con la fe estatutaria sino de la razón pura y sus exigencias. La exigencia de la razón se puede considerar de acuerdo con dos usos, el especulativo y el moral. Por eso la segunda parte de la tesis *d*, defiende compatibilidad de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma con el sistema racional; pero conservando siempre el criterio de que son artículos de fe (tesis *c*).

Se puede *creer* con la *fuerza de la convicción* (*Festigkeit des Zutrauens*), diciendo explícitamente que se trata de fe, y no pretender que pase por un saber, a pesar de que sea muy alta la apuesta. La diferencia de nivel entre fe y saber no se puede subsanar con el más alto grado de la convicción, aunque sea muy intensa se queda en creencia.

Se abordó la refutación kantiana del idealismo para subrayar las posibilidades del conocimiento, recordando que sólo puede ser de los fenómenos; pero que se puede demostrar la realidad objetiva del espacio y de las cosas en él por medio de una prueba trascendental.

También se cuestionó que sólo la irracionalidad pueda darle a la fe un sitio prominente. Pero hay que cuidarse de no designar con este término alguna facultad extraordinaria para conocer la cosa en sí, como pretende el realismo trascendental. Por ello es defendible la distinción entre *phaenomena* y *noumena*, pues conserva lugar para la doctrina de la naturaleza y de la moralidad, evitando que Dios y alma sean sometidos a las condiciones de los fenómenos.

IV
LOS POSTULADOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA

RESUMEN. El objetivo de este último capítulo es refutar la interpretación de Curtis Bowman, en cuanto propone una deducción trascendental del bien supremo. Este bien puede entenderse como el más elevado o como el completo. En el primer sentido, la virtud es superior a la felicidad. En el segundo, la voluntad que se rige por el imperativo categórico puede aspirar al bien completo, que incluya a la felicidad. Así, se plantea el nexo con la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, porque Kant los convierte en postulados de la razón práctica. El agente moral puede basarse en la presuposición de un ser supremo ser que imparta justicia, así como de un alma inmortal que persiga al bien completo.

PALABRAS CLAVE: *fundamento, máxima, presuposición.*

CHAPTER FOUR THE POSTULATES OF PRACTICAL REASON

ABSTRACT. The aim of his chapter is to refuse the interpretation of Curtis Bowman, because he pretends a transcendental deduction of supreme good. This good can be understood as the highest good or full good. In the first sense, the virtue is superior to happiness, in the second, if the will is governed by the categorical imperative, it can aspire to full good, including happiness. Thus arises, the nexus with the immortality of the soul and the existence of God because Kant makes postulates of practical reason. The moral agent can suppose a supreme being who imparts justice, as well as an immortal soul which pursues the complete good.

KEYWORDS: *ground, order, pre- supposed.*

Recapitulación

Los primeros capítulos sirvieron para señalar los problemas de juzgar la existencia de objetos por medio de meros conceptos. En el primero se concluyó la imposibilidad de juzgar *a priori* que un objeto exista, porque el ser no es un predicado real o concepto de cosa alguna. Con base en esa imposibilidad se cuestionó al dogmatismo racionalista, como el de René Descartes, porque la prueba ontológica pretende que el concepto de perfección incluya la existencia. También Leibniz plantea que sería una contradicción que Dios no existiera. Pero no basta con que los juicios estén libres de contradicción. El principio de contradicción es condición necesaria pero no suficiente para probar la existencia de un objeto.

En términos de los postulados del pensamiento empírico, y conforme a los juicios que las categorías modales permiten formular, los conceptos de Dios y la inmortalidad del alma son *problemáticos*. Cuando no hay intuición sensible, tampoco hay auxilio empírico para determinar los objetos, conforme a la categoría modal de la realidad, dichas ideas no son contradictorias; pero no cumplen con las condiciones materiales de la experiencia.

La filosofía crítica da un diagnóstico del uso especulativo. En el movimiento del pensar, que es el pro-silogismo, la razón tiende a la universalidad buscando la condición universal del juicio, hasta llegar a la idea de lo incondicionado, asociada a Dios como causa del mundo. Se puede juzgar sobre Dios como causa del mundo mediante la analogía con un relojero. No tiene la fuerza suficiente para convencer. A diferencia de las analogías matemáticas, las analogías metafísicas no ofrecen conocimiento; pero pueden ser aceptados por la mera fe.

Para acotar a qué tipo de fe da lugar el criticismo kantiano, en el capítulo tercero se abordó la tipología de la fe. La fe doctrinal es una creencia que completa otras creencias. Es la creencia en algún proyecto sistemático. Se puso énfasis en el ejemplo de pensar a Dios como el garante de la unidad de la naturaleza y de su legalidad, porque para investigar leyes de naturales se supone que éstas existen y que se pueden descubrir. Para ello, en la fe doctrinal se piensa a Dios como el legislador de la naturaleza, o como

el fundamento de la unidad teleológica de los seres organizados, que puedan responder a un fin, lo cual puede así mismo conducir a la creencia en que Dios existe, pensándolo como ese legislador, arquitecto o diseñador del mundo. Pero se aclaró que la fe doctrinal es una expresión de la razón especulativa.

La fe pragmática es la creencia de que algunos medios permiten conseguir algún fin. La fe moral se refiere a las condiciones sin las cuales no es posible pensar fines prácticos. La fe histórica consiste en creer algún hecho que no puede ser comprobado directamente, porque pertenece al pasado. Para el esclarecimiento del término fe racional, es fe porque su fundamento es subjetivamente suficiente y es objetivamente insuficiente. Es racional porque no depende de la revelación, ni de una tradición religiosa, como ocurre con la fe estatutaria sino de la razón pura y sus exigencias. La exigencia de la razón se puede considerar de acuerdo con dos usos, el especulativo y el moral.

Se puede *creer* en la existencia de Dios y la inmortalidad del alma con la fuerza de la convicción pero diciendo explícitamente que se trata de la fe racional, y no pretender que pase por un saber, a pesar de que sea muy alta la apuesta. La diferencia de nivel entre fe y saber no se puede subsanar con el más alto grado de la convicción, aunque sea muy intensa se queda en creencia.

4.1. La virtud, otro acercamiento a la idea de lo incondicionado

El principio *supremo* de la moral se encuentra en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, dentro de la sección llamada «Tránsito del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico». Su autor dice que ni en el mundo ni fuera de él se puede encontrar un bien que sea verdaderamente incondicionado, irrestricto, que sea bueno en sí mismo, solamente puede serlo la “buena voluntad” (G, X). No dice lo mismo de todo lo demás que se considere como un bien, porque el ejercicio del poder, las finanzas favorables, los honores o cualesquiera otros bienes no son buenos en sí mismos. Incluso pueden llegar a ser malos y dañinos cuando no parten desde ese

principio moral. Por eso Kant plantea que el destino supremo de la razón, como facultad práctica, es producir una voluntad; pero buena.

En el término *supremo bien* (*das oberste Gut*) hay que entender al calificativo como *lo primero, lo irrestricto, bueno en sí mismo*. Es unívoco, va claramente en el sentido de caracterizar a la buena voluntad como destino de la razón, rechazando todo lo demás que pretenda ser lo incondicionado, irrestrictamente bueno. Sin embargo, en este capítulo se verá cómo la filosofía moral de Kant se complica al dar un adjetivo semejante para otro bien, el *bien supremo* (*das höchste Gut*). ¿Es un equívoco?, ¿una inconsecuencia?

No, no es un equívoco ni una inconsecuencia, no sólo porque los adjetivos no son exactamente iguales, sino porque la buena voluntad no es todo el bien, como dice Kant, ni es “el único bien” (*G*, 4:396). La buena voluntad es el bien que —unívocamente— ha de perfilar a la persona virtuosa. Pero, ¿qué es la virtud?; ¿qué requiere una persona para ser considerada virtuosa? La *virtud* (*Tugend*) es la intención moral en lucha. Es decir, el ordenamiento moral de las máximas que determinan los fines. La persona puede merecer tal calificativo si constriñe su voluntad por leyes prácticas.

En cambio, Kant habla del *bien supremo*, o *summum bonum*, como cierta síntesis, complexión o entramado que incluya a la felicidad (*Glückseligkeit*). También la felicidad puede definirse —¿cómo no, si se comparan sus lindes con los de la virtud?—; aunque de varias maneras. Él dice que es la “conciencia del agrado de la vida que acompaña a un ser racional” (*KpV*, 5:22); “el estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia, todo le va según su deseo y voluntad” (*KpV*, 5:124) y “un máximo de bienestar” (*G*, 4:418). Los máximos de los que habla resultan compatibles con las siguientes dos definiciones formales: la suma de todas las inclinaciones y la suma de todos los fines.

La conciencia del *agrado* (*Angenehm*) es “el contento del propio estado” (*G*, 4:393). Es percatarse —aunque fugazmente, temporalmente, como dirá algún quejoso — de haber satisfecho un deseo. He aquí más claramente uno de los problemas por abordar en este último capítulo porque la conducta que se oriente en la búsqueda de la *felicitas*, que es el nombre latino bajo el cual se pueden agrupar todos los demás bienes (incluso el

de la salud), puede ser contraria —esa sí—, inconsecuente con el ordenamiento racional bajo leyes prácticas, sobre todo si se destaca el carácter coercitivo de esa clase de leyes, así como la virtud entendida como la intención moral “en lucha” (*KpV*, 5:84), es decir, que donde hay una persona virtuosa hay una pugna, entre el deber y las inclinaciones que componen la felicidad .

La conversión de máximas en leyes es clave para comprender al formalismo kantiano, porque toda máxima es un principio subjetivo-empírico del querer; en cambio la ley va más allá de cualquier subjetividad empírica porque, por definición, es universal y necesaria. O sea, no depende del contenido de máxima alguna sino de la forma de la legalidad. Es necesaria porque exige una conducta, pues todo ser racional debe obedecer la ley moral.

La idea de legalidad implica mandatos y coerción, es un deber ser o suceder. El análisis de la estructura de toda ley apunta a, por lo menos, dos partes, una que da la ley y otra que la acata. Lo más interesante de la autonomía moral es que el *yo* se impone a sí mismo la ley (*das verpflichtende Ich*) y ese mismo *yo* debe acatar (*das verpflichtete Ich*) la ley moral. En la razón pura práctica el sujeto se somete a la ley moral pero no por elementos que sean ajenos a la razón. Lejos de ser coerción o imposición externa de deberes, la razón pura práctica permite la coincidencia entre voluntad (*Wille*) y libre arbitrio (*Willkür*). Cuando el *yo* se impone libremente la ley, ese mismo *yo* la acata libremente. El arbitrio es libre porque el agente puede o no acoger el mandato, dándole un sí o un no.

Es adecuada la caracterización de la filosofía moral kantiana como un *formalismo*, si con esto se quiere decir que no está basada en el contenido de alguna máxima, sino que se ajusta a la pura forma de la ley. Hay máximas de acción que son principios del querer; pero son meramente subjetivas; por eso no se puede hablar de un bien que sea material y que, a la vez, sea incondicionado, a diferencia de la ley moral, porque ésta va más allá de cualquier subjetividad empírica. Por definición, toda ley debe ser universal. Por cierto, la *universalidad* es otra de las cualidades de los principios *a priori*. Para eso debe ser independiente del contenido de una máxima.

El imperativo categórico es verdaderamente incondicionado porque la razón se asume como legisladora absoluta en un reino de fines. Su mandato la vincula consigo misma, es un *deber (Pflicht)* que no admite condiciones ni reservas.⁷⁴ Al superar las máximas particulares se tienen términos fuertes: ley moral, que es absoluta, mejor dicho y en el marco kantiano, es un mandato irrestricto. De esta manera la idea de lo *incondicionado (unbedingte)* cobra relevancia nuevamente (*vide supra* 1.2.), e invita a otro acercamiento desde una perspectiva que no sea la teórica, porque la razón pura práctica no depende de bien alguno, en tanto que el fin sea la materia de una máxima práctica, o un objeto que haya de conseguirse por algún medio, pues no hay materia de una máxima que colme, mejor dicho, que se identifique plenamente con la pura forma de una ley. Es por eso que otros bienes que no sean la buena voluntad no pueden ser buenos en sí mismos.

El teorema número uno de los principios de la razón pura práctica consiste en lo siguiente: que no se debe aceptar leyes prácticas que vengan de algún principio que dependa de alguna materia de la facultad de desear. Kant dice en ese mismo libro, *Fundamentación*, que “el peor servicio que puede hacerse a la moral es querer deducirla de ejemplos” (*G*, 4:408), porque de nada sirve buscar en la experiencia una persona como modelo de virtud, mucho menos una de virtud perfecta o una persona cuyas intenciones sean totalmente adecuadas a la ley, o sea, *santa*. Es cuestionable cuando la santidad se pretenda realizada.

Únicamente la razón pura práctica puede dar leyes prácticas. En las siguientes palabras resalta la convicción de Kant sobre la objetividad de la ley moral, todavía más, la certeza de que debe haber una sabiduría moral, pues “no importa que no haya habido nunca acciones emanadas de esas puras fuentes, que no se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independientemente de todo fenómeno ordena lo que debe suceder” (*G*, 4:408).

La metafísica de las costumbres no encuentra su fundamentación en descripciones empíricas porque esto le corresponde a una antropología moral, sino en qué se debe hacer y qué debe suceder. Una de las diferencias entre la razón teórica y la

⁷⁴ La conducta guiada por el imperativo categórico es contraria a la casuística y la reserva mental de los jesuitas.

razón pura práctica es que la primera requiere de ejemplos en concreto para validar objetivamente los conceptos, y la segunda no los necesita. Sin embargo, en *Fundamentación* hay algunos ejemplos, así como en la segunda *Crítica*, dentro de la «Analítica». No sirven para deducir trascendentalmente principios prácticos; pero apoyan el análisis y la argumentación filosófica. Hay que poner énfasis en el siguiente problema (que se puede ilustrar con ejemplos): que la búsqueda de la felicidad sea tomada como un deber. He aquí, pues, un ejemplo de tal error:

Si un amigo creyera justificarse ante ti por haber hecho un falso testimonio alegando el sagrado deber, según él, de la propia felicidad, y después enumerando las ventajas que se ha procurado con aquel medio, haciendo notar la prudencia que ha usado para estar seguro de no ser descubierto, hasta de parte tuya, a quien revela el secreto sólo porque puede negarlo en cualquier momento; si además sostuviera con toda seriedad haber cumplido un verdadero deber humano, entonces tú te reirías frente a su cara y retrocederías horrorizado (*KpV*, 35).

La felicidad muestra una cara horrorosa cuando se la toma por un *sagrado deber*, porque no lo es. Los dos amigos no cumplen con el auténtico deber: ser veraces. Se podría objetar a Kant: mienten; pero se libran de un castigo. Así es; pero no por eso se puede sostener que sean virtuosos. Aunque se pueda decir que cada uno es un ejemplar de *hombre prudente* (*ein klugen Mensch*), no se debe calificarle de virtuoso.

¿Por qué la prudencia no es suficiente para la filosofía moral de Kant? Porque la *phrónesis* (que tradicionalmente se ha incluido entre las virtudes cardinales) responde a inclinaciones que, finalmente, son egoístas. Se sostiene, pues, y a contracorriente de la tradición (en la filosofía pre-kantiana) que la *Klugheit* no es verdadera virtud, porque en el fondo está la felicidad que, como se dirá con mayor detenimiento en la antinomia de la razón práctica (*vide infra* 4.2.), no trae la virtud como consecuencia, tampoco son virtudes, en sentido kantiano, la fortaleza o la templanza, si dependen de máximas que sean formuladas o guiadas por la representación de un objeto. La prudencia no, porque es mero cálculo entre medios y fines, y la razón calculadora no es la pura práctica, sino la teórica.⁷⁵

Las máximas de prudencia son parecidas a las técnicas de producción de objetos, ya que ambas consisten en una serie de condiciones para conseguir bienes determinados.

⁷⁵ El cálculo medio-fines es el tema de Horkheimer en su libro *Crítica de la razón instrumental*.

Si se quiere obtenerlos, hay que seguir consejos y será prudente no sólo quien sea mesurado —de nada sirve alegar que se miente sólo un *poco*, con medida—, o que se encuentre el justo medio⁷⁶ para cada caso concreto, sino aquel que siga los consejos que aspiran a la generalidad de los casos. Pero eso implica habilidad para conseguir los bienes. Kant ofrece otros ejemplos, como el del comerciante (*G*) que mantiene precios fijos para todos los clientes; pero lo hace por mera prudencia, cumple con la ley; pero para evitar la desdicha que le sobrevenga como efecto.

La inclinación es como un *resorte* (*triebfeder*) (*G*, 4:411) de la acción, cual si se tratara de un fenómeno mecánico, como el de dar cuerda a una caja musical para que funcione siempre y de la misma manera. Pero, para ello se necesita el conocimiento de las leyes natural-mecánicas y cierto poder que rebasa la sola voluntad del sujeto, lo cual es, como dice Kant, el “poder físico de emplearlas para los propios fines” (*KpV*, 195).

Sin embargo, hay que señalar una diferencia entre reglas técnicas y consejos de prudencia, pues las primeras, si se basan en una teoría determinante de los fenómenos, deben asegurar la consecución de un fin; mientras que los consejos no lo garantizan. Son sugerencias. Se puede conseguir esos fines prácticos, pero no siempre, ni necesariamente. No siempre se consiguen los fines que conducen a ser feliz y, en efecto, los hombres no buscan lo mismo, ni siempre, pues eso atañe a la diversidad de las inclinaciones, que es explicable mediante otras clasificaciones de la felicidad, porque puede ser extensiva, intensiva y protensiva.

Lo extensivo de la felicidad es, en este tema, un concepto de la multiplicidad de los objetos deseados. Por ello difícilmente coincide entre los sujetos empíricos, pues unos quieren algo que otros puedan despreciar. Alguno es feliz con un objeto y no con otro, todo depende de las condiciones y el talante de cada uno, porque las inclinaciones no se pueden universalizar. No todos los hombres han de representarse las mismas cosas como deseables. Todavía más, uno de los problemas de la suma de las inclinaciones es

⁷⁶ La virtud es entendida por Kant de manera diferente a la *areté* antigua, por ejemplo, la que se atribuye a la filosofía platónica (fuente de las virtudes cardinales, como la *sophrosine*, entendida como moderación, autocontrol o prudencia) y la aristotélica, porque la del Estagirita es de carácter teleológico en el sentido de que el hombre virtuoso sea quien obtiene sus fines, o los bienes que éste quiera. En griego, la palabra más cercana al concepto latino de *felicitas* es *εὐδαιμονία*. Aristóteles dice que la felicidad es buscada por todos los hombres, porque “todo arte y toda investigación, lo mismo que toda acción parecen tender hacia algún bien” *Ética nicomaquea*, 1,1.

que no sólo no se puede juzgar apodícticamente qué hace feliz a la diversos sujetos, sino que cada uno puede variar en sus deseos, como se dice en la *Fundamentación*, “de modo determinado y acorde consigo mismo qué quiere y desea propiamente” (*G*, 4:418). La inestabilidad implicada es tal que la naturaleza, si tuviera la intención de adaptarse a los deseos de cada hombre, tendría graves problemas para seguirles el paso, porque la felicidad no es un ideal de la razón sino de la imaginación que, como dice Aramayo, “presenta otro grave inconveniente: no depende tanto de nosotros como del azar, esto es, de que se produzca una feliz coincidencia entre nuestros propósitos y las leyes que rigen mecánicamente la naturaleza” (Aramayo 1997, p. 80).

Si alguna vez se puede decir que alguien es feliz porque logra alguno de sus propósitos, habrá algún grado de la satisfacción. Por eso la felicidad es *intensiva*. Es *protensiva* en cuanto a la duración, cuánto tiempo persiste el estado de satisfacción que, como más de uno se quejará, es fugaz. Así se puede predicar sintéticamente, pero sólo *a posteriori*, cuánto es lo que hace feliz a alguien, qué tanto y su duración.

En suma, se dice que alguien es feliz cuando su estado le agrade, cuando satisfaga sus inclinaciones, que le muevan como un resorte mecánico, ya sea el placer, los tratos honoríficos o la venganza por las afrentas. Obtener bienes determinados trae consigo satisfacciones, de acuerdo con la caracterización kantiana de la felicidad como la satisfacción de las inclinaciones. Pero no es lo mismo *inclinación* que *fin* (*Zweck*), ni la suma de unas y otros, porque todas inclinaciones son fines; pero no todos los fines son inclinaciones. Los primeros son máximas meramente subjetivas; en cambio puede haber fines subjetivos y objetivos. Dos ejemplos de fines objetivos que da Kant están en la tabla de los «Fundamentos determinantes prácticos materiales de determinación de la voluntad». La *perfección*, que es un fin propuesto por los estoicos (*KrV*, 40) y la voluntad de Dios, que es un fin para los moralistas teológicos. Pero a partir de todos los fines únicamente puede darse otra clase de imperativos: los hipotéticos.

Se puede caracterizar esa segunda clase de imperativos con base en la manera en que interviene la razón, ciertamente; pero teórica. Ella determina —en términos propiamente cognoscitivos— cuáles son los medios más eficaces para conseguir los fines. Lo que hay detrás de estos mandatos es un interés por el resultado de las acciones,

porque se quiere una cosa para obtener otra, entonces sólo desemboca en un criterio consecuencialista, de eficiencia.

Sirva todo lo dicho para señalar que la felicidad puede ser un fin (con mayor precisión: la suma de todos ellos); pero no es un deber, pues resulta absurda una orden racional pura o, ejercer coerción, para algo que se busca naturalmente o por inclinaciones meramente subjetivas.

4.1.1. Un imperativo, muchas formulaciones

En este subcapítulo planteamos que la inclusión de la idea de Dios en el sistema filosófico no tiene por qué tomarse como una inconsecuencia con la fundamentación de la metafísica de las costumbres, pues no se trata de formular el imperativo categórico desde la idea teológica, sino que solamente indica la manera en que debe ser considerada la ley moral, como si proviniese de lo divino. Por ello es cuestionable el siguiente planteamiento de José M. Panea: que Kant hace una “reformulación del imperativo categórico, a la manera (*gleich als*) de mandato divino” (Panea 1993, p. 179), y que eso provoca una grieta en el sistema moral. ¿Es una nueva formulación del imperativo categórico?; ¿provoca fisuras en el sistema racional?

Sobre lo primero, las formulaciones del imperativo categórico han generado incontables discusiones sobre su cantidad y orden. Una de ellas puede considerarse, ordinalmente, como la primera. Estipula lo siguiente: “actúa como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal”. (G, 4:421). Al iniciar este capítulo (*vide supra* 4.1) se dijo que la veracidad es un auténtico deber, a diferencia de procurar la felicidad propia; mas no se dijo por qué. Lo es porque cumple con esta formulación que, a su vez, ofrece un método. Consiste en elevar la máxima de acción a la universalidad propia de una ley: todos los seres racionales deben ser veraces.⁷⁷

⁷⁷ Benjamin Constant sostuvo una polémica con Kant (en 1796: “Decir la verdad, no es un principio general al que tengan derecho todos los hombres”) al atribuirle a *un filósofo alemán* algo que, realmente, nunca escribió: el supuesto ejemplo de un hombre que llega la casa de un amigo para pedirle que lo esconda, porque un asesino lo persigue. Según Constant, si se le dice la verdad al asesino, de que el amigo está en la casa, entonces quien cumple con este deber es cómplice de asesinato. Sin embargo, Constant

Se puede tomar como segunda formulación del imperativo categórico aquella que se refiere a la *humanidad*. Consiste en obrar de tal modo “que uses a la humanidad tanto sea en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio” (*G*, 4:429). Esta fórmula no da propiamente un contenido que la limite; pero evita la instrumentalización de las personas, porque el hombre no es una cosa ni un medio, sino un fin en sí mismo.

Una tercera formulación del imperativo categórico es la del reino de los fines, porque considera a la voluntad racionalmente determinada “como condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal, la idea de la voluntad de todo ser racional como una universalmente legisladora” (*G*, 4:431). Son, pues, tres las formulaciones básicas; pero es un solo mandato, ¿por qué? Porque se limita a la forma propia de toda legalidad práctica, sin micrologías, que es como llama Kant a la multitud de reglas que se puedan inventar sobre comidas y bebidas y que caracterizan a algunas religiones. Por ejemplo, en el judaísmo se tiene la prohibición de comer cerdo.

También se podría comparar entre el imperativo categórico y el decálogo mosaico (*Los diez mandamientos de la ley de Dios*) o las numerosas leyes del

reconoce que la veracidad es un deber; pero lo atribuye a un principio que él llama *medio*: el derecho. Así no es capaz de entender por qué lo es, no porque algún sujeto en particular porque la veracidad se eleva hacia la forma pura del imperativo categórico. En sentido contrario, la mendacidad es dañina; pero no *materialiter*, porque dañe a una persona, como le preocupa a Constant, que termine lastimando a un particular, o que se tenga derecho a la verdad y que algún otro, como el asesino, no la tenga. Decir la verdad al asesino no nos convierte en sus cómplices. Lo que se hace es evitar un daño *formaliter*, o sea, uno que sea general, a la dignidad humana. La mentira no solamente daña a sujetos, como el perseguido por un asesino. El dañado es el derecho mismo. Contrariamente a lo que pueda imaginarse, si, en la insobornable moral kantiana, todos cumplen con el deber de decir la verdad no se disuelve el derecho, ni, con él, las sociedades. Aquí entra nuevamente el tema de una regla del entendimiento puro, la no contradicción (*vide supra* 1.1.1. y 1.2.1.); pero bajo otra luz, que se deja ver cuando se contraponen un particular que lo niegue: todo ser racional es veraz; pero x sujeto (empírico) no es veraz. Según las reglas del silogismo categórico, si a una premisa mayor (A), de universal afirmativo, se le une la premisa menor de un singular negativo (O), se incurre en contradicción. Pero en este contexto no es meramente un asunto silogístico, sino un mandato racional. El argumento de Kant es nuevamente trascendental, en el sentido de que no depende de la experiencia y deduce al *factum* por sus condiciones de posibilidad. En este caso, la veracidad es condición de posibilidad del derecho, y con él de todo contrato y de todo crédito, pues ¿cómo creer y confiar en el sujeto que eleve la mendacidad a máxima de sus acciones? Retomemos el ejemplo del sujeto que da falso testimonio. Falla a la condición de decir la verdad; peor, aun: lo hace por el supuesto deber de la propia felicidad.

Deuteronomio. Para no abrumarnos: basta con una sola ley práctica, cimentadora de la moral; aunque tenga varias formulaciones que la enriquecen y explicitan. En eso es coherente la segunda *Crítica* donde se habla en términos de una *ley fundamental* de la razón pura práctica: obrar de tal modo que la máxima de la voluntad pueda valer como principio de una legislación universal (*KpV*, 31).

Sin embargo, para cuestionar lo que dice Panea se puede señalar algún pasaje problemático donde se hable en los términos que él señala. Lo hay, efectivamente, en el *Opus postumum*, en el texto llamado *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a los de la física*, donde Kant dice: “El concepto —o más bien la idea— de Dios es el pensamiento de un ser ante el cual todos los deberes humanos son válidos al mismo tiempo como mandatos suyos” (Kant 1983, p. 598).

Se concede (porque es inherente a la temática del imperativo categórico) que hay un problema si se toma en consideración la existencia de Dios dentro de una de las formulaciones, porque parece colocar a Dios en el fundamento de la moral. Pero algo semejante puede suceder si en vez de la idea de divinidad se colocase la idea de *naturaleza*, paganamente si se quiere. Hay que mencionar esto porque el autor de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* también llega a decir que las máximas de acción deben elevarse “como si fuesen a valer como leyes universales de la naturaleza” (*G*, 4:436). ¿Qué significa esta comparación de las leyes morales con las leyes naturales? Que toda legalidad, cuando realmente lo es, implica necesidad y universalidad. Ello se puede atribuir a las leyes de la naturaleza, también a las leyes de la libertad. Pero, ¿Acaso no es contraria la legalidad a la libertad? No, no lo es; aunque la idea de *legalidad* implica mandatos y coerción, como se dijo en la primera sección de este capítulo.

Por su *imperar*, la razón es coercitiva; aunque funde la ley práctica en la libertad. De aquí que se hable en términos de atención *respeto* (*Achtung*) de la ley. Pero, no es una ley natural, sino un análogo suyo. Por eso la formulación tiene una frase adverbial: *como si*. Esta frase es un adverbio porque indica una actividad racional, propia del método que ofrece Kant: el modo de elevar cada máxima moral como si lo que se elige fuese una ley de la naturaleza; aunque no lo sea, pues no tiene sentido pensar una ley

natural que demande respeto, sino que se imponga con radical necesidad, en el sentido de que no está en manos humanas el seguirla o no. La ley moral, en cambio está en el poder humano de actuar u obrar. Esto es lo que pasa también con la formulación del imperativo categórico que señala Panea, porque también tiene la frase adverbial. No es que la ley deba acatarse porque venga de Dios, sino que hay que venerar a la ley misma, como si ella fuese divina.

Se sostiene la tesis de que el sistema kantiano es coherente (*d*), porque el deber (considerado como si fuese mandato divino) no provoca una grieta en el sistema kantiano. Lo único que dice Kant es que se debe considerar que la ley moral tiene al mismo tiempo que la validez racional la sacralidad de mandato divino.

Si se insiste en ver grietas donde no las hay, se puede citar otro pasaje *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Es destacable porque señala el punto de vista kantiano sobre este tema que “es el reconocimiento de nuestros deberes como mandatos divinos” (Kant 1981 [1793], 6:153).⁷⁸

Sólo parece una incoherencia con la autonomía moral. Sólo parece que falta cohesión en el sistema racional, si se entiende que la ley moral debe ser acatada solamente porque la dicte Dios. Si así fuese ¿tendría sentido esa autonomía? No, no lo tendría. Pero eso no es lo que plantea Kant.

Panea dice también que la formulación de la ley moral “parece insuficiente para afrontar no sólo el problema ético de su discernimiento, sino también el problema de la realizabilidad del proyecto ético, de su ejecución.” (Panea 1993, p. 179). Según estas palabras, la universalización del mandato es insuficiente para enfrentar otro problema ético, el de la *realizabilidad*, y, para eso, introduce Kant un tema, el del *bien supremo*.

4.2. El bien supremo

El imperativo categórico soluciona el problema de la objetividad de la ley moral, porque ordena sin restricciones. En este subcapítulo se verá que el *bien supremo* tiene que ver

⁷⁸ Traducción de Felipe Martínez Marzoa.

con otra problemática; pero ¿cuál es? Es muy confusa la que dice Panea sobre la formulación del imperativo categórico referido a la universalización de las máximas que, según él, soluciona el problema del *discernimiento*.⁷⁹ Si Panea se refiere a la distinción entre lo bueno y lo malo, entonces tiene que ver con la objetividad de la ley, y el asunto se enmarca en la respuesta kantiana a la segunda pregunta del «Canon de la razón pura» (¿qué debo hacer?). Panea reconoce que el agente sabe qué debe hacer gracias el imperativo categórico. Así es, porque la formulación del mandato es la elevación de la máxima a ley. Pero, Panea plantea que también es un problema su *realizabilidad*.

Una es la objetividad de la ley moral, que ordena sin restricciones, y otra la problemática de ejecutarlo, realizarlo. Si algún agente no puede, o no quiere, realizarla no es culpa de la ley misma, no merma su objetividad. Sin embargo, se reconoce un margen problemático entre el imperativo y su ejecución, que sólo puede ocupar el arbitrio, porque es libre. Si con el término *realizabilidad*, Panea quiere decir *motivación* (porque “Kant, como nosotros, también era humano” y buscaba justificar la propia existencia y conseguir la felicidad, como dice el articulista [1993, p.179]), entonces tiene que ver con el tema del bien supremo. Como se verá en este subcapítulo, el problema central de la coherencia y, con ella, de la sistematicidad es la relación conceptual entre la virtud y la felicidad.

⁷⁹ ¿Qué pasa con el Juicio en tanto tercera facultad? Hay que hacer una pequeña aclaración breve y al margen, porque atañe a la tercera *Crítica* y sale de los propósitos de la presente investigación. En el primer capítulo se insistió en que el sistema kantiano solamente tiene dos partes; parece que incurrimos en una contradicción al incluir una tercera facultad; pero solamente son dos partes atendiendo a sus objetos. El Juicio (o discernimiento, como traduce Aramayo) es la tercera facultad superior de conocer. *Discernir* es pensar a qué concepto se debe subsumir un particular, y pertenece a esa facultad, el Juicio. Ya no se trata de la teoría kantiana de los juicios (*vid. supra* 1.1.1), así, en plural, sino con mayúscula y en singular, Juicio. Es facultad intermediaria entre las otras dos, el entendimiento y la razón. Una facultad de conocer es superior cuando encuentra en sí misma la ley de su propio ejercicio. El entendimiento es la facultad de las reglas y representa su objeto como *naturaleza*, la razón es la facultad de los principios y su objeto es la libertad, en tanto facultad de desear se representa como causa de objetos. En la tercera facultad, la representación no refiere propiamente al objeto sino al sujeto, al sentimiento de placer y de dolor. El Juicio no tiene objetos propios y, en este sentido, no es una *autonomía*, sino que se ocupa de subsumir lo particular a lo universal. Dulce María Granja lo explica así, “carece de autonomía porque no proporciona conceptos como el juicio, ni ideas, como la razón, porque es meramente una facultad de subsumir” (Granja 2010, pp. 132-133). Granja propone interpretar al juicio moral como un juicio que no es determinante, sino reflexionante, lo cual tiene apoyo en en la tercera *Crítica*, donde se define al juicio determinante como la subsunción de lo particular a lo universal; en cambio, el juicio reflexionante es aquel donde sólo lo particular es dado. Es por esa carencia de un concepto universal en donde sea subsumido un particular que el Juicio, como facultad, asume una función heurística.

El *summum bonum* es un concepto que suele acarrear confusiones porque se puede entender de dos maneras: o como la condición que no tiene sobre sí ninguna otra condición (*originarium*), o como el bien completo (*perfectissimum*). Es una síntesis difícil de comprender, es un complejo entramado, porque Kant intenta que esos componentes o, digamos, hilos, se tejan, es decir, se conecten en alguna unidad conceptual, que puede ser considerada de dos maneras distintas, o como analítica o como sintética. En el primer caso se trata de una conexión lógica y debe ser según ley de identidad. Es decir, que “el esfuerzo por ser virtuoso y la búsqueda racional de la felicidad no sean dos acciones diferentes, sino completamente idénticas” (*KpV*, 111).

En este tema sigue siendo aplicable el criterio general para distinguir entre los juicios analíticos y los sintéticos (*vide supra* 1.1. y 4.1.). La virtud no es igual a la felicidad porque, analíticamente, es el ordenamiento moral de los fines, y la felicidad no es la virtud, porque su concepto no incluye ese orden moral; al contrario, suele alejarse debido a las inclinaciones o resortes interesados de la voluntad. Se enfrentan en una antinomia, la de la razón práctica, denominada también como *la dialéctica de la razón pura en la determinación del concepto del bien supremo*, la cual plantea que “o el deseo de la felicidad tiene que ser la causa motriz de las máximas de la virtud o la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad” (*KpV*, 205). Esta antinomia se basa, pues, en una alternativa para la conexión entre virtud y felicidad: que la relación sea sintética, porque ambas pueden unirse como fundamento y consecuencia. En este caso se conectarían los términos mediante la ley de causalidad, en analogía con las leyes natural-mecánicas. Pero hay que ver hacia dónde corre la causalidad, o sea, si la felicidad es causa de la virtud o si la virtud es causa de la felicidad.

Lo primero resulta inaceptable, incluso es absolutamente imposible pues la persecución de la felicidad no trae consigo ni por sí misma la virtud, al contrario, es un horrible remedo, como ocurre en el ejemplo que da Kant, sobre un falso testimonio, pues no se puede decir que el mentiroso sea virtuoso porque persiga el “sagrado deber” de la felicidad propia.

Veamos lo que ocurre en situaciones similares, como el de un sujeto que resguarda un dinero y que debe entregar a los deudos, que ignoran la existencia de esa cantidad. Si lo entrega, no saldrá de sus apuros monetarios; pero tampoco será castigado si no lo entrega. Tendría que cumplir con el deber por alguna otra causa.

En el otro caso, del comerciante que cumple con deber, se limita a eso, a cumplir, y no por ello es propiamente virtuoso. No aprovecha su situación para enriquecerse; pero no porque su voluntad sea buena, sino para evitarse algún mal. Pensemos en otro mercader que hace lo mismo, cobrar a todos por igual, incluso a un niño; pero que lo haga por mor del deber; aunque ambos actúen exactamente igual, en tanto que sean fenómenos para nosotros, en el segundo habrá una determinación de la voluntad que no podemos conocer, porque esa determinación se maneja en el plano de lo suprasensible.

En cuanto al otro sentido en que puede correr la causalidad, de que la virtud sea causa de la felicidad, nada lo garantiza, pues alguien podría ser virtuoso; pero no por ello consigue los fines que le permitan considerarse feliz. También esa tesis es falsa; pero no lo es absolutamente. Por eso, cabe preguntar si la voluntad buena, que se rige por el imperativo categórico, puede obtener la felicidad. A pesar de las dificultades que se presentan en el mundo para la vida virtuosa, o precisamente por tales dificultades, se puede plantear un ideal. Consiste en que el ser racional sea el autor o acreedor de su felicidad. Es decir, que se le considere *digno de ser feliz*; quizá, en proporción a la virtud. Aquí hay un problema, planteado por el propio Kant, cuando se pregunta: “de qué manera la ley moral viene a ser un incentivo” (*KpV*, 72, 128). Su respuesta es el bien supremo derivado; pero por ello es un problema filosófico, porque este bien incluye a la felicidad y ésta no es causa de la virtud; pero para que la virtud cause la felicidad y no sea absolutamente falsa esta proposición sintética, Kant ofrece un criterio relevante: que no se trata de que el agente moral consiga la felicidad de un modo cualquiera, sino de hacerse digno de ella.

La conexión causal entre virtud y felicidad ha llamado la atención de muchos intérpretes, como Curtis Bowman, quien será refutado por su intento de hacer una deducción trascendental del bien supremo, al que prefiere llamar *sumo bien*, de acuerdo

con la caracterización propuesta del *summum bonum* en su segunda acepción, *perfectissimum* o bien completo. Esencialmente, lo que Bowman quiere es “demostrar que el sumo bien es un fin, a la vez que un deber” (Bowman 2013, p. 195), por ello recalca que “el sumo bien consiste en la felicidad, la virtud y sus relaciones de proporcionalidad y causalidad, tal que la felicidad es proporcional a, y causada por, la virtud” (Bowman, 2013, p.195).

Bowman apoya su argumentación en el estudio de la deducción trascendental que hace Dieter Heinrich (Heinrich 1989) y que apunta toda clase de *factum* para ser justificado *a priori*. Otra forma de decirlo es que a toda cuestión de hecho (*quid facti*) corresponda a cuestión de derecho (*quid iuris*). Para eso, Heinrich da los siguientes requisitos:

[El primer requisito es que] una deducción debe ser breve, sólida pero no sutil, y perspicua [...luego] emerge así de la legitimidad del hecho del cual descende [y] muchos de los hechos sobre los que las deducciones descansan son operaciones básicas de nuestra razón [...] la necesidad de una deducción emerge de un reto escéptico [y finalmente] es compatible con cualquier tipo de argumentación adecuada para alcanzar el objetivo —a saber, la justificación de nuestras afirmaciones como conocimiento *a priori* (Heinrich 1989, pp. 35-39).

El trabajo de Heinrich busca explicar el vocabulario que usa Kant de tal manera que exhiba su unidad y conexión interna, así como la manera de componer sus textos. Dedicar buena parte a aclarar el propio término, *deducción trascendental*, atinando al distinguirla de la meramente lógica (deducción entendida como inferencia a partir de premisas) porque es la justificación de que se posean *a priori* ciertos conocimientos, a partir de sus condiciones de posibilidad. Pero no sólo quiere dar cuenta de la deducción trascendental que se hace en la primera *Crítica*, es decir, de las categorías, sino “también de todas deducciones del trabajo de Kant en general” (Heinrich 1989, p. 30).

En efecto, también se pueden explicar los principios trascendentales de la segunda *Crítica*; pero esto último se hace cuestionable cuando la interpretación de Bowman no se limita a las condiciones de la filosofía moral, sino que propone una deducción trascendental del bien supremo, en el sentido de bien completo.

Aparentemente, este tema del bien supremo cumple con los requisitos que señala Heinrich, porque se puede hacer brevemente la tentativa de deducción trascendental, como lo hace Bowman. Supuestamente, el bien supremo descansa en una operación de la razón, mejor dicho, un interés innegable que es la felicidad, y proviene de un reto escéptico, porque se puede poner en duda al bien supremo; pero, para ser preciso, se verá (*vid infra*) que no tiene sentido dudar de su existencia, porque no es un objeto de la razón teórica, del entendimiento, sino de la razón práctica, que está abocada a los objetos de la voluntad.

Antes hay que subrayar la diferencia respecto de la felicidad, pues el primero de los componentes del bien supremo es la idea de *Tugend*, que corresponde al hecho de la moralidad. Es un *factum*, aun entendida desde el conocimiento ordinario, tal como inicia la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. No hay que olvidar que la virtud está claramente enlazada con la coerción racional, *id est*, el deber. El sujeto virtuoso es aquel que acata la ley moral como fin, no como mera inclinación, sino como deber, y no cualquier fin debe ser tomado como un deber.

La felicidad es un fin; pero no es un deber, no directo. Este reparo es pertinente porque el buen resultado de la deducción que propone Bowman depende de que este otro componente, la felicidad sea tomada también como un deber. Es imprescindible recordar que no tiene sentido que la ley moral mande algo que el sujeto empírico ya quiere por meras inclinaciones, ser feliz; y sobretodo recordando que ella no trae como consecuencia la virtud. Buscar la felicidad no es un deber directo.

Pero hay que detenerse un poco para ver desde qué parte se puede considerar la felicidad porque no es lo mismo la propia que la de los demás. En efecto, procurar la de los demás sujetos no contradice al deber. Si bien Kant no es exhaustivo al clasificar los deberes en la *Fundamentación*, porque el principio supremo de la moral no depende de ellos *materialiter*, es decir, según el contenido del deber, dice que buscar la felicidad de los demás es compatible con la virtud. Por eso pone (en cuarto punto de una lista) el ejemplo de una persona a la que le va muy bien y, al ver a las demás personas en situación menos afortunada, diga “¿qué me importa? ¡Que cada cual sea lo feliz que el

cielo o él mismo quiera hacerle: nada voy a quitarle, ni siquiera voy a tenerle envidia. No tengo ganas de contribuir a su bienestar o a su ayuda en la necesidad!” (G, 4:423). A diferencia del hombre egoísta, un filántropo dirá que no basta con abstenerse de dañar a los demás hombres, sino que se debe contribuir a su bienestar, y que eso es un deber. Pero, la ley práctica tampoco se basa en esta clase de deber, porque no es perfecto, entendiendo los *deberes perfectos* como todos aquellos que no admiten excepción alguna que provenga de las inclinaciones (G, 4:422, n. 8). El filántropo es cuestionable también si su acción responde a inclinaciones. Kant usa dos términos asociados a la buena voluntad que pueden servir para ver su dimensión práctica, que no es mera complacencia pasiva: *benevolencia* (*Wohlwollen*) y *beneficencia* (*Wohlthun*).

Benévolo es aquel sujeto que se complace en la felicidad de los demás. Benéfico es quien se conduce por la máxima de actuar para que los demás sean felices. El último caso no es mera complacencia en que los demás consigan los fines que persiguen, sino donde entra, además, la dimensión activa de la agencia moral, así como la coercitiva que es propia de la virtud, en contra de las inclinaciones personales o de los fines asociados con la felicidad. Es decir, que la voluntad benéfica; pero no por filantropía, es virtuosa aunque sus acciones no traigan efectos felices.

Como se ve, la argumentación de Kant teje aquí más finamente, apretando la trama y la urdimbre. También se percató de uno de los problemas más detallados para la agencia moral: que algún sujeto se encuentre en condiciones desfavorables o en una situación infeliz, porque así puede sentirse inclinado a faltar al deber. Así pueden vencer las meras inclinaciones. Nuevamente, procurar la felicidad propia no es un deber directo; pero sí es uno *indirecto*. El principal argumento de Bowman se basa en las siguientes palabras de Kant: “Asegurarse la propia felicidad es un deber —al menos, indirecto—” (G, 439).

Se puede, pues, pensar en la felicidad propia como un deber indirecto y en el bien supremo derivado como la posible obtención de la felicidad en proporción a la virtud; mas no sustituyen al deber directo.

Hay que reconocer en el bien supremo derivado un atractivo: que el deber de perfeccionarse moralmente pueda hacer al agente moral digno de la felicidad. Pero lo refutable es una deducción trascendental, es decir, que le atribuya necesidad y universalidad a ese bien; y en el sentido de que esa universalidad y esa necesidad sean objetivas, como sólo puede serlo la ley práctica. Es por eso que la deducción propuesta por Bowman resulta decepcionante, como al final acepta él mismo, “si se le compara con las deducciones elaboradas en la primera crítica. Kant sólo ofrece una solución para la primera antinomia de la razón práctica, que surge de las características peculiares del concepto de sumo bien” (Bowman 2013, p. 197).

La deducción trascendental del bien supremo no tiene la misma fuerza de la efectuada para las categorías en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, o del principio supremo de la razón práctica, lograda en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Pero, ¿en qué radica el obstáculo?; ¿qué es lo que condena su tentativa a ser decepcionante? Para la primera pregunta ya se ha dicho que en tomar a la felicidad como un deber, porque sólo puede ser indirecto. Para la segunda: que el bien supremo no entraña una necesidad objetiva, sino meramente subjetiva.

Es falso que la virtud cause la felicidad; aunque la duda misma queda abierta a lo suprasensible, porque la causalidad planteada en esta antítesis no es, justamente, falsa del todo. En pocas palabras, nuevamente se ve que el uso polémico de la razón pura se inclina a favor de la fe racional (*vide supra* 3.1.).

El bien supremo es dependiente de la fe en la existencia de Dios. Así puede verse en las siguientes palabras del propio filósofo de Königsberg:

Aquí hay que notar que esta necesidad moral es una necesidad subjetiva y no objetiva, es decir, no es en sí misma un deber, puesto que no puede ser un deber admitir la existencia de una cosa (porque esto se refiere sólo al uso teórico de la razón). Tampoco se entiende con esto que sea necesario admitir la existencia de Dios como fundamento de toda obligación en general (porque este fundamento descansa, como se ha demostrado suficientemente, sólo sobre la autonomía de la razón misma). Al deber corresponde aquí únicamente el empeño de producir y fomentar el bien supremo en el mundo, cuya posibilidad, pues, puede ser postulada (*KpV*, 122).

Con estas palabras Kant señala que en la base del bien supremo está el problema de la existencia de Dios; pero no es un deber creer en su existencia. Si antes, en el marco de la filosofía teórica, rechaza que sea posible demostrar la existencia de un objeto por medio de meros conceptos, ahora aclara que tampoco es un deber creer en esa existencia.

La necesidad del bien supremo no es objetiva, sino meramente subjetiva. Lo cual significa que no es un objeto de demostración sino una exigencia racional; pero ahora de la razón práctica. Pero, ¿qué se exige ahora, en el marco de la razón pura práctica? Que la voluntad regida por el imperativo categórico pueda aspirar al bien supremo, entendido específicamente como el bien completo.

Así, Kant es consecuente con los límites del saber. A diferencia de lo que reclama Strawson (*vide supra* 1.1.), aquí se ha planteado que Kant no viola los límites del sentido porque siga interesado en Dios. Pero, para que la razón pura especulativa no despliegue infructuosamente sus alas, hay que acudir a la *fe racional*...

[...] en relación con la inteligibilidad de un objeto (el bien supremo) que nos es encargado por la ley moral, y por consiguiente con una necesidad subjetiva en sentido práctico, puede llamarse fe y, concretamente, fe racional pura porque la razón pura (según su uso teórico así como en su uso práctico) es la única fuente de donde proviene (*KpV*, 126).⁸⁰

No se puede lograr una deducción trascendental del bien supremo igual a la que se efectúa para las condiciones de posibilidad de la experiencia y de la moral, porque ese bien depende de dos pensamientos: 1. Para que Dios ocupe su departamento en el sistema racional hay que pensar que la virtud es causa de la felicidad. 2. Para lograr esa dignidad hay que interesarse por perseguir la virtud misma, en toda su perfección, haciéndose digno de la felicidad. De ello depende la disposición que requiere la fe racional.

4.2.1. El escepticismo también es cuestión moral

⁸⁰ Los paréntesis son de Kant.

En el subcapítulo anterior se cuestionó la tentativa de Curtis Bowman de hacer una deducción trascendental del bien supremo. Sin embargo, tiene razón en cuanto a que este tema puede emerger de un reto escéptico, porque, efectivamente, hay un escepticismo análogo al teórico y que se dirige a los principios de la razón práctica. Con el propósito de abordar este problema, hay que recordar lo dicho sobre el método escéptico (*vide supra* 1.1.), desde el cual se esgrime la duda sobre la inmortalidad del alma y la existencia de Dios: no es lo mismo este método del criticismo que la postura escéptica. Si bien hay que poner en duda las capacidades de la razón pura especulativa en cuanto se pretenda que esos temas son objetos del conocimiento, porque no son dados en la experiencia, se pueden considerar desde el punto de vista práctico, en donde no deben ser dados sino que pueden ser productos de la razón pura práctica.

Si se pide un ejemplo del escepticismo que vaya en contra de posibilidad misma de la razón pura práctica, se puede hablar de David Hume, porque duda de las virtudes. Específicamente, hay una sección de sus *Investigaciones sobre el entendimiento humano* en donde cuestiona la fortaleza del alma, tradicionalmente contada entre las virtudes *cardinales*, junto a la ya cuestionada prudencia, con base en la experiencia (*vide supra* 4.1) y bajo el criterio de la constancia, diciendo que no puede observar que algún sujeto se mantenga siempre fuerte de ánimo, con las siguientes palabras: “no existe hombre que posea tan constantemente esta virtud” (Hume 1981 [1739], III). Pero, a contracorriente de Hume, se insistirá en que el principio supremo de la moral, la buena voluntad, no depende de la experiencia y, por ende, es la que puede superar el reto empírico.

Si de lo que trata el escéptico moral es de negar que haya ejemplos de hombres virtuosos, como dice David Hume, al cuestionar la fortaleza del alma afirmando que no existe hombre que posea tan constantemente esta virtud (*vide supra* 4.1.) “hasta el punto de no ceder en alguna ocasión a las sollicitaciones de las pasiones” (Hume 1981 [1739], III), entonces es aplicable la crítica kantiana respecto de las fuentes de la deducción del principio supremo de la moral, porque no puede hacerse desde la experiencia.

Si lo que señala el escepticismo moral es un ejemplo de hombres que cumplen con la ley moral; pero no consiguen ser felices, entonces será todavía más refutable, con

base en el análisis de la antinomia de la razón para práctica, pues la antítesis dice que es parcialmente falso que la virtud traiga como efecto la felicidad.

En el marco de la filosofía moral resulta insatisfactorio el criterio propiamente escéptico. A lo largo de este trabajo de tesis, uno de los referentes útiles y más directos para contrastar los principios de las dos partes de la filosofía kantiana, la teórica y la práctica, ha sido David Hume, porque en el marco de la filosofía teórica Kant declara haber despertado de su sueño dogmático gracias a la crítica que el escocés dirige al racionalismo, ufano de conocer la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Pero, en *Fundamentación* rechaza la jactancia empirista.

Los racionalistas dogmáticos se ufanan; los empiristas se jactan. Lo último consiste en que presumen de ofrecer el principio de la moral, supuestamente desde la experiencia; pero ello no puede sostenerse tras el análisis filosófico. La apoteosis de esta jactancia es lo que dice Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, en la sección «De los motivos que influyen la voluntad», “la razón es y sólo debe ser esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas” (Hume 1981 [1739], III).

Hume plantea que la razón por sí sola no puede, “jamás”, ser motivo de una acción de la voluntad y que en la dirección de ésta, la voluntad, no puede oponerse a la pasión. Su argumento consiste en comparar las ideas y las pasiones, en cuanto que las primeras son *representativas*, lo cual significa que hablan de otras cosas que no son ideas, y además de que pueden ser sensaciones degradadas, según lo que entiende el filósofo escocés por *idea*, se oponen entre sí, incurren en contradicciones con las que oscurecen la verdad. En cambio, las pasiones no son representativas. Esto le parece suficiente para considerarlas verdaderas o *existencias originales*; aunque también considera la posibilidad de que algunas pasiones sean modificaciones de una de esas existencias.

Pero Hume se equivoca desde el momento en que las ideas —de la razón pura— no son originadas en la experiencia, no son comprensibles desde su criterio simplista, estrictamente dicho, por la proposición general del *Tratado de la naturaleza humana*, consistente en que las ideas dependen de las impresiones sensibles. En palabras de

Hume, “toda idea simple posee una impresión simple que se le asemeja” (Hume 1981 [1739], sección primera).

Así como la *Crítica de la razón pura* refuta al racionalismo dogmático, es también refutable la prioridad y jerarquía de las pasiones que propone Hume. Lo que se plantea aquí, en consonancia con la filosofía moral kantiana, no puede ser más contrario que el criterio del escocés. Se sostiene que la razón pura en su uso práctico puede defenderse como la legítima conductora de la parte práctica de la filosofía.

Rivera dice la actitud del hombre virtuoso, al que llama también *íntegro*, puede parecer absurda al escéptico moral. Por ello, dice que en la segunda parte de la filosofía kantiana no hay que “adoptar una actitud escéptica ante la metafísica, la tarea filosófica tiene que ser la de encontrar otra manera de concebir las aspiraciones y tareas de ésta última” (Rivera 2014, p. 280).

Además de plantear el problema de que la opinión de esa clase de escéptico, el moral, puede estropear al uso práctico de la razón, Rivera dice lo siguiente: “esta manera de concebir a Dios y el bien supremo son necesarios para la motivación moral es claramente inconsistente con la autonomía, y Kant la modificó en escritos posteriores” (Rivera 2014, p. 302).

¿Rivera comparte el parecer, y con ello el error, de que hay una inconsecuencia en la moral kantiana al introducir el bien supremo? No, pues lo que señala es más profundo. Es una paradoja, porque al vencer el escepticismo teórico se produce el escepticismo moral. Mejor dicho, que el compromiso con la moral puede verse comprometido. ¿De qué manera? Si el bien supremo se pudiese conocer, determinar teóricamente o probar con suficiencia objetiva, entonces los mandatos morales no vendrían de la autonomía moral, sino de una fuente externa, del temor del castigo divino o porque se desea alguna recompensa por actuar virtuosamente. Por ello hay que citarla correctamente:

Si se pudiera demostrar que el mundo *no* está ordenado hacia el bien supremo el compromiso con la moral se vendría abajo porque veríamos que su fin último y completo es imposible. Este conocimiento, si fuera posible, conduciría al escepticismo moral. Pero si pudiéramos demostrar que el fin último de la creación es el bien supremo, la moral se volvería imposible porque actuaríamos por temor al castigo y por el deseo de recompensa (Rivera 2014, p. 299).

Pero, es distinto el compromiso con la moral que el fundamento mismo de la moral. Aquí se plantea que Kant evita la inconsecuencia, porque lo último es incólume. Pero también se ha planteado que sólo queda la fe, y que por ello ha decidido suspender el saber. En esto la coincidencia con Rivera es muy clara con base en lo que dice el propio Kant: que “la sabiduría impenetrable, por la cual existimos, no es menos digna de veneración por aquello que nos ha negado que por aquello que nos ha concedido” (*KpV*, 5:148). Aquí el verbo *venerar*, amar (relativo a la diosa *Venus*) adorar es propio de la actitud religiosa y producto legítimo de los límites cognoscitivos, de esa imposibilidad de conocer la cosa en sí. Es por eso que no se puede estar más de acuerdo con Rivera en cuanto que la filosofía kantiana transita desde la moral hacia la religión.

Lo mismo se puede caracterizar con la sola palabra *finitud*. En el marco de la razón práctica, *finito* es el adjetivo para la condición de un ser racional como el humano. Es por eso que el agente moral puede ser también religioso, entendiendo la *religión* como el reconocimiento de que no se puede garantizar la consecución de la felicidad en proporción a la virtud o, como dice Kant, para “hacer efectiva en el mundo la felicidad en consonancia con la dignidad de ser feliz” (*R*, VI, 7s). El ente racional finito es anfibia, piensa lo suprasensible; pero está anclado a lo sensible. De alguna manera se acerca a lo sagrado. Para Kant, lo sagrado no contradice a la propia ley moral

Pero también es verdad que el tema religioso trae consigo el problema de que Dios y el bien supremo siguen pareciendo incompatibles con la autonomía moral. Por eso es lícito preguntar: ¿No sería preferible que el cumplimiento del deber sea buscado, siempre, por sí mismo?⁸¹

4.3. Religiosidad y razón finita

⁸¹ Algo similar se preguntó Schopenhauer. Su respuesta es clara, aunque refutable, pues plantea que el bien supremo es mera concesión al eudemonismo y a la teleología, ambas rechazadas por el pesimismo y la voluntad ciega, respectivamente, de las que habla este filósofo post-kantiano: “En nuestro cuarto libro [de *El mundo como Voluntad y como representación*] se ha mostrado que toda virtud auténtica, tras haber alcanzado su grado máximo, conduce a una total renuncia en la que todo querer encuentra su fin; en cambio, la felicidad es un querer satisfecho, así que ambas son inconciliables de raíz”. (Schopenhauer 2000, 625 [p.136]).

En este capítulo se han expuesto las relaciones entre virtud y felicidad, y se dijo que es imposible lograr el bien supremo; pero la razón pura práctica exige su posibilidad. Eso es lo que significa que su necesidad no sea objetiva sino subjetiva, como se dijo al refutar la deducción trascendental de Curtis Bowman. Lo que sí hace la necesidad subjetiva es conducir desde la moralidad hacia la actitud religiosa, como fundadamente señala Faviola Rivera.

Pero, ahora hay que interpretar lo que sigue: la reubicación que hace Kant de la religión *dentro* de la razón pura, porque lo involucrado parece, de suyo, estar afuera de los fundamentos de la racionalidad práctica, o trascenderlos en este sentido, de quedar más allá o afuera de ella. Por eso hay que enfrentar el problema subyacente, pues Kant parece violar el principio de significatividad y la autonomía moral al dar el paso hacia la religión. Este paso no es arbitrario, es la solución de la antinomia de la razón práctica, porque una voluntad que se determine racionalmente, a lo que no puede renunciar sin perder dignidad, al final, espera la felicidad, y por eso dice Rivera que también el interés por la felicidad “es irrenunciable” (Rivera 2014, p. 309). Para eso, para unir la felicidad al deber, hay que acudir a las ideas trascendentes, alma, Dios y libertad, que eran rechazables desde la crítica kantiana a la metafísica especulativa (*vide supra* 1.1.); pero, que luego se vuelven inmanentes al quedar dentro de los límites de la razón. Aquí entra nuevamente (*vid. supra*) la oposición entre uso inmanente y uso trascendente de la razón; pero recordando que en el marco de la razón teórica sólo es “legítimo” (*KrV*, A641/B669) el uso inmanente de los conceptos puros del entendimiento. Se dieron varios ejemplos de proposiciones teóricas con uso inmanente de los conceptos puros del entendimiento, como la llave de una puerta. En este caso se da uso inmanente a la categoría de *substancia*. Pero, es *trascendente* si se quiere aplicarla al alma y a Dios,

Pero también se puede hablar de inmanencia en el uso práctico de la razón. Si es verdadero —y por ello defendible— que el agente moral se impone a sí mismo la ley, entonces la filosofía kantiana ha logrado dar el fundamento de otra clase de inmanencia, análoga a la del uso empírico de los conceptos del entendimiento, antes descrita; pero que corresponda ahora ese carácter interiorizado de la razón pura práctica.

Otro intérprete, José Miguel Odero, dice que también la filosofía kantiana de la religión es un *inmanentismo*, y que es paradójico, si se recuerda siempre que, de igual manera, “los principios de su epistemología no le permiten fundamentar la trascendencia de Dios. De ahí que sus textos den lugar a una interpretación inmanentista” (Odero 1996, p.116).

Pasternak dice que la fe eclesiástica y el sistema racional de la religión son dos esferas, en donde el núcleo es la razón pura; pero matiza la manera en que Kant desarrolla su filosofía de la religión, comparándola con la religión revelada, específicamente la cristiana, al decir que “no está endosando la reducción de la religión a la razón” (Pasternak 2014, p. 3). Sin embargo, el matiz no afecta el inmanentismo del que habla Odero, porque se refiere primeramente a esa reducción tal como pretendía hacerlo el racionalismo dogmático, por ejemplo el de Leibniz, es decir, ofreciendo supuestas pruebas de la existencia de Dios, que no se dirigen a la razón práctica, sino al entendimiento especulativo, tal como apunta Pasternak: “En la *Crítica de la razón pura* [Kant] ataca los argumentos tradicionales sobre la existencia de Dios” (Pasternak 2014, p. 10). El propio Kant dice lo siguiente sobre la inmanencia de la que se trata dentro de la razón pura práctica: que si bien la determinación de la existencia de Dios sería “trascendente (exaltada) desde el punto de vista teórico, es inmanente desde el punto de vista práctico” (*KpV*, 106).

Si se comprenden los problemas, antes abordados, de la razón pura práctica, hay que insistir, ¿es posible que un sujeto se determine a ser virtuoso sin esperar la felicidad? Debería ser suficiente con la virtud, porque la acción virtuosa requiere desinterés. Debe cumplirse la ley moral con independencia de los resultados, de si *acomodan* o no a las inclinaciones del sujeto. Incluso la buena voluntad se deja ver cuando los resultados van en contra de esas inclinaciones. La ventaja de la virtud sola es que procura claramente la inmanencia en el sentido de que la razón se dé ley a sí misma. En consecuencia, el propio Kant habla de un *contento de sí mismo* (*Selbstzufriedenheit*) o un *estar en paz consigo mismo*. Pero, ¿No contradice al criterio de que la relación entre virtud y felicidad no es analítica (porque no son conceptos idénticos)?

Otra forma de enunciar el problema es que, acaso, esa paz de la que habla Kant regresa a la noción estoica⁸² de encontrar la felicidad en la virtud misma. No exactamente. Se mantiene el criterio de que la relación entre estos dos conceptos no puede ser analítica. Sin embargo, si se quiere comparar entre el contento kantiano (en la sola virtud) y la moral estoica, entre la diversidad de esos filósofos puede ser parecida a la de Epicteto, en cuanto su *Enchiridión* propone algo que se puede tomar como antecedente de la autonomía kantiana, la legalidad que no dependa del mecanismo natural ni de la intervención divina ni de la suerte, pues lo primero que propone Epicteto es que el ánimo no dependa de aquello que, de igual manera, no dependan de nosotros.

Se reitera la negativa de que la relación entre la virtud y la felicidad sea analítica, porque la primera es la intención moral; en cambio la segunda es la satisfacción total de los fines (*vid. supra* 4.1). El contento consigo mismo no es la felicidad sino un análogo de ésta. Tan sólo se le parece, y no contradice al criterio kantiano de que ningún sentimiento, así sea el contento, debe ser la máxima determinante de la voluntad racional, salvo el respeto por la ley moral. Pero, ¿los sujetos de carne y hueso se conforman con esta clase de contento? Es decir ¿les basta a los seres racionales finitos la sola práctica de la virtud?

Parece que no, si un agente moral que no puede controlar lo que no está en su mano ni lograr la santidad en tanto es un ser racional —pero finito— *debe* también procurarse la felicidad. Pero ello sólo es aceptable como un deber indirecto y, entonces,

⁸² No cabe aquí realizar una historiografía de la moral. Sólo se justifica esta nota histórica muy breve, destacando lo que Kant dice sobre aquello que se entendía con el vocablo *filosofía* durante el Helenismo “en el sentido en que los antiguos entendieron esta palabra, para quienes ésta consistía en enseñar el concepto en que había que colocar el bien supremo así como la conducta a seguir para alcanzarlo” (*KpV*, 195,109). El conflicto entre felicidad y virtud tiene antecedentes en la discusión que se daba entre los estoicos y epicúreos, sobre si es la virtud (que los primeros de estos filósofos llamaban ἀρετή) o la felicidad el principio más elevado, en este sentido: supremo, para regir la conducta. Para los epicúreos, la felicidad es la virtud. En cambio, los estoicos defendían que la felicidad consiste en la consciencia de la virtud. Es decir, que basta con ser virtuoso para considerarse feliz. En el siglo de Kant (XVIII) se dio cierta tendencia ecléctica o de sincretizar ideas antiguas y modernas bajo divisas promovidas por la Ilustración, la libertad de pensamiento y el anti-dogmatismo. Lo cual no es cuestionable, porque son compatibles con el *¡sapere aude!* Kantiano, el atreverse a pensar por sí mismo. Pero los principios filosóficos no deben coaligarse o mezclarse de una manera cualquiera. Reclaman el trabajo crítico de las distinciones.

Kant no contradice el desinterés que caracteriza a la acción virtuosa. En cuanto a la imposibilidad para alcanzar la santidad, entendida como perfección moral del agente, si las condiciones en el mundo regido por leyes naturales no parecen favorables a la virtud, tiene sentido pensar más ampliamente, más allá de la muerte. Por eso la solución a la antinomia de la razón práctica sigue relacionada con la metafísica especulativa, con las conjeturas sobre lo que pase en ultratumba, es decir, con los antes cuestionados temas de la permanencia del alma y la existencia de Dios.

La razón especulativa abre el sentido hacia lo suprasensible que, precisamente, es lo incognoscible, según la tesis de la humildad. El criterio kantiano para los postulados prácticos se manifiesta en su doble gesto, rechazarlos como objetos de conocimiento; pero aceptarlos enmarcándolos en los problemas prácticos. Hay que reiterar los rasgos de la fe racional. Rivera los explica convenientemente: “No sólo es imposible demostrar la existencia de Dios, sino que desde la perspectiva de la moral y de la religión es indispensable que no pueda demostrarse, ya que la fe precisa la incertidumbre” (Rivera 2014, p. 299).

La heteronomía resulta sólo si Dios es demostrable teóricamente, y si la ley moral dependiera de esa demostración, porque la virtud no se basaría en la ley por sí misma, incondicionadamente, sino por el temor al castigo o por expectativas de lograr la felicidad.

La filosofía kantiana de la religión puede servir como base para, por lo menos, dos actividades filosóficas en la actualidad. Una de ellas es hermenéutica, porque ayuda a la comprensión del núcleo de la religiosidad, que no es otro que el recordatorio de que nuestra razón es finita. La otra es crítica, porque desde la misma racionalidad se pueden señalar actitudes dogmáticas, autoritarias y serviles. Es aplicable, incluso, al estudio de las ideologías, específicamente al *fetichismo*, como dice Rivera, Kant “inaugura un tipo de crítica que se volverá común en décadas posteriores” (Rivera 2014, p. 316).

Fetichismo es atribuir a un objeto, o alguna práctica, ciertos poderes de los que carece completamente. Es tomar el significante por el significado, como cuando se atribuye sacralidad a una piedra. Se dirá que eso ya lo criticaron los judíos y los cristianos, tradicionalmente dirigidos en contra de la idolatría; pero, lo que distingue a la

crítica kantiana es la depuración de los conceptos teológicos de la religión revelada, como dice Pasternak, para orientarse por la razón pura práctica: “Desde la doctrina del bien supremo, Kant genera su sistema puro racional de la religión. Desde esto, argumenta, la revelación, la cristiandad ha producido su sistema de doctrinas, rituales y tradiciones eclesiásticas” (Pasternak 2014, p. 2).

Lo sagrado no contradice a ley moral; aunque alguna tradición religiosa la encubra con fetiches, prácticas y estatutos históricamente dados que no se puedan juzgar como racionales o que, según pretenden las autoridades eclesiásticas, provengan de la obscura voluntad de Dios. El núcleo metafísico de la religiosidad suele encubrirse, oscurecerse innecesariamente. También se debe decir que Kant no se limita a apuntalar una moral teológica, sino que erige una teología moral, como señala José Gómez Caffarena: en la Ilustración alemana “se le reconoce a Kant el puesto singular de haber hallado un fundamento racional-moral para la creencia” (Caffarena 1983, p. 233). La teología no sustenta a la moral, sino al revés, es la moral la que sustenta a la teología.

Ahora se puede contestar a la pregunta, si el saber es más que la fe, entonces ¿por qué suprimirlo? (*KrV*, BXXX). Las tesis de la humildad y la receptividad permiten dar una respuesta, porque no se puede conocer al alma y a Dios. En otras palabras, se tiene que dar lugar a la fe debido al carácter finito de la razón, que se expresa en ambas tesis y en la primera pregunta del «Canon de la razón pura» (¿qué puedo conocer?).

Según la tesis del *ser*, tampoco se puede determinar si Dios existe, ni para afirmarlo ni negarlo teóricamente. Es decir, resulta inaceptable tanto el teísmo como el ateísmo, si ambos son dogmáticos, porque todo creyente religioso puede recurrir, o sea impugnar apelando al *non liquet*, término jurídico que se emplea cuando el juez no puede dar por cerrado un caso, cuando no hay resolución firme (de la Oliva Santos, 2013). En este caso, el juez es la razón, y el creyente teísta no debe temer que el ateísta pueda vencerlo, como dice Kant, “en la palestra” (*KrV*, B771). Cabe cuestionar a Kant, ¿no cae en una falacia, la apelación a la ignorancia, que pretenda afirmar algo porque no se conoce lo contrario? No, porque no trata de probar que Dios existe porque no se ha probado que no lo hay, o que el alma es inmortal porque no se conoce que sea mortal.

Al trabajo filosófico corresponde, sino dar pruebas de la existencia de objetos, por lo menos objetivar a la fe misma en el sentido de abordar el problema crítico que implica y, cuando menos, comprender la firmeza que le da carácter, lo cual basta para llamar la atención y asombrar. Por ello se ha abordado esta temática y por ello se ha buscado un marco que no sea la ciencia antropológica, o una etnología, o una sociología de la religión, pues no se trata aquí de describir objetos, ni prácticas religiosas porque con ello sólo harían juicios asertóricos. Lo relevante es perfilar el tipo de sistema filosófico donde se pueda dar un sitio a la fe. Es uno de los principales problemas críticos, vigentes.

La *Kritik*, (voz germana que viene del griego κρίνειν, *examen*) en el sentido del idealismo trascendental, es una instancia metodológica. Es por eso que, en el momento de asumir esta instancia, no se pretende estar ya en posesión del conocimiento *a priori* de los objetos, pues lo primero, metódicamente, es indagar si es o no posible tal conocimiento, y luego, si lo fuera (que no lo es, como se ha dicho en los primeros dos capítulos), determinar sus condiciones de posibilidad. La razón pura reclama una metodología y un *canon*, que son los que aportan la disciplina o la reglamentación que sirva para evitar extravíos del pensamiento cuando no tiene asidero en la experiencia.

Sin embargo, hay una diferencia notable entre quienes creen firmemente que Dios existe y que el alma es inmortal y los que lo niegan. Estriba en lo que Kant llama *uso polémico* (*polemischer Gebrauch*) de la razón pura, que es “la defensa de sus proposiciones contra las negaciones dogmáticas de ellas” (*KrV*, B767).

El sujeto que abrigue la creencia de que Dios existe y que el alma es inmortal no puede probarlo, ni cuenta con una justificación *κατ' ἀλήθειαν*; pero sí la tiene *κατ' ἄνθρωπον*. Una justificación *kat' alétheion* es la que apele a un supuesto conocimiento de *la verdad* (entendida como *altheia*, según la ya criticada *ontología*, en la acepción de *metafísica general* [vid. *supra* 1.1.1]). Eso no sería defendible si la consciencia tuviera que conformarse con lo que la cosa sea en sí.

La otra justificación, *kat'anthropon*, es desde el criticismo kantiano, específicamente abordable mediante las multicitadas preguntas del «Canon de la razón

pura»), porque el propio Kant dice que sus tres preguntas pueden resumirse en una sola: “¿Qué es el hombre?”.

La primera pregunta, por el “conocer”, es respondida con la tesis de la humildad, que restringe el conocimiento a los fenómenos y deja de lado la cosa en sí misma. En lo cual también cobra relevancia la caracterización de la intuición, que en un ser finito como lo es el humano (*Kat'ánthropon*) solamente puede ser derivativa (*vid. supra* 1.1.2), porque no es creador de la materia que ha de ser dada a la sensibilidad para que pueda determinarla, no puede conocer objetos de la legalidad natural más que como aparecen a la sensibilidad. Esta pregunta hace patente la razón finita, entendida como la limitación de la razón teórica.

Pero los límites de la razón teórica tienden a ser rebasados por el uso especulativo. La idea especulativa de lo incondicionado propone teóricamente la idea de unidad en todos los fenómenos, incluso de estabilidad más allá del devenir fenoménico. La metafísica del idealismo trascendental, misma que divide entre los fenómenos y la cosa en sí, permite a Kant decir sobre el plano nouménico “que permanece siempre el mismo” (*G*, 4:451). Es verdad que no lo explica suficientemente; pero porque no conoce ese plano, ni a la permanencia ni la infinitud misma, porque está abordándola desde la finitud. Así como la primera pregunta del «Canon de la razón pura» hace patente la razón finita en su aspecto cognoscitivo, la razón pura práctica la pone de manifiesto por la idea misma del deber, en la segunda pregunta del «Canon de la razón pura» (¿qué debo hacer?).

El ente racional puede indicarse a sí mismo el deber conforme a la autonomía moral; pero lo que destacable es que la propia pregunta delata a la razón finita, porque la idea misma de deber es coercitiva. No es que Kant coloque o le pida a la humanidad colocarse a la altura de dioses; al contrario, su análisis de la moralidad apunta hacia la razón finita. Reconozcamos que es fácil desorientarse moralmente y, aunque se conteste con claridad a la pregunta por el deber gracias a la objetividad de la ley moral en toda su pureza e incondicionalidad, se dificulta cumplirlo —y más todavía: amarlo— porque el ser racional finito es parcialmente determinado por la sensibilidad y, con ello, por las inclinaciones, que son comprendidas bajo el nombre de *felicidad*.

Ahora se puede ver la tercera pregunta canónica, “¿qué me es permitido esperar”. Esa cuestión teórica y práctica a la vez, porque la razón teórica la propone; pero no puede contestarla. Tampoco puede la razón práctica sola; porque el agente moral podrá responder por sus actos; mas no por las consecuencias de la ley práctica en el ámbito de los fenómenos.

Esa pregunta (la tercera) está vinculada con el tema de la fe; pero literalmente con la esperanza, ambas exhiben también la razón finita, ¿cómo lo hacen? Mediante otro problema especulativo: el del *destino* (el *Fatum* o la *Moirá*, como dijera los latinos y griegos, respectivamente) que introduce la perspectiva de futuro, de lo que pueda ocurrir, especialmente en torno a la consecución de la felicidad. Así, los temas en cuestión desde el inicio de esta tesis, alma y Dios, tienen un sitio preponderante, al preguntar por el destino de la primera, si es o no inmortal. Si bien está en el poder del ser racional finito darse la ley moral, no lo están sus resultados en el mundo.

4.3.1. El sentido que Alma y Dios cobran como postulados prácticos

El primer capítulo de este trabajo de tesis ha enfatizado que no hay manera de demostrar que el alma permanezca, ni de que Dios exista. Por ello se abordó la interpretación austera de Peter Strawson, porque considera que las ideas de la metafísica *trascendente* violan los límites del sentido. En lo cual tiene razón, si se toma por *sentido* al significado empírico. Pero el rechazo kantiano de la metafísica especulativa sólo es parcial, porque alma y Dios son ideas heurísticas y porque son recogidas en el uso práctico de la razón. Tienen, pues, significado práctico. Es por eso que Kant no contradice al criterio epistemológico; pero la propia crítica sirve para destacar el cambio de tratamiento cuando postula. Cada postulado es “una proposición *teórica*, pero que como tal no puede ser demostrada, en cuanto depende de una ley *práctica* que tiene una vigencia incondicionada *a priori*” (*KpV*, 122).⁸³

⁸³ Hay una definición muy parecida en la *Lógica Jasche*, con las siguientes palabras: “Un postulado es una proposición práctica inmediatamente cierta o un principio que determina una acción posible, respecto de la cual se presupone que el modo de ejecutarla es inmediatamente cierto” (Kant 2000, § 38).

El doble gesto, que puede verse en esta cita, tomada de la *Crítica de la razón práctica*, es propio del criticismo kantiano y consiste en que la inmortalidad del alma es *problemática* para la razón teórica; pero cobra otro sentido y tiene otra función en la racionalidad práctica, porque a pesar de todo tiene realidad objetiva. Pero, ¿cómo la consigue? Derivándola de la legalidad moral.

La proposición es dogmática cuando pretende dar pruebas y no puede darlas. En cambio, es críticamente aceptable como algo que no es ni saber ni mera hipótesis: la presuposición. Es algo aceptable desde la perspectiva práctica porque para suponer la consecución del bien supremo, antes hay que suponer así mismo (o sea, presuponer) la permanencia del alma. A la manera de los postulados matemáticos, que no son meras hipótesis, sino presuposiciones o puntos de partida, la inmortalidad del alma es una condición de posibilidad, pues como postulado se “deriva de una condición prácticamente necesaria de una duración adecuada al cumplimiento de la ley moral” (*KpV*, 133), para lo cual conviene subrayar ese carácter derivado de la condición de pensar al dogma teórico; pero desde la perspectiva práctica.

Con base en lo anterior llegamos a la explicación del doble gesto del criticismo, que niega de una manera; pero acepta de otra. En palabras de Kant: “Aquí se esclarece también el enigma de la crítica de cómo en la especulación se puede negar la realidad objetiva al uso suprasensible de las categorías y, sin embargo, se puede concederles esta realidad respecto de los objetos de la razón pura práctica” (*KpV*, 5).

La psicología racional, antes rechazada por el principio de significatividad empírica cobra entonces otro significado cuando no se pretenda inferir por los predicados de una cosa como substancia o simplicidad, sino porque la idea de alma puede ser tratada como *personalidad*; pero en el marco de la razón práctica No es algo (una substancia que tenga una pluralidad de atributos) sino *alguien*, un agente racional.

El agente racional es todo aquel sujeto que se considere como autor de sus actos, que es imputable por sus acciones. Para ello las acciones deben ser consideradas como expresión de principios racionales o máximas morales que las justifiquen. La *personalidad* cobra, pues, sentido bajo las ideas de agencia práctica y de dignidad, en la acepción de *merecimiento*, o mérito “en la idea de nuestra razón práctica hay algo que

acompaña a la idea de transgresión de una ley moral, a saber, ser merecedor de un castigo” (*KpV*, 38). Así tiene pleno sentido —que no significación empírica— hablar en términos de *personalidad*; pero en otro uso que no es de la razón meramente especulativa, sino la práctica.

¿Por qué postular prácticamente la inmortalidad del alma? Porque la perfección moral no se logra en la duración de una vida. El agente práctico, cuando mucho puede ser virtuoso, cumpliendo con el deber por mor del deber mismo; pero requiere un tiempo infinito para llegar a algo más: la *santidad*,⁸⁴ que es la otra manera en que se habla de la perfección moral, ciertamente inalcanzable.

La inmortalidad del alma sirve para *pensar* más allá del ser efectivo y de sus condiciones temporales, en una prolongación de la vida y en pos de la virtud perfecta en concordancia con la actitud religiosa que despierta el bien supremo derivado (apuntada en el subcapítulo anterior). Ahora se puede ver una actitud similar al postular la inmortalidad del alma porque la razón busca ese bien; pero, al mismo tiempo comprende que es inalcanzable. Se preguntará ¿para qué sirve algo que sea inalcanzable? Para solucionar el problema de una doble actitud vinculada también a la religiosidad: la indulgencia y el fanatismo (*KpV*, 5:122).

El primero de estos problemas se suscita cuando se considera solamente la imposibilidad de alcanzar la perfección moral, porque el agente puede perdonarse a sí mismo, ser auto-indulgente, dispensarse del cumplimiento de la ley moral. El segundo problema, el del fanatismo, consiste en lo contrario, cuando se no acepta el carácter inalcanzable del bien supremo y se cree que es posible la posesión de la perfección moral.

La razón exige —mas no logra demostrar teóricamente— que dicha perfección sea realizable. Es aplazada indefinidamente. El razonamiento es así: si todo el esfuerzo

⁸⁴ La palabra *santidad* viene a sumarse a las que han sufrido abusos, pues la religión (específicamente católica) otorga el título de *santo* a algunos de sus miembros. Es verdad que la vía para alcanzar ese título resulta ardua, ya sea el martirio o los pasos que van desde considerarlos siervos de Dios y beatos; pero no deja de ser cuestionable que una institución religiosa determine qué personas logran ser santos.

que pueda hacerse durante una sola vida virtuosa no consigue la perfección moral, entonces hay que *creer* en otra vida, que el alma es inmortal. Este artículo de fe doctrinal tiene, pues, sentido práctico como un postulado, porque se encuentra en el marco de las acciones. La idea de la realización de perfección moral, pero en una vida futura, tiene la debilidad de ser una idea solamente creída teóricamente, pero la fuerza de una convicción práctica. *Id est*, la ya señalada necesidad subjetiva del *bien supremo derivado* que, como se ha dicho (*vid. supra* 4.2.) consiste en pensar que la felicidad puede ser causada por en proporción a la virtud, o a la dignidad de ser feliz. Este bien ha sido el objeto de crítica en secciones anteriores. Sin embargo, todavía quedan muchas cuestiones por abordar, entre ellas la siguiente: ¿el bien supremo solamente es esa compleción, cuyos componentes son la virtud y felicidad, o es, acaso, un sujeto, un ente? Su complejidad se hace mayor porque Kant no es tan constante como se quisiera en su caracterización, pues a veces habla de ello como una idea y a veces como un ente.

Para esclarecerlo conviene enfatizar que “Dios y la inmortalidad del alma no son condiciones de la moral” (*KpV*, 4); pero, en el «Canon de la razón pura» se indagan las condiciones de posibilidad para que la moral dé auténticas leyes, a guisa de mandatos capaces de ser motores para la acción, y qué sucede cuando no se acatan esas leyes. Dios es una entidad, el *ser supremo* (*summum ens*), que cobra relevancia al asociarla con la idea de un juez, de alguien que imparta castigos y recompensas porque, si éstos han de tener algún fundamento, “tampoco podrían hacer esto, si no residieran en un ente necesario como el bien supremo” (*KrV*, A811/B839). Es el único que haría posible tal unidad funcional, es lo que Kant llama el *bien supremo originario*.

Así, parece que Dios no sólo es el ser supremo sino el bien supremo. No sólo sería garante del bien sino que Él es el bien, en última instancia, porque en la cita se ve explícito el tema del *summum ens*, sobre el cual dice Kant que es necesario. Pero no hay que olvidar la «Dialéctica trascendental», donde se ha criticado la idea teológica, específicamente negando que haya existencias necesarias. Definitivamente, nadie está obligado a aceptar la existencia de ser alguno, de acuerdo con la tesis kantiana de que el ser no es un predicado real (sobre lo cual se habló en los capítulos I y II). Desde luego, habrá que tomar en consideración que ya no se trata de este tema en el marco del uso

teórico de la razón, sino en el práctico. Pero tampoco hay que olvidar que la idea de un ser necesario e incondicionado es propia de la metafísica especulativa y Kant mismo dice inicialmente que es una idea regulativa. Esta idea aporta, justo en la razón teórica, la más alta función de unidad a la investigación de la naturaleza.

En el marco de la razón práctica, esta función de unidad vuelve a operar con consecuencias notables que pasan por la fe en la existencia de Dios, porque la necesidad de la que habla Kant es subjetiva, lo cual significa que es necesario creer en él para dar la unidad funcional a esa otra idea relevante —y que hacía falta—, para el bien supremo derivado, la de *justicia*, en cuanto la razón se pregunte por el fundamento metafísico de las ideas de castigo y recompensa. La pregunta tiene que ser así: ¿Acaso el universo está moralmente ordenado, en justicia, para quien sea digno de la felicidad?

Esta pregunta no puede contestarse desde el punto de vista especulativo; pero tampoco desde el práctico. En realidad, requiere de las dos perspectivas, por eso la tercera pregunta del «Canon de la razón pura» es teórica es y práctica a la vez. Recuérdese que esa pregunta es ¿qué me es dado esperar? Lo práctico (¿qué debo hacer?) conduce solamente como guía de la respuesta para la cuestión teórica (¿qué puedo saber?) y lleva de la metafísica especulativa hacia la metafísica de las costumbres,

Por eso también se ha rechazado inicialmente; pero para después aceptarlo, porque es un ideal de la razón pura práctica. Dios haría valer las leyes morales, mediante recompensas y castigos. De no ser así, dice Kant “sin un Dios y sin un mundo que ahora no es visible para nosotros, pero que esperamos, las magníficas ideas de moralidad son, por cierto, objetos de elogio y de admiración; pero no motores del propósito y de la ejecución, porque no colman todo el fin que es natural a todo ser racional” (*KrV*, A812/B840).

Pero, entonces, ¿No habría que cuestionar a Kant al retomar las ideas de Dios, alma, justicia y castigo?; ¿no produce una inconsecuencia que han señalado los intérpretes, el sesgo trascendente?; ¿cómo evitarla? Con la fe racional; pero “se dirá, ¿eso es todo lo que logra la razón pura, cuando abre perspectivas [que van] más allá de los límites de la experiencia? ¿Nada más que dos artículos de fe? ¡Otro tanto habría

podido alcanzar el entendimiento común, sin pedir para ello ayuda de los filósofos!” (*KrV*, B859).⁸⁵

Pero no es poco lo aportado por la filosofía kantiana, porque la crítica a la mera especulación permite ubicar al alma y Dios como artículos de fe y es congruente con la división sistemática de la legalidad natural y la moral, para retomar la creencia como un artículo del querer y la convicción como un derecho que tiene toda persona honesta, quien puede decir: “yo quiero que exista un Dios, que mi existencia en este mundo sea, además de la conexión natural, una existencia en un mundo del entendimiento puro y, finalmente, quiero que mi duración sea infinita” (*KpV*, 143).

Fermín Gachamá se equivoca al criticar a Kant por estos postulados; mas no porque lo haga de manera imprecisa (pues los adjetiva simplemente “de la razón”, sin decir cuáles, porque podrían ser los del pensar empírico), sino porque (en el contexto que se va aclarando al abordar el citado libro y la segunda *Crítica*) lo hace para decir todo lo contrario a lo que se ha planteado aquí, que los postulados prácticos son una “inconsistencia de la filosofía crítica” (Gachamá 2010, p. 170).

Pero no, la filosofía crítica de Kant no es incoherente al plantear que la buena voluntad es el principio supremo de la razón pura práctica y luego hablar del bien supremo. No es, como dice Gachamá, *inconsistente* con el imperativo categórico y la autonomía moral. Ella es incólume (tesis *d* de este trabajo) aunque se mantenga el interés en alma y Dios. ¿Por qué? Porque, como se ha dicho ya (*vid. supra* 4.1), la buena voluntad no es el único bien, ni es todo el bien.

Se destaca la vigencia del criterio de que sólo la virtud puede ser fundamento de la razón pura práctica. Dios, en cambio, es pensado como el bien supremo originario, como si de Él viniera la ley práctica, como si fuera una voluntad suprema que finalmente pueda enlazar la moralidad con la felicidad. Postular es modestamente la acción de sobreponerse a las dudas mediante la suposición; pero no especulativamente sino prácticamente.

⁸⁵ . “Ist das aber alles, wird man sagen, was reine Vernunft ausrichtet, indem sie über die Grenzen der Erfahrung hinaus Aussichten eröffnet? Nichts mehr als zwer Glaubensartikel? So viel hätte auch wohl der gemeine Verstand , ohne darüber die Philosphen zu rathe zu ziehen, ausrichten können”.

4.3.1.1. El mejor de los mundos, el mejor de los dioses

El filósofo de Königsberg dice que lo pretendido por la razón especulativa, conocer a Dios, puede lograrse desde la perspectiva moral, para tener “un concepto exactamente determinado de este ser original” (*KpV*, 5:139). Se le puede cuestionar en este punto, pues por un lado ha criticado las determinaciones que pretende la teología racional y, por otro, ¿acaso no viola sus propios límites, al hacer una de las determinaciones más notables, como la del monoteísmo, que sólo acepta un Dios verdadero?; ¿por qué no habrían de ser muchos los dioses?⁸⁶

Para la primera pregunta se puede insistir en que Kant no viola los límites cognoscitivos, porque la determinación no es teórica. Para la segunda, se contesta que en este tema tampoco sirven los ejemplos provenientes de la experiencia. No se puede objetar a los postulados de la razón práctica con base en descripciones de fenómenos religiosos, a manera de una etnología o una arqueología, pues ¿de qué sirven los ejemplos de algunos grupos humanos que, en aras politeístas, hayan sacrificado seres humanos, como los mexicas o los caldeos?; ¿se obtiene de ellos un mejor concepto de Dios?; ¿es posible juzgar que Huitzilopochtli, Ares, Baal, Kemosh o Ahrimán sean los verdaderos dioses? No, de nada sirven estos ejemplos, porque no es una cuestión de verdad, en sentido teórico.

⁸⁶ Rudolf Otto (2005) dice que *lo santo* (*das heiligen*) o lo sagrado tiene algo de tremendo e irracional; pero sus conclusiones dependen de una fenomenología de la religión, es decir, descripciones de las religiones que, en efecto, pueden tener presupuestos y rituales o prácticas tremendas.

Pero aquí surge otro problema, pues ¿tiene sentido una fe que no busque la verdad? Al parecer sí, porque Kant hace otra cosa, es otro su método, pues no dice que alguno sea el verdadero dios, sino que lo piensa desde el punto de vista práctico, postula la existencia de un dios que sea racionalmente concebible, que sea justo. Pero, ¿por qué tendría que concebirse como racional, o como un dios justo?

El postulado kantiano de la existencia de un dios justo enfrenta estas cuestiones, relacionadas con uno de los problemas más profundos que entraña la idea de Dios como posible fundamento de la legalidad física y moral del universo. Se trata de otro escándalo para la razón; pero ya no es de índole teórico (como el visto en el capítulo II) sino práctico. El problema es que, acaso, no haya proporcionalidad entre la virtud y la felicidad, lo cual se plantea nuevamente en un ensayo de Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, en donde dice que la *teodicea* (palabra acuñada por Leibniz, y que proviene de las voces griegas θεός y δίκη) es “la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a los cargos que la razón presenta ante ella a partir de lo que en el mundo no se nos presenta como adecuado a ningún fin” (Kant 2001 [1791], 15).⁸⁷

¿Por qué Kant habla de un *fracaso* de toda teodicea ensayada hasta ese momento? Este filósofo pide, a quien quiera ser el *abogado de Dios* (*Sachwalter Gottes*), que ofrezca pruebas de que, en efecto, el mundo está ordenado conforme a un fin, es decir, que exista una inteligencia detrás de su creación. Es claro que la carga de la prueba está en dicho abogado, y que si lograrse dar esas pruebas, el caso se resolvería a satisfacción. Pero eso no es posible, de acuerdo con la crítica kantiana de la metafísica especulativa (*vid. supra* 1.1). Con ello no se cierran otras dos opciones, que la aparente falta de fin en el mundo no se debe a Dios, sino a la naturaleza de las cosas, o que la culpa es de seres espirituales a los que se atribuya menor jerarquía que al ser supremo. Esos entes son los humanos.

⁸⁷ “Unter einer Theodicee versteht man die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Weltherrschers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus die Zweckwidrigen in der Welt gegen jenen erhebt”. Traducción de Rogelio Rovira. En adelante *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea* se abrevia como *T*.

Para explicar lo primero que señala la crítica kantiana en este tema, pedirle al abogado de Dios que ofrezca pruebas de un ordenamiento del mundo conforme a fines. Kant analiza la acusación de lo que en el mundo no se presenta como adecuado a ningún fin. El significado de lo *desprovisto de fin* es de tres géneros: 1º Lo absolutamente inadecuado a todo fin en el mundo. 2º Lo relativamente inadecuado a fin. 3º La desproporción de los delitos y los castigos.

Lo primero, lo absolutamente inadecuado a fin, implica que no hay fines en el mundo; pero tampoco medios, por lo cual no habría algo así como una sabiduría de Dios. Lo segundo sólo niega que algo sea un fin; pero no que sea un medio, lo cual no es incompatible con la sabiduría vinculada a una voluntad. Lo tercero lleva el tema de los fines hacia la idea de que Dios sea el juez o la instancia que hacía falta en la metafísica de las costumbres. Es decir, para que la suposición teórica cobre sentido práctico es preciso que la teodicea se base en un concepto de Dios que así mismo no sea sólo especulativo sino moral. Kant concibe tres características morales de Dios: santidad, bondad y justicia (*T*, 19). Primero dice lo que defiende de cada atributo, e inmediatamente después hace una oposición o contraste con algún cargo en su contra. La santidad como primer atributo de Dios, según el concepto de una teología moral, significa que es el garante de una legislación. Se opone al mal moral en el mundo. Su bondad es como gobernador o conservador de los seres racionales, para contrastarlo con el mal físico. El tercer atributo permite pensarlo como juez, uno que sea capaz de evitar la escandalosa impunidad. Es decir, el problema de la desproporción entre la maldad y el castigo. Pero, el sufrimiento que hay en el mundo, específicamente la existencia del mal físico, que es el dolor asociado, por ejemplo, a una enfermedad, ¿no sería suficiente para objetar esos atributos?

Kant responde que no, porque los “sufrimientos sirven únicamente para elevar el valor de la virtud” (*T*, 31). Así ocurre con un personaje bíblico, Job porque se “le representa como un hombre en el que se habían reunido todas las condiciones favorables que quepa imaginar para hacerle perfecto el goce de la vida” (*T*, 41).

Llega un momento en que esas condiciones cambian, porque Job pierde todo aquello que consideraba como un bien, ante lo cual se queja, no sólo de la situación sino de Dios mismo. Eso es mal visto por sus amigos, como Bildad y Elifaz de Temán, quienes entablan con él una discusión en la que Kant ve un antecedente de la teodicea. Los amigos asumen que el mal físico es un castigo de Dios y, específicamente en el caso de su amigo caído en desgracia, juzgan que debió cometer alguna infracción; mas no pueden determinar cuál ha cometido. Por su parte, Job declara que su conciencia está tranquila, y considera que Dios ha cometido una injusticia; por lo cual dice que no es una cuestión de orden universal, sino de la voluntad de Dios, con las siguientes palabras, “Lo que quiere, eso hace” (Job XXIII, 13).⁸⁸

La otra referencia de la teodicea es más moderna, está en la doctrina de Leibniz, en su intento de rehabilitar la teleología, que se vio especialmente afectada por el mecanicismo cartesiano, porque privilegia las causas medias. La teodicea de Leibniz concibe a Dios como el organizador del universo. Todavía más, plantea que lo ha diseñado conforme una armonía preestablecida, ¿para qué? Para que el propio universo pueda existir ordenadamente. Leibniz busca conciliar la causalidad mecanicista y la causalidad finalista, así como la necesidad, en el sentido de la causalidad mecanicista. El mundo es creado; más no porque una necesidad mecánica, sino que la razón de que Dios creara este mundo y no otro diferente es la siguiente: porque es “el mejor de todos los mundos posibles” (Leibniz 2013[1710], §60). Leibniz habla de una posibilidad lógica y que sea conforme a un principio de la tradición escolástica, el de *composibilidad*. Consiste en que la posibilidad lógica es infinita; pero no toda posibilidad es realizable, cuando dos conceptos sean contradictorios, por ejemplo, juzgar que un círculo es cuadrado. El mejor de los mundos posibles es el que evita esas contradicciones y, en este sentido es racional. La composibilidad sirve notablemente para cuestionar ficciones, como la de un centauro o una sirena. Así lo explica Ricardo Marcelino Rivas: “En el caso del centauro no sabríamos si domarlo y utilizarlo como animal de carga o

⁸⁸ También citado por Kant: “El es único, hace lo que quiere” (Er ist einig «sagt er» er machts, wie er will” [T, 42]).

reivindicar sus derechos fundamentales como persona y abogar por un trabajo digno” (Rivas 2001, p. 72).

Hay algunas coincidencias entre Kant y Leibniz, como el interés por la teodicea. Pero, Kant no encuentra, ni acepta, pruebas teóricas del mejor de los mundos posibles. Así como su filosofía crítica rechaza pruebas teóricas de la teología racional, rechaza este tipo de teodicea, por ello dice que fracasa todo ensayo previo. La sabiduría de Dios no es meramente técnica. No basta con pensarlo como un ente hábil para producir cosas, pues esa clase de saber es inferida especulativamente al observar los seres organizados; mas no es comprobable teóricamente. Incluso, para eso no habría que recurrir al dios cristiano, porque basta con pensar a la naturaleza como si fuera una artista suprema, como si los produjera conforme a un fin. No así como una sabiduría moral, es decir, que haya un orden del universo; pero que no sea meramente físico, porque tal cosmología sólo ve una parte del orden total. El fin relevante debe ser la bondad, y a ello responde el concepto moral de Dios, porque es entendido como el bien supremo originario, como un ente, a la manera del teísmo, y este ente debe ser santo.

En el bien supremo derivado se vincula al concepto moral de Dios porque, como se ha dicho ya, debe ser justo, de tal manera que solucione el otro escándalo de la razón debido al problema de la impunidad. Es decir, la desproporción que hay entre el mal y el castigo, porque esta desproporción es también la que hay entre la virtud y la felicidad. Es repugnante que no se dé la proporcionalidad para el agente que se haga digno de ser feliz.

El objeto directo de la especulación de Leibniz es el mundo; pero también habla de Dios comparándolo con su sabio creador, o su arquitecto. Ambas son suposiciones teóricas. En cambio, para Kant es únicamente un sobreponerse a las dudas mediante la suposición, pero no especulativamente sino prácticamente, de acuerdo con la definición kantiana de que es una suposición teórica pero que se basa en la ley moral que, esa sí, tiene una vigencia incondicionada *a priori*. Es por ello que para finalizar aquí con el tema teológico se ofrece una interpretación de este postulado kantiano, de cuál es el sentido del verbo transitivo, que es postular, cuyo objeto directo es el dios cristiano: se

supone o propone que es racional porque es el que puede dar fundamento al bien supremo. ¿En qué basar la valoración? No en objeto alguno; pero sí cabe suponerlo y preferirlo de entre los que puedan ser pensados, con base en el concepto moral que propone Kant.

Se insistirá en objeciones, ¿por qué no pensar en un dios que sea irracional, caprichoso, tremendo, incluso cruel?⁸⁹ La respuesta depende de lo que signifique aquí *pensar*, porque puede ser simplemente suponer, o creer teóricamente, doctrinalmente. Esto es, a manera de *hipótesis*. Las hipótesis tienen sentido teórico, y significatividad como dice Strawson, solamente como fenómenos; pero alma y Dios no son fenómenos. Kantianamente, son postulados prácticos.

Los postulados prácticos no son objetos teóricamente determinables, son cuestiones de fe moral, o artículos de fe, término que se ha usado aquí precisamente para evitar el de *Objeto* en sentido fuerte (lo dado a la percepción sensible, conforme al entramado trascendental o las leyes de la objetivación misma). Pero, cada uno es “objeto” (cosa o tema [*Gegenstand*]) de la *esperanza*, de acuerdo con la tercera pregunta del «Canon de la razón pura». Lo que puede aceptar la crítica filosófica es, pues, la pregunta de qué es permitido *esperar*. Pero, para ello hay que hacer algunas precisiones sobre lo que cabe esperar en la fe racional.

Saulo de Tarso dice que “la esperanza no defrauda” (*Romanos, 5,5*).⁹⁰ Estas palabras son propias de una fe religiosa, esperanzada en que, efectivamente, el alma sea inmortal y que se pueda encontrar a Dios. Aquí hay una diferencia respecto la esperanza basada en la otra fe, específicamente la de tipo moral, pues ¿confirma o defrauda? No defrauda; pero tampoco confirma.

⁸⁹ El idealismo subjetivo y absoluto de Fichte propone otro objeto directo de la filosofía, para mayor exactitud, de aquella que se escoja: más que del tipo de mundo o de dios que se piense, depende del tipo de hombre que seamos.

⁹⁰ Esa representación de futuro, de lo que se puede esperar casi reúne la trilogía de las virtudes teologales, faltando solamente abordar el tema del amor, para ser más específico, la *caritas*, que se dejará para otra ocasión. En este trabajo sólo se señala que el concepto moral de Dios, delineado por Kant, incluye la bondad, y que, para la teología católica, Dios no sólo es justo, sino misericordioso, lo cual explica la invención de un sitio que no es de premio ni de castigo, ni cielo ni infierno: el purgatorio.

Nos topamos con una aporía, pues ¿tiene sentido una fe que no pueda confirmarse? Se cuestiona ello porque el hombre de fe cristiana piensa en confirmar sus creencias cuando menos en otra vida. En cambio, para la fe racional, en su tipo moral, el bien supremo derivado y el originario no parecen realizables. Hay que remarcar esta cuestión, ¿qué sentido tiene una fe que no pueda llegar a conocimiento? El sentido es la moralidad, en toda su pureza, lo cual significa que la virtud debe ser suficiente, que no depende de premios ni de castigos. Hay que destacar la diferencia entre la fe religiosa y la fe moral, así como entre una moral religiosa y una religión moral, en cuanto la primera es heterónoma y la segunda debe preservar la crucial tesis kantiana de la autonomía práctica.

Se pone de relieve que lo propuesto por Kant ni siquiera depende de la historia efectiva, de la *Historie*, sino que es una *Geschicht*, una narrativa racional. Su forma de relatar, sin que deje de ser crítica, es *como si* el mundo en sí estuviese dotado de sentido. Si la *esperanza* se dirige hacia el futuro, como dice J. Murguena: la filosofía kantiana fue “pionera en la introducción de <dimensión de futuro> en nuestro modo de entender la historia” (en: Granja 1994, p.128), entonces ese sentido debe ser el progreso moral. Eso le da a la fe histórica un sesgo utópico; mas no se trata aquí de proponer alguna militancia, sino de señalar sencillamente el proceso que es pensado para abrigar la *esperanza de futuro* (*Hoffnung der Zukunft*).

Lo único que se hace en este trabajo de tesis es apuntar tal posibilidad racional, la de *esperar*, conforme a la tercera pregunta de «Canon de la razón pura». Pero, como guarda conexión con la segunda (¿qué debo hacer?) hay que ir señalando también la única condición para esa esperanza: la acción virtuosa, que no necesariamente conecta con la felicidad del agente moral (no garantiza la dicha para una buena voluntad). Se puede concluir que lo único aceptable es hablar en términos de fe y de esperanza. Se sostiene que tal concepto no es el motivo de la acción virtuosa, sino el deber, por sí mismo; aunque se pueda *esperar* que el orden del universo sea racional.

Así, no se rechaza la posibilidad para conseguir la felicidad; por mérito, haciéndose digno de ella. Pero, juzgar el mérito de cada sujeto sería la potestad de un ser omnisciente, que tenga la capacidad para conocerlo todo. Incluso para penetrar en su

interioridad. Recuérdese lo planteado por Leibniz, que para Dios todos los juicios son analíticos (*vid. supra* 1.1.1.). Esa capacidad para saberlo todo, pero absolutamente todo, por meros conceptos, que permitiría juzgar *a priori* lo que cada cosa es, al explicitarla en juicios analíticos, sería propia del *intuitus originarius* y tiene repercusiones teóricas; pero también morales. En la filosofía de Kant le da sentido al concepto moral de Dios y a su postulado práctico, porque este ente puede saber no sólo lo que cada sujeto hace —el ojo que todo lo ve—, sino las motivaciones verdaderas de esas acciones. O sea, sólo un dios omnisciente podría saber si cada sujeto, en cuya consciencia ningún otro podría penetrar, actúa por deber o sólo conforme al deber, de acuerdo con la distinción kantiana de los motivos de la acción.

Entre los poderes de Dios, según su concepto moral, estaría el de la justicia, para ajustar cuentas con los agentes morales. Hay que pensar en un formidable poder para armonizar los dos conceptos que entran en la pugna del bien supremo, la felicidad y el deber. Ese sería el poder de coordinar al universo mismo, el mundo, la totalidad. Sólo ese tipo de dios haría que coincidan las leyes naturales, para la realización de la felicidad, con las leyes que, sin embargo y por sí mismas, deben regir la conducta moral.

Se infiere que hay otro problema metafísico, suscitado por la temática aquí abordada, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Se trata del carácter probatorio de la teodicea y si es, o no, posible incluirla en el sistema racional. Sin embargo, hay que cuidarse de no darle prioridad tomándola erróneamente como fundamento de las costumbres porque así mismo ésta daría paso a una suerte de contrainversión kantiana al poner nuevamente en el centro un orden objetivo del universo, y el afán de conocerlo tal como sería en sí, con Dios como su eje y éste, a la vez, como centro o fundamento del sistema. Por ello Kant resulta coherente al elegir el caso de Job para analizar las relaciones entre la virtud y la fe, así como de la moral y la religión porque “no apoyaba su moralidad sobre la fe, sino la fe sobre la moralidad” (*T*, 47).

Lo primero, que Job sea virtuoso, es atribuible por la sinceridad de su corazón, pues a diferencia de sus amigos, que hablaban como si temieran que Dios se diera cuenta de que dicen algo contra Él, no era adulator, sino sincero en sus dudas sobre la justicia,

y de ellas surgía lo segundo, la fe de Job. La fe que surge de la duda es más pura que la que se pudiese dar por juramento o confesión forzada. Es preferible la sincera duda a la adulación. Kant cree que esta clase de fe es la que instituye a las religiones; mas no los rituales ni la solicitud de favores de la divinidad, como sobornándola, sino la vida buena.

El de Kant es un pensamiento metafísico; pero orientado por la *praxis*, o sea, la práctica o la acción. Por eso propone también pensar al bien supremo como originario como un ente, porque se le necesita subjetivamente como instancia metafísica para que medie entre las leyes de la naturaleza y las morales, y para que pueda impartir justicia. Esto es, para que el agente moral no sea tratado injustamente. Piensa en esa instancia que procure felicidad a quien sea digno de ella. Supone, especulativamente; pero propone prácticamente un Dios a la manera del teísmo, como si fuera una persona santa, buena y justa. Acaso falta decir: cálida y amorosa para que la postulación sea inmejorable. ¿Qué significa que la postulación de ese dios sea la mejor? Para responder conviene recordar que se trata de la teodicea. Tras pasar por el tamiz de la crítica, se postula o se supone prácticamente es un concepto moral para el mejor de los dioses posibles. Lo mejor significa que es lo más composable con el bien supremo, y que en vez de un sentimiento como el amor lo que propone Kant es el cumplimiento del deber. Si el amor ha de tener sitio en su filosofía, será en cuanto lo que debe venerarse es la ley moral, por sí misma, de acuerdo con la última tesis de este trabajo (*d*). La autonomía moral es incólume, no depende de la creencia de que el alma sea inmortal o que Dios exista.

4.4. Libertad, el postulado más fuerte

En este trabajo de tesis se ha propuesto que dos de los temas de la metafísica especial, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, solamente son artículos de fe, porque Kant dice que la otra idea de esta metafísica, que es la libertad, no sólo tiene *posibilidad*, sino *realidad*. En la *Crítica de la razón práctica*, se puede leer que “de todo lo

inteligible no hay para nosotros nada más que tenga realidad sino la libertad” (*KpV*, 71).⁹¹

Al revisar la crítica kantiana de la metafísica especulativa se dijo que la libertad no es un concepto que se obtenga por abstracción, es decir que no se extrae de la experiencia o de la realidad fenoménica. Pero ella incide en la realidad misma, en el ámbito fenoménico pues, como se dijo antes (*vid. supra* 1.2.), el ser racional finito tiene la facultad de iniciar cadenas causales.

No se conoce, pues, la libertad en sí misma; pero se puede conocer algo de ella. Si se pueden iniciar nuevas cadenas causales, entonces la libertad puede incidir en lo que sucede (filosofía teórica). Pero hay que verlo en clave de lo que debe suceder (filosofía moral) y relacionada con la agencia práctica; aunque, en su calidad de idea de la razón pura, siga sin ser conocida en sí, sólo mediante la ley moral, como se explicita en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Para destacar el enorme potencial, incluso la fuerza, de la razón práctica, más que de conocer objetos de la naturaleza, se trata de realizar toda acción; pero para que sea considerada acción moral debe hacerlo en conformidad con la ley fundamental de la razón pura práctica. Por esto se pide el reconocimiento de los postulados prácticos, para que los elementos débiles, en el marco de la razón teórica (como meras analogías metafísicas), cobren cierta fortaleza en el de la razón práctica. Pero enfatizando que dependen de la ley moral y de la libertad.

⁹¹ Kant ubica la fe como convicción subjetiva (*vid. Supra* 2.) y Fichte recalca en la moral como una forma de saber absoluto. Es decir, lleva hasta sus últimas consecuencias la primacía de la razón práctica sobre la especulativa. Lo cual no significa que la fe moral sea el principio motor de la conducta, en congruencia con la fundamentación kantiana de la metafísica de las costumbres, sino que es en esa fe donde transparente la conciencia filosófica, “según el tipo de hombre que se es”. Así, Fichte potencia el tercer postulado de la razón pura práctica, la libertad. En otras palabras, para Fichte la libertad es el principio metafísico que da al hombre el conocimiento de su ser nouménico, en el sentido moral con que interpreta la cosa en sí, de lo suprasensible. Dicho por él: “Yo me conozco libre de toda influencia del mundo sensible, absolutamente activo en mí mismo y por mí mismo” (*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1,5.). Este concepto del en sí es positivo, incluso es indubitable, porque el sujeto moral no puede dudar de la libertad, sin que al mismo tiempo renuncie a su propio ser, considera Fichte. Sobre esto tiene base la dignidad humana.

Al iniciar este capítulo se dijo que la razón práctica necesita de la libertad como condición de posibilidad de la ley moral. Es la condición necesaria de esa ley así como de la autonomía moral. A su vez, la ley moral permite atisbar a la libertad como un principio dotado de realidad. Es la piedra de escándalo; pero para el mero empirismo. La autonomía moral tiene, pues, su fundamento en la nomotética de la libertad. Es decir, en el estrecho vínculo entre ley y libertad. Al no depender de condiciones diferentes a ella, la ley moral es incondicionada, lo bueno sin condición alguna, lo que se debe obedecer por sí mismo. Por eso se postula la libertad como *algo* real. Aun más, es *necesaria*, en tanto que es el fundamento de la acción racional.

La idea de universalidad requiere de un fin que sea formal, que no especifique un contenido y que, por ende, no prescriba una acción determinada o una máxima material, si es que se quiere cumplir con los caracteres *a priori* de universalidad y necesidad, para que pueda ser una verdadera ley. Se trata de una ley práctica. Es propiamente una legalidad, sí, pero no de la naturaleza (*vid. supra* 4.1.1.) —concebida como un mecanismo causalmente determinado—, sino de la libertad, que es privilegiada en el sistema de la razón pura porque obtiene realidad objetiva; pero mediante la ley de la razón pura práctica. En palabras de Kant:

El concepto de libertad, en cuanto su realidad haya quedado demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, es la *piedra angular* de toda la construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los demás conceptos (de Dios e inmortalidad) los cuales como meras ideas permanecían sin apoyo en la razón especulativa, se unen ahora al concepto de libertad y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva (*KpV*, 4).⁹²

Esta cita señala una estrategia de Kant para dar lugar en el sistema a las ideas de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, vinculándolas de nuevo a la idea de lo incondicionado; pero por otra vía, en otro uso de la razón que no es el especulativo, sino el práctico y formando los postulados prácticos, de los cuales depende el bien supremo.

⁹² “Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun der Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus, und, alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als bloße Ideen, in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an und belommen mit ihm un durch ihn und objective Realität, d.I, die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen”.

La exigencia racional teórica de lo incondicionado, de un fundamento que subyazca a la productividad natural, no solamente es especulativa sino práctica, con base en la legalidad moral como eso, lo incondicionado. Así se asume en este trabajo de tesis, así como el señalamiento de lo que se logra: que la libertad sea un postulado fuerte, “en la medida en que su realidad queda demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica” (*KpV*, 4).

La libertad es el postulado más fuerte, en comparación con los otros dos postulados prácticos, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, porque mientras aquellos son condiciones solamente del bien supremo, la libertad es una de las condiciones de posibilidad de todos los objetos que forman todo un campo de aplicación de principios racionales, la metafísica de las acciones que sean atribuibles a una persona o *personalidad*, el agente práctico, que es un ser imputable, responsable de sus actos. En pocas palabras, la creencia en aquellas condiciones del bien supremo no anula la responsabilidad moral. Kant lo dice en pocas palabras, la libertad es el principio *a priori* de la ley moral.

No obstante el concepto de libertad es reconocible como el culmen o la *pedra angular* (*Schlußstein*) del sistema de la razón pura, se puede cuestionar a Kant: ¿logra transferir la consistencia y realidad objetiva de tal postulado (*con él y por él*) hacia los otros dos, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma?

Se responde que sí. Pero más que transferir la fuerza de la libertad, lo que plantea Kant es que cada postulado, que es una suposición teórica pero vista desde la perspectiva práctica, dependa de la ley moral, que es lo bueno incondicionadamente. Obtienen realidad práctica en tanto que dependen de una metafísica que no es meramente especulativa. La inmortalidad del alma y la existencia de Dios son propuestas por la razón especulativa; pero son apoyadas por la razón en su uso práctico. Siguen siendo parte de la metafísica pero de las costumbres, erigida sobre esa piedra angular, la libertad.

Los departamentos de esta edificación dependen de ese fundamento y no al revés, de manera que no amenazan con derrumbar al sistema racional. Esa cimentación racional, recuérdese siempre, no es exclusivamente racionalista en sentido

epistemológico. Kant es coherente con la crítica a la razón pura especulativa (*vid. supra* 1.1.) al rebajar el pretendido saber de lo suprasensible. A cambio, se desarrolla una metafísica de la razón ligada a la voluntad, o sea, una razón pura práctica, recordando la caracterización kantiana de la fe como confianza y como la representación de un futuro.

Pero con ello parece que Kant da un paso cuestionable, porque va desde las condiciones de la posibilidad de objetos de la voluntad en general a considerar un fin último de la voluntad y, todavía más problemático, un fin de la historia.⁹³ Habría otro tipo de fe que sería histórica, aunque no se refiera sólo al pasado, sino al futuro. Pero esa visión de futuro ¿será planteada a la manera de un destino de la humanidad?; ¿destino y libertad son compatibles? Habría que ver si hay algo así como un fin último de la historia; pero desborda la temática de la presente investigación.

Conclusión del capítulo IV

En este capítulo se subrayó que la virtud, entendida como el cumplimiento de la ley moral por ella misma, es un bien superior, comparado con la felicidad. Pero, también se dijo que Kant no desecha completamente esta última, porque es un componente del bien supremo, entendido como el bien completo o *perfectissimum*, empero, sin confundirlo con el bien que es fundamento de la moral, el cual indudablemente es la virtud y tiene como principio la buena voluntad. El problema fue que la persecución de la felicidad parece incompatible con el desinterés y el carácter auto-determinante de la razón pura práctica. No debe hacerse una coalición acrítica de principios morales que son heterogéneos como felicidad y virtud.

⁹³ Quizá esta pregunta se conteste con otras formulaciones del imperativo categórico, como la *elpidológica* de Aramayo. Consiste en conducirse como si de nuestras acciones dependiera en futuro de la humanidad. “Obra como si todo dependiera de tu buen hacer (o dejar de hacer), confiando al mismo tiempo en que alguna otra instancia distinta de la causalidad y el ciego azar (esto es, la naturaleza, un dios providencial o el destino), y que cuenta con capacidad para ello, administrará consecuentemente tus bienintencionados esfuerzos y culminará tus afanes morales” (Aramayo 1992, p. 136). El término que usa Aramayo, *elpido*, significa que se espera algo, y (al igual que el nombre propio de *Elpidio*) viene del griego *ελπιχ*, *elpij* es *esperar*. Aramayo ya no se refiere al objeto como lo *dado*, sino como lo *esperado*, y su explicación ya no es mecanicista, sino teleológica, para ser más preciso, implica toda una teleología de la historia.

También se mencionó un intento de hacer una deducción trascendental del bien supremo; pero que no resulta satisfactoria, pues ese bien no tiene necesidad objetiva, solamente subjetiva. Lo cual significa que si la voluntad se rige por el imperativo categórico, puede aspirar al bien completo, y que el agente moral puede tener fe en un ser supremo que tenga el poder de impartir justicia

Se destacó a la libertad porque es el postulado más fuerte, porque es objetivamente necesaria como fundamento metafísico de las costumbres. Con base en ella, Kant transfiere a los objetos problemáticos de la metafísica especial una realidad práctica, manejándolos como otros dos postulados. Son consecuentes con la filosofía teórica y la moral. En la teórica, porque postularlos no es conocerlos. En la segunda, porque no son sus condiciones, sino del bien supremo. Son aceptables para una praxis racional. Se puso énfasis en que dependen de la legalidad práctica. Así pues, se entiende que Kant no hace una moral teológica, sino una teología moral. Esto significa que, en el marco de la filosofía moral, se acepta la hipótesis racional de un dios cuya mirada sea capaz de penetrar en las motivaciones más íntimas del sujeto, para juzgar del mérito de cada uno. Digamos que, de esta manera, el Dios pensado por Kant tiene el poder para ajustar las cuentas, sobre qué hizo el agente moral con su libertad.

También se postula la inmortalidad del alma para pensar coherentemente en el esfuerzo de la santidad, o sea del deber directo de perfeccionarse moralmente, y para, así, ser digno de la felicidad, que sólo es un deber indirecto y no contradice el desinterés que caracteriza a la acción virtuosa. No se trata, pues, de saber que haya una vida de ultratumba, sino de *fe*, porque tales objetos no se pueden probar; por eso se *postulan*, que no es meramente *suponer*, sino es una *exigencia* de la razón pura, pero en su uso práctico

Lo primero que se hizo aquí fue enfatizar el rechazo kantiano de la metafísica especial debido a todas las restricciones de lo que se puede conocer, y con el propósito de destacar cuán problemáticas son las proposiciones de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. No son objetos del conocimiento porque no se someten a las formas puras del entendimiento y la sensibilidad, que constituyen todo objeto. Todavía más, hay que enfatizar que violan las leyes de la objetivación misma. Si el alma (entendida en la psicología racional como un ser pensante) no es un objeto en este sentido (sentido fuerte: *Objekt*), entonces ¿cómo llegar al conocimiento de que permanezca sin cuerpo? Es una proposición que viola los *límites del sentido*, como dice Strawson, porque carece de significado; pero solamente en su significatividad empírica. Se reconoció que lo planteado por este intérprete es correcto en cuanto no se puede precisar una experiencia en la que se aplique el concepto puro del entendimiento, que en este juicio es el de *substancia*, para determinar la permanencia en el tiempo.

Sin embargo, también se subrayó que Kant sólo rechaza parcialmente la *metaphysica specialis* porque somete la psicología racional a un método escéptico; pero sin limitarse al mero escepticismo, de manera que un tema como ese, propuesto por la mera especulación, es cuestionable por el racionalismo crítico; pero no es expulsado del sistema filosófico (específicamente, el kantiano) que ofrece una explicación vigente de la ilusión dialéctica y acepta que es inherente a la razón pura. La idea del alma pertenece a la razón pura especulativa, que se inquieta con ella, a diferencia del entendimiento que debe satisfacerse en la determinación de los fenómenos. La determinación consiste en subsumir a concepto lo que sea dado a la sensibilidad.

Así hay que destacar una ventaja que ofrece la teoría kantiana del esquematismo para la determinación de los fenómenos, pues todo aquello que sea dado a la sensibilidad puede también subsumirse en alguno de los conceptos del entendimiento. La subsunción misma es lo que constituye la objetivación y lo que conforma la experiencia. En cambio, la metafísica especial no da objetos de la experiencia, sino conceptos; pero esos conceptos son de la razón pura especulativa. Están más lejos de la realidad fenoménica que los conceptos puros del entendimiento pues no es posible su exhibición en concreto; pero son conceptos heurísticos porque la estimulan para que busque explicaciones cada

vez más completas y unidades o síntesis conceptuales cada vez más comprensivas. La excitan en el movimiento del pensar puro, en el pro-silogismo que es tender hacia la unidad buscando la condición universal del juicio teórico hasta llegar a la idea de lo incondicionado. Por ello tiene sentido la segunda idea, la de Dios, que se abordó específicamente desde otro concepto puro del entendimiento, el de causa. Dios es concebible como causa del mundo y que sea in-causada ella misma. Pero, tampoco se puede conocer teóricamente.

Kant rechaza tres pruebas de la existencia de Dios, que son la cosmológica, la físico-teológica y la ontológica. Con la prueba cosmológica se piensa que todos los seres del universo son contingentes, a diferencia de Dios, entendido como *ens realissimum* o Ser Supremo. Lo contingente supone lo necesario, si lo contingente existe, entonces lo necesario existe. La prueba físico teológica se basa en la observación de la naturaleza pensándola como un sistema de fines, que sólo pueden ser planeados por una inteligencia, Dios, la inteligencia suprema. A diferencia de las dos primeras pruebas, la tercera (la prueba ontológica) no tiene base empírica alguna, pues tanto la cosmológica como la físico-teológica se basan en la observación de la naturaleza y ascienden hacia la especulación al pensar en su orden y su posible finalidad.

El racionalismo dogmático (como el de Descartes y Leibniz) considera que una de las perfecciones de Dios es la existencia porque es el ser supremo. Deduce su realidad a partir de su posibilidad. Quiere, pues, probar su existencia diciendo que sería contradictorio que no existiera.

La prueba ontológica es propia de la razón pura especulativa porque procede sólo por conceptos, como los de perfección y de ser supremo; pero toma la existencia como un concepto. Tampoco esta prueba es aceptable. ¿Por qué rechazarla, si es lógicamente defendible? Porque el ser no es un concepto. Es decir, no es un predicado real, de cosa alguna. El ser no es un concepto que se añada a otro concepto; aunque se pretenda que el concepto de Dios es especial porque sólo en Él se dan la esencia y la existencia al unísono (es decir, analíticamente); aunque se le atribuya el ser por vía de su perfección, se trata de la posibilidad meramente lógica. Los juicios sobre la existencia son todos sintéticos; pero se cuestionó si, acaso, esa síntesis puede ser *a priori*. Es por ello que un

primer acercamiento a la idea de lo incondicionado permitió comprender que lo único que podemos juzgar, analíticamente, sobre este concepto es que haya una condición; pero no que, efectivamente, el incondicionado sea dado al final de una cadena de condiciones y condicionados. De acuerdo con el marco teórico que aporta la primera *Crítica* el juicio sobre la existencia de lo incondicionado tendría que ser sintético; pero se concluyó que esa síntesis no puede ser *a priori*. No basta con que los juicios estén libres de contradicción. La regla de contradicción es condición necesaria pero no suficiente para conocer la existencia de un objeto.

Se habló de la posibilidad de, si no conocer, cuando menos pensar a Dios como causa del mundo mediante un primer recurso que se analiza en *Prolegómenos*: la analogía. Así como un relojero es causa del reloj, Dios es causa del mundo. Pero hay que reconocer que esta analogía no sirve para determinar su objeto teóricamente. La idea de un causante del mundo, cual si fuera un artífice, únicamente señala la semejanza entre relaciones causales. No tiene la fuerza suficiente para convencer sobre la existencia de esa causa eficiente. Kant abre tal posibilidad para la metafísica, de que la cosa en sí no se pueda conocer pero se la pueda pensar. Debe dejarse en claro que el mero pensamiento corre el riesgo de extraviarse dialécticamente. Si bien se puede pensar que el mundo tiene una causa inteligente, le hace falta la validez objetiva, así como la realidad objetiva. Es decir, no es objeto porque esa causa del mundo no pertenece a la experiencia posible, no es efectivamente dada a las formas puras del espacio y del tiempo.

Se hizo un segundo acercamiento a la idea de lo incondicionado; pero en otro marco para confirmar una idea central de la filosofía moral: que la buena voluntad es incondicionada, o irrestricta, y que ese carácter es claramente compatible con la ley moral y la virtud. Por ello se apoyaron los argumentos kantianos que sostienen a la virtud como un bien superior, comparada con la felicidad.

En efecto, sí que hubo un problema por no desechar completamente los afanes de la felicidad, porque es un componente del bien supremo; pero entendido como el bien completo. El problema fue que ella parece incompatible con el carácter auto-determinante de la razón pura práctica y no debe hacerse una coalición acrítica de

principios morales que son heterogéneos. Por ello se refutó a Curtis Bowman en su tentativa de hacer una deducción trascendental del bien supremo que incluye, no sin tensiones, a la felicidad para formar un objeto que es necesario. Pero, ¿qué significa que el bien supremo sea un objeto necesario de la voluntad?

La investigación da el siguiente resultado: el bien supremo como *objeto necesario* no lo es porque su necesidad sea objetiva, sino meramente subjetiva. ¿Qué significa que la necesidad sea subjetiva? Primeramente reiteremos que no se puede probar, que no es objetivamente necesario; pero se puede pensar en su compleción racional. La inmortalidad del alma y la existencia de Dios son condiciones; pero no lo son de la autonomía moral (tal ha sido el meollo del problema, todavía en la actualidad), sino del bien supremo, solamente. En cambio, la ley moral sí tiene necesidad objetiva porque su vigencia es incondicionada, *a priori*. Sin embargo, se dijo que el hombre puede hacerse digno de la felicidad, lo cual no es inconsecuente con el deber.

La refutación que se hizo de Bowman sirve para hacer una propuesta en la actividad crítica: nunca ceder a la tentación de deducir trascendentalmente temas que se hayan reconocido como *trascendentes*, en la acepción de *metafísica especulativa*. Tal es el caso de la idea de Dios, como bien supremo originario, porque no es deducible trascendentalmente. En pocas palabras, tampoco el bien supremo prueba su existencia. Si la felicidad no es un deber directo y si el bien supremo carece de necesidad objetiva, entonces hay que remitirlo también a la interpretación aquí propuesta, que sólo cabe lo siguiente: 1.- la fe racional. 2.- La esperanza.

1.- La fe racional. Se precisaron las dos partes del término compuesto: es fe porque su fundamento es subjetivamente suficiente y es objetivamente insuficiente. Es racional porque no depende de la revelación, ni de una tradición religiosa, como ocurre con la fe estatutaria o erudita, sino de la razón pura y sus exigencias. Aquí entra otra parte de la respuesta de lo que es la necesidad subjetiva, pues más que pensarla —pues en el pensamiento cabe la posibilidad, no la necesidad— se la exige. La exigencia de la razón se puede considerar de acuerdo con dos usos, el especulativo y el práctico, por eso es pertinente la explicitación de la fe racional, en dos tipos principales, como fe doctrinal y como fe moral.

La idea de Dios como la causa del mundo sólo es aceptable como una necesidad subjetiva o una *exigencia* racional. ¿Qué significa la exigencia racional en el uso teórico? Que la cadena de causas y efectos se dirija —en este sentido del *sentido*, de una progresiva elevación especulativa— hacia la unidad de la razón. Si bien carece de significado empírico, porque en este caso la causa del mundo no puede ser exhibida en concreto, no por ello carece de sentido, el de la totalidad inherente a la idea de mundo. ¿Qué se logra con ello? No más —y no menos— que un acuerdo del entendimiento puro consigo mismo.

Desde el uso especulativo de la razón, la fe comparte algo con el saber. Eso que comparten es la forma de juzgar propia de la suficiencia subjetiva, cuando se dice *yo creo* que el alma es inmortal y que Dios existe es fe doctrinal y se justifican las relaciones sistemáticas entre las creencias, que son perfectamente racionales; pero como exigencias de la razón meramente especulativa. Empero, tienen el problema de que lo que se ofrezca como pruebas resulta meramente discursivo, porque proceden por puros conceptos y pueden provocar credulidades que se tengan por verdades o por saberes teóricos. La creencia o fe doctrinal puede caer en la ilusión dialéctica si la *suficiencia* subjetiva se tiene por objetiva.

La fe moral, en cambio, está referida a las condiciones sin las cuales no es posible pensar ese fin de la razón pura práctica que es el bien supremo, recordando que la inmortalidad del alma y la existencia de Dios son tales condiciones. Se sostuvo la tesis de que solamente la fe racional es compatible con la humildad epistémica y la autonomía moral. Por ello sigue destacando el problema de si, acaso, el criticismo kantiano es coherente al incluir esas ideas en el sistema racional. ¿Para qué abordar el problema de la coherencia?; ¿de qué sirve encontrarlo como coherente (de acuerdo con nuestra tesis *d*)? Sirve para saber si cumple o no con la sistematicidad. ¿Para qué confirmar la sistematicidad? Para saber si logra la concatenación de las ideas de la razón pura, cohesionarlas de tal manera que no se aparten un ápice de las tesis restrictivas para el saber. Por usar la misma metáfora que se le cuestionó a José Manuel Panea, el problema de la coherencia indica si se producen o no grietas en la arquitectura conceptual.

Kant suspende el saber y le da un lugar a la fe para dar el tratamiento crítico los temas de la metafísica especial y que ocupen un lugar en esa arquitectura conceptual. Por eso se insistió en las dos dificultades sistemáticas: que no sean objetos de conocimiento, ni se les necesite para conocer objetos, y que pueden provocar heteronomía. Para lo primero, se propuso que la fe racional es lo único coherente con la tesis kantiana de la humildad. Para lo segundo, que es la única manera de no afectar la autonomía moral, para que la ley moral se cumpla por mor de la ley misma.

Es defendible nuestra tesis de que la autonomía moral queda incólume, sana e intacta, a pesar de que el sistema racional mantenga esos temas. Si se objeta la relevancia de esta última tesis, entonces hay que responder ¿por qué las interpretaciones que señalan *incoherencias* o *inconsecuencias* lo hacen preocupándose por la autonomía moral?; ¿por qué hablan también, y al mismo tiempo, de la fe racional? Ese es el problema de conocer al uso práctico de la razón sólo de nombre, como dice Kant. Una cosa es la conocida, otra es la realizada (por la *praxis* racional).

Lo mismo pasa con la fe racional, sólo la han conocido *de nombre*. Algunos intérpretes, como Fermín Gachamá, llegan a mencionarla en sus revisiones de la filosofía moral; pero no se percatan de que eso es lo que da consistencia a las ideas de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios en el sistema racional, darle lugar a la fe. Así, la autonomía moral se mantiene en pie y, con ella, la responsabilidad del agente. No hay inconsistencia de la moral kantiana, a condición de que la acción virtuosa no dependa del bien supremo. La inmortalidad del alma y la existencia de Dios no son, pues, condiciones de la moral, sino de ese objeto de una voluntad regida por leyes prácticas.

Se puntualizó que el saber suspendido no es el conocimiento de los fenómenos, sino el supuesto saber de lo suprasensible. Se dijo que, de esta manera, Kant evita el determinismo mecanicista, que propicia un error, no sólo negar un sitio a alma y Dios, sino de negar incluso la libertad. Esa negación es inaceptable. Se pretende hacer mediante las determinaciones teóricas exhaustivas, como ocurre en el ejemplo del Marqués de La Place y su hipotético demonio que lo conozca todo; pero mecánicamente. Por ello había que subrayar en el ámbito moral un inconveniente de este determinismo y

de alguna demostración teórica de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, pues ¿de qué manera pondrían en riesgo la autonomía moral?

Sólo si fuesen demostraciones teóricas; pero no como artículos de fe, porque de ser demostrables teóricamente, y si la ley moral dependiera de esas demostraciones, entonces, no se acataría la ley moral por *mor* de la ley misma sino por el temor al castigo o por expectativas de lograr la felicidad, en lo cual tiene razón Faviola Rivera, porque eso sí que daría como resultado la heteronomía. Si el bien supremo derivado tuviese necesidad objetiva, entonces también se podría deducir trascendentalmente el bien supremo originario, es decir, la existencia de ese ente especial al que llamamos Dios. Lo incoherente sería deducirla así, pues contradice tanto a la humildad epistémica como a la autonomía moral. Por eso se suspende el saber, de lo suprasensible, por eso hay que darle lugar a la fe.

Se sostiene la imposibilidad de juzgar sintéticamente y *a priori* sobre el bien supremo. No tiene una existencia necesaria. Tampoco puede decirse que la creencia sea un deber, ni en el bien supremo originario, ni en el bien supremo derivado, entendido como perfectísimo. Pero, entonces hay un problema de carácter aporético al que orilla esta parte de las conclusiones: ¿tiene sentido una fe que no pueda encontrar y demostrar la verdad? Esta cuestión provoca perplejidad si se toma en cuenta la posible progresión desde la fe al saber cuando un tener por verdadero sea objetivamente suficiente como en la determinación de los fenómenos, y como sucede en la fe histórica porque puede apoyarse en documentos y vestigios arqueológicos. Pero sí tiene sentido la sola creencia en lo suprasensible; no porque pueda llegar a conocimiento, tampoco porque Kant pretendiera —que no lo pretende— dar alguna tesis sustantiva de ese ámbito (porque la cosa en sí es un concepto límite), sino porque de esa manera se destaca la dignidad moral. La virtud debe bastar, no depende de premios ni de castigos.

Por otro lado, la virtud o intención moral ¿ha de menoscabar la idea de Dios? No, porque se puede creer en Él con la fuerza de la convicción, ¿cómo? Apelando al uso polémico de la razón; pero hay que decir, explícitamente, que se trata sólo de fe racional. El creyente puede apelar al *non liquet*, que no afecta al racionalismo crítico pues el término jurídico se emplea cuando el juez no puede dar por cerrado un caso. En este

caso, el juez es la razón, y el creyente teísta no debe temer que el creyente negativo, el ateo, pueda vencerlo en la palestra. Pero, a condición de que no se pretenda que la fe moral pase por un saber y a pesar de que sea muy alta la apuesta. En temas suprasensibles la diferencia entre la fe racional y el saber no puede ser subsanado con el más alto grado de la convicción, aunque sea muy intensa se queda en creencia.

2.- La esperanza. Kant formula la tercera pregunta del «Canon de la razón pura» de la siguiente manera: “¿qué me es permitido esperar”. Es una cuestión teórica y práctica a la vez, porque la razón teórica la propone; mas no puede contestarla. Tampoco puede hacerlo la razón práctica sola; porque el agente moral puede responder por sus actos, es decir, por la determinación de su voluntad; mas no por las consecuencias de acatar la ley práctica. Esas consecuencias serán manifiestas en el mundo más allá de su control, en el ámbito de los fenómenos. La pregunta por aquello que nos sea dado esperar introduce la perspectiva de futuro, de lo que pueda ocurrir, especialmente en torno a la consecución de la felicidad. Si bien está en el poder del ser racional finitarse la ley moral, no lo están sus resultados. Entonces, ¿a qué puede recurrir la voluntad determinada por la ley moral?; ¿de qué sirve la segunda parte de nuestra última tesis (*d*), de que la autonomía moral resulta incólume (que no depende de la inmortalidad del alma ni de la existencia de Dios)?

En esta investigación, que llega su fin, la tesis sirve para destacar los recursos y métodos que aporta la filosofía kantiana. A su vez, esos recursos sirven para que el pensamiento rebase la experiencia posible sin apartarse, tampoco, de la autonomía moral. Así como las analogías metafísicas (que, como se dijo ya, tampoco se apartan de las restricciones epistémicas) los otros recursos que son los postulados prácticos son compatibles con la auto-legislación moral. Pero mientras las analogías metafísicas son débiles al pertenecer a la razón especulativa, los postulados adquieren cierta fuerza, la de la ley moral.

Aquí se empleó el término *recurso* tanto en el sentido general como en el judicial. En el coloquial, es acudir a algo, echar mano de algún medio. En el uso jurídico, es impugnar cuando no haya resolución en firme y volver a cursar el proceso. No es firme o definitivo el fallo primero, que parece rechazar a la psicología racional y

la teología racional, porque el rechazo de Kant sólo es como ciencias determinantes de objetos, todo ello de acuerdo con la crítica de la ilusión dialéctica.

Ya que no se puede hacer determinación teórica de Dios, la investigación llevó a cuestionar a Kant, porque él mismo parecía ocasionar las interpretaciones que lo juzgan como incoherente en el momento de que propone una de las determinaciones más notables sobre el concepto de Dios. Pero no es una incoherencia, porque no hace un uso trascendente de las categorías del entendimiento. Lo que propone no es un concepto teórico de Dios, sino moral: que sea justo, santo y bueno.

Resaltemos ese otro recurso de Kant, los postulados de la razón pura práctica. Para ello, formulemos la siguiente pregunta que contradiga su concepto de Dios: ¿por qué no habrían de ser muchos e injustos los dioses? Esta cuestión puede ser falaz, en cuanto es una *pregunta compleja* pues en verdad son dos preguntas que provocan la confusión y, críticamente, debe evitarse. En ella se mezclan los dos usos de la razón, el teórico y el práctico.

Si se quisiera responder a la primera parte de esta pregunta, en la determinación de *cantidad* (¿cuál es la verdadera religión, es monoteísta o politeísta?), se violarían las restricciones cognoscitivas, tanto la tesis de la humildad como el principio de significatividad. Pero, la segunda parte de la pregunta compleja no es teórica, sino práctica. Hay que enfatizar el adjetivo de tal concepto de la divinidad: moral. Si no se puede conocer a Dios, se le puede, en cambio, postular; pero prácticamente.

El dios que Kant supone o propone prácticamente es justo. Su mirada penetra en las motivaciones más íntimas del sujeto, para juzgar del mérito de cada uno y ajustar las cuentas, de qué hizo el agente práctico en el ejercicio de la libertad. La sabiduría de Dios no es meramente técnica (como la del demonio de La Place), no basta con pensarlo como un ente que conozca todo, o que sea hábil para producir cosas, es decir, que haya un orden físico del universo; sino que es propuesto por Kant como una sabiduría moral. El otro postulado, de la inmortalidad del alma, responde al deber directo de perfeccionarse moralmente para ser digno de la felicidad. Bajo la idea de justicia, se trata nuevamente del problema de la consecución del bien completo, en conexión con el tercer postulado de la razón pura práctica, de la libertad.

El tercero resulta diferente: es el postulado más fuerte, porque es objetivamente necesario como condición de la metafísica de las costumbres. Los objetos problemáticos de la metafísica especial cobran fuerza manejándolos como postulados; pero en dependencia de la libertad misma y de la ley moral. Es un error plantear esa dependencia en sentido contrario. Cuidémonos de no salir de la inmanencia de la razón pura práctica, pues lo que postula la razón no le es extraño, son sus intereses, cuestiones a las que se ve destinada, sin que pueda eludirlas ni responderlas. Si bien las ideas de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma son propuestas por la razón en su uso especulativo, son defendibles por la razón en su uso práctico.

El problema de que, acaso, no haya relación conceptual entre la virtud y la felicidad, ni siquiera en la proporcionalidad del merecimiento o la dignidad de ser feliz —que es como se resuelve finalmente la relación sintética, como causalidad— suscitó otro tema metafísico. Se trata de la teodicea y su posible inclusión en el sistema racional, de la mano de los temas de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Aquí es donde claramente tiene lugar la esperanza, pero había que aclarar qué es lo que se espera en el marco de la filosofía escogida, la kantiana. ¿Esperar qué? ¿cuál es la exigencia relacionada con la pregunta del esperar? Que la voluntad regida por el imperativo categórico pueda aspirar al bien completo. Cabe, pues, la exigencia racional, pero práctica, de que la virtud traiga como consecuencia la felicidad. En pocas palabras: repugna a la razón que la virtud traiga a la infelicidad como consecuencia.

¿Es la filosofía kantiana la que debe entrar la teodicea? Antes al contrario, es una justificación de Dios la que debe hacerse compatible con el criticismo. Sería un error dar prioridad a la teodicea en el sistema filosófico, tomándola erróneamente como fundamento de la autonomía o como un departamento central del sistema, porque así mismo ésta daría paso a una suerte de contrarrevolución o contra-inversión copernicana, al poner nuevamente en el centro un orden objetivo del universo y el afán de conocer ese orden tal como sería en sí, con Dios como su eje y éste, a la vez, como centro o fundamento del sistema filosófico. Gómez Caffarena tiene razón al señalar que la propuesta de Kant es un fundamento racional-moral para la filosofía de la religión. No es para apuntalar una moral teológica, sino para erigir una teología moral. Por ello es

finalmente justificable que haya abordado un texto bíblico, *Job*, para su argumentación sobre el tema de la teodicea, de las relaciones que plantea entre la virtud, la religión y la felicidad o el goce de la vida.

Job se encuentra en una situación infeliz. Sus amigos entablan con él una discusión en la que Kant ve un antecedente de la teodicea. Los amigos asumen que el mal físico que padece este personaje es un castigo de Dios y juzgan que debió cometer alguna infracción; mas no pueden determinar cuál.

El personaje del relato declara que su consciencia está tranquila. Su mal físico no es el castigo por una mala acción, sino que se la atribuye a la voluntad de Dios. A diferencia de sus amigos —que hablan temerosos—, no es adulator sino sincero en el reclamo de justicia divina. Kant elige bien el personaje bíblico pues considera que su fe es más pura que la que se pudiera dar por juramento o confesión forzada. Más que pretender la penetración en la voluntad o los designios de Yahvé, ni los de Satán (quien dialoga con Él tras dar “una vuelta por la tierra” [*Job*, 1,6]), lo relevante es que Job no apoya la moralidad sobre la fe, sino la fe sobre la moralidad. Nosotros, cada vez que volvemos al relato, ¿pensamos que es digno de justicia?

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

Método de citación APA (American Psychiatric Association). Entre corchetes se indican las primeras ediciones y la datación antigua.

- KrV* Kant, I., 2009 [1781: A/ 1787: B], *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe, trad. Mario Caimi, México: FCE: UAM: UNAM, 734+CCCXLIV p.
- P* --2009[1783], *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, edición bilingüe, traducción comentarios y notas de Mario Caimi, Madrid: Istmo, 387 p.
- G* -- 1996 [1785], *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de José Mardomingo, Barcelona: Ariel, 84 p.
- KpV* -- 2005 [1788]. *Crítica de la razón práctica*, edición bilingüe, traducción de Dulce María Granja, México: FCE:UAM:UNAM, 504 p .
- R* -- 1981 [1793], *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción, notas y prólogo de Felipe Martínez Marzoa, Madrid: Alianza, segunda edición, 259 p.
- W* --[1786]. *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, traducción, prólogo y notas Carlos Correas, Buenos Aires: Leviatán, 71 p.
- TP* --1997 [1793], *Teoría y práctica [Über den Gemesprucht: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für der Praxis]*, Traducción de Juan Miguel Palacios et alter, Madrid: Tecnos, 68 p.
- JL* -- 2000 [1800] (1992, en The cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant). *Lógica Jasche*, trad. M.J. Vázquez Lobeiras, Madrid: Akal.
- T* --2001 [1791].*Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, Edición bilingüe, traducción e introducción de Rogelio Rovira, Madrid: Ediciones encuentro, 2001, 59 páginas.
- Tr* -- 1987 [1766], *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, trad. Pedro Chacón e Isidoro Guerra, Madrid: Alianza, 127 p.
- Ub* -- 20102 [1797], *Acerca de un pretendido derecho a mentir por filantropía*, traducción de Pedro Madrigal, Madrid: Tecnos.

SECUNDARIA

Allison, Henry.,1992,[1983], *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona: Anthropos-México: UAM.,527 p.

Beneth, J. , 1988 [1971], Locke, Berkeley, Hume temas centrales, traducción de José Antonio Roble, México: UNAM-Oxford University Press, 464 p.

Benitez, L., 1993, *El mundo en René Descartes*, México: UNAM, cuaderno 59, 162 p.

Cabrera, I. 1998, *El lado oscuro de Dios*, España: Paidós, 207 p.

Cappelletti, Á. J., 1994, *Cuatro filósofos de la Alta Edad Media*, Venezuela: Universidad de los Andes, 220 p.

Fraijó, Manuel (comp.), 1994, *Filosofía de la religión: Estudios y textos*, Madrid: Trotta, 774 p.

Friedman, M., 1992, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 368 pp.

--, 1999, *Dynamics of Reason*, California: CSLI-Stanford, 140p.

Gómez Caffarena, José, 2010, *Diez lecciones sobre Kant*, Madrid: Trotta, 120 p.

--2007, *El enigma y el misterio: una filosofía de la religión*, Madrid: Trotta, 700 p.

--1983, *El teísmo moral de Kant*, Madrid: Ediciones Cristiandad,

Granja, D. M., 2010, *Lecciones de Kant para hoy*. México: Anthropos-UAM Iztapalapa, 335 p..

--(editora), J. Murguena, Henry Allison et al., 1994, *De la Crítica a la filosofía de la religión: en el bicentenario de La religión en los límites de la razón*, México: UAM, Barcelona: Anthropos, 217 p.

Guyer, P., 2003, *Kant and the claims of Knowledge*, England: Cambridge University Press.

--2011, “Kantian Communities: The Realm of Ends, The Ethical Community, and the Highest Good”, en Payne, Charlton. & Thorpe, Lucas. (eds.) *Kant and the Concept of Community*, New York: U. Rochester, 322 p.

Hacking, I. 2014, *WHY IS THERE Philosophy of Mathematics at All?*, United Kingdom:Cambridge University Press, 281 p.

Heinrich, Dieter , “Die Deduktion des Sittengesetzes: Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants Grundlegung sur Metaphysik der Sitten”, en *Denken im Schatten des Nihilismus*, Eckart Foster (ed.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

--1989, "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the first *Critique*", en Kant's Transcendental Deductions, Eckart Foster (ed.), Stanford: Stanford University Press.

--1994, *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*. ed. Richard Velkeley, Cambridge: Harvard University Press.

Höffe, Otfried.1986, *Immanuel Kant*, Barcelona: Herder, 286 p.

Hoyos, L. Eugenio, 2001, *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Bogotá: Siglo del hombre/Universidad Nacional de Colombia, 369 p.

Langton, Rae Helen., 2001 [1998], *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford: Oxford University Press, 246 p.

Lazos, Efraín, 2014, *Disonancias de la Crítica: variaciones sobre cuatro temas kantianos*, -primera edición- México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 254 p.

--, 2007, "El yo trascendental kantiano: una defensa de la tesis de la abstracción", en Hoyos, L.E. & Duarte, G. (eds.), *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ Universidad de los Andes.

Leiva, Gustavo (editor), Dulce María Granja et al., 2008, *Filosofía de la acción*, México: UAM-Editorial síntesis, 713 p.

Margot, Jean Paul, 2004, *Estudios cartesianos*, México: I.I.F.-UNAM.

Muguerza, Javier, 1990, *Desde la perplejidad*, Madrid: FCE.

Odero, José Miguel, 1992, *La fe en Kant*, Pamplona: Universidad de Navarra.

Otto, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Aguilar, 2005, 224 p.

Pannenberg, Wolfhart, 2002, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, 2a ed., Salamanca: Ediciones Sígueme, 416 p.

Pasternak, R. Lawrence., 2014, *Kant on Religion Within the Boundaries of Mere Reason: An Interpretation and Defense*, New York: Routledge, 266 p.

Pippin, Robert B., 1982, *Kantian Theory of Form. An Essay on Critique of Pure Reason*, New Haven and London: Yale University Press, 247 p.

Platts, M., 1979, *Ways of Meaning*, London, 257 p..

Popkin H., Richard, 1983, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. Juan José Utrilla, México: FCE, 399 p.

Prichard, Harold Arthur, 1976, *Kant's Theory of Knowledge (The Philosophy of Immanuel Kant)*, USA: Garland Publishing, Inc. New York & London, 324 p.

Rivera Castro, F., 2014, *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*, México: UNAM-IIF, 328 p.

Rodríguez Aramayo, Roberto, 1992, *Crítica de la razón ucrónica*, prólogo de Javier Murguena, Madrid: Tecnos, 367 p.

Rovira, Rogelio, 1986, *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, Madrid: Encuentro.

Strawson, P. F., 1971 [1966], *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, traducción Carlos Thiebaut Louis-André, Madrid: Revista de Occidente, 360 p.

--, 1997 [1992], *Análisis y metafísica*, España: Paidós, Col. Pensamiento Contemporáneo, 51, 207 p.

Torrevejano, M, 1982, *Razón y metafísica en Kant*, Madrid: Narcea, 128 p.

Villacañas, J. L. 1985, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi (un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo moderno)*, Barcelona: Anthropos,

--, *La filosofía del idealismo alemán*, Madrid: síntesis, 2001.

Wiggins, D., 1989, *Needs, Values, Truth*, Oxford: Basil Blackwell, p. 147.

Williams, B., 1996 [1978], *Descartes, el proyecto de la investigación pura*, trad. Jesús Antonio Coll Marmol, Madrid: Cátedra, 399 p.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

Beach, Eduard A., 2008, "The Postulate of Immortality in Kant: To What Extent is it Culturally Conditioned?", en *Philosophy East and West*, 58 (4) pp. 492-553.

Bowman, C., 2013 "Una deducción del concepto de sumo bien kantiano", en *Signos filosóficos*, vol. XV, número 29, enero-junio, pp.195-222.

Chignell, A. 2009, Andrew, "Causal Refutations of Idealism", en *The Philosophical Quarterly*, UK: Oxford,.

Collins, J., 1977, "Functions of Kant's Philosophy of Religion", en *The Monist*, England: Oxford University Press, April (60, número 2), pp. 157-180.

Defez, M. A., 2002, "Escepticismo y argumentos trascendentales", *Pensamiento*, vol, 58, num. 222, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, pp. 437-459.

Dicker, G., 2008, "Kant's refutation of idealism", henceforth KRI, *Noûs*, 42, pp.80-108.

Duque, F., 2007, "Dios y el éter en la filosofía última de Kant", *Thémata, revista de filosofía*, número 38., pp. 27-46.

Gachamá, J. F. 2010, "La ética kantiana y los postulados de la razón como inconsistencia de la filosofía crítica", en *Bajo Palabra, Revista de Filosofía*, Universidad de Barcelona, II época, No. 5, pp. 171-192.

Gardner, S.2012, "Kant's Practical Postulates and the Limits of Critical System", UK: B. of Hegel Society of Great Britain, 63:187-215 ()

Granja, Dulce María, "El postulado de la inmortalidad del alma en la filosofía moral de Kant", Parte I, *Tópicos* 41 (2011), pp. 249-280.

Izuzquiza, I. 2005, "Johann Georg Hamann o la seducción de un raro: razón analogía y paradoja", *Convivium*, Barcelona: Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona: 18, , pp.73-108.

Jáuregui, C., 1994, "Experiencia interna y subjetividad en la refutación kantiana del idealismo problemático", *Diánoia*, vol. XI, número 40, México: UNAM-FCE, pp. 177-187.

Lazos, E., 2009, "Demonios con entendimiento. Política y moral en la filosofía práctica de Kant", en *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, No, 41, julio-diciembre, pp.115-135.

-- 2008, "Kant's Reaction to Cartesian Skepticism", *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, (Akten des X Internationalem Kant-Kongresses), Berlin: Walter der Gruyter, pp 469- 480.

--1998, "Kant y el conocimiento de sí mismo", en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* (UNAM), número 6, México, pp. 31-40.

Mcdonough, J.2000, "Defending the refutation of idealism", *Southwestern Philosophy Review* (17:1), pp. 35-44.

Odero, J. M., 1993, "El estatuto epistemológico de la fe, un diálogo con Kant", en *Anuario filosófico*, Universidad de Navarra, (26), pp.113-133.

--1996, "Actualidad del concepto kantiano de <religión>", en *Inicio*, Universidad de Navarra número 1, pp. 105-124.

Orellana B., 2006, “La rebelión de Sir Peter, Ciencia y cotidianidad en la tradición analítica”, en ISEGORÍA, N° 34 325-330,

Panea, J. M., 1993, “¿Una grieta en la filosofía moral de Kant? (A propósito del imperativo categórico como mandato divino)”, *Isegoría*/7.

Rivas, Ricardo Marcelino, 2011, “El mejor de los mundos posibles y la crisis cultural”, en *Efemérides Mexicana. Estudios filosóficos, teológicos e históricos*, vol. 29, no. 85, enero-abril, pp. 70-95.

Rodríguez Aramayo, R., 1986, “Postulado/hipótesis: las dos facetas del Dios kantiano”, *Revista pensamiento*, Madrid, vol. 42, No 166, abr.-jun., pp. 235-244.

--, 1984, “El bien supremo y sus postulados (Del formalismo ético a la fe racional)”, *Revista de Filosofía*, 7, pp-87-118.

-- 1997, “Autoestima, felicidad e imperativo elpidológico: razones y sinrazones del (anti) eudemonismo kantiano”, *Diánoia*, volumen XLIII, número 43, pp- 77-94.

Saporiti, Patricia, 2006, “El catecismo moral de Kant y el *pari* de Pascal”, *Thémata*, revista de filosofía, número 36, pp. 191-204.

Tapia, L. M., 2012, noviembre, “El camino kantiano, desde la imposibilidad de probar la existencia de Dios hasta la fe racional, en *Teología y cultura*, año 9, vol. 14, pp. 16-38.

W. Suprenant, Ch., 2008, March, “Kant’s Postulate of the Inmortality of the Soul”, *International Philosophical Quarterli*, 48 (1)Issue 189, pp. 85-98.

COMPLEMENTARIA

Anselmo de Canterbury, 1998 [1077], *Proslogion*, Estudio preliminar, traducción y notas de Judit Ribas y Jordi Corminas Madrid: Tecnos, 53 p.

Aquino, T. de, 1947 (ca. 1265-1264), *Summa teológica*, versión bilingüe, trad. Fr. Francisco Barba Oviedo (coord.), Madrid: Biblioteca de autores cristianos, dos tomos, 1055+887 p.

--2007 [ca. 1260-1264], *Summa contra los gentiles*, Lauraeno Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, España: Biblioteca de autores cristianos.

Aristóteles, 2001, *Física*, traducción de Ute Schmidt Osmanczic, México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum graecorum et romanorum mexicana, 237+LXXXVIV p.

--2012 [Ca.336 a. C.], *Metafísica*, trad, Valentín García Yebra, Madrid: Gredos.

--1996, *Ética nicomaquea*, traducción de Antonio Gómez Robledo, México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et romanorum mexicana, 266+CIII p.

--1995, *Órganon*, II (*Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos*), Introducciones y traducción Miguel Candel San Martín, Madrid: Gredos, primera reimpresión (1ª ed.), 460 p.

Baumgarten, A., 2013 [1739], *Metaphysics [A Critical Translation With Kant's Elucidation]*, Translated and Edited by Courtney D. Fugate, and John Hymers, New York: Bloomsbury,

Berkeley, G., 2004 [1710], *Principios del conocimiento humano*, Buenos Aires Losada, 203 p.

--1978 [1713], *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, Trad. A.P. Masegosa, Buenos Aires: Aguilar, 176 p.

Biblia (Sagrada), 1971 [1944], Eloiño Nácar Fuster- Alberto Colunga Cueto, Madrid: biblioteca de autores Cristianos, 1642 p.

--(*Santa*), 2009 [1569/1602], Casiodoro de Reina- Cipriano de Valera, Inglaterra: Universidad de Oxford, 1373 p.

Cappelletti, Ángel J., 1974, *Cuatro filósofos de la alta edad media*, Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes-FFyL, 220 p.

Comte, August, [1844], *Discurso sobre el espíritu positivo*, traducción de Julián Marías.

Crick, Francis, 2003, *La búsqueda científica del alma*, trad. Francisco Pérez de la Cadena, Madrid: Debate, 400 p.

Descartes, R., 2015, *Obras completas de Descartes*, versión castellana de Manuel Machado, Francia: Casa editorial Garnier Hermanos, 302 p.

-- 2006 [1637], *Discurso del método [para dirigir bien la razón e investigar la verdad en las ciencias]*, estudio preliminar, traducción y notas Eduardo Bello Reguera, España: Técno, 102 p.

--*Meditaciones metafísicas*, 1987 [1641] traducción y notas E. López y M. Graña, Madrid: Gredos, 872 p.

Epicteto, 1995 [] *Manual (con Fragmentos, Tabla de Cebes, et al)* Traducción y notas de Paloma Ortiz García, Madrid: Gredos,

Euclides, 1991, *Elementos*, libros I-IV, traducción y notas de María Luisa Puertas Castaños, Madrid: Gredos, 368 p.

Fichte, G., 1984 [1797], *Primera y segunda Introducción a la doctrina de la ciencia*, traducción José Gaos, Madrid: Sarpe, 157 p.

Hamann, J. G., 1999 [1759], *Memorabili Socratici*, Texto Tedesco a fronte, traducción, introducción e notas de Angelo Pupi, Santarcangelo di Romagna: Rusconi, primera edición, 168 p.

Hume, David, 1981 [1739-1740], *Tratado sobre la naturaleza humana*, traducción de Félix Duque; España: Orbis, 871 p.

--1973 [1780], *Diálogos sobre religión natural*, Argentina: Aguilar, 168 p.

--1966 [1757], *Historia natural de la religión*, traducción de Ángel J. Cappelletti y Horacio López, Buenos Aires: Eudeba, 131 p.

--2009 [1755, *The Philosophical Works*,], *Sobre las falsas creencias, del suicidio, la inmortalidad del alma y las supersticiones*, Prólogo, traducción y notas Valeria Schuster, 1ª ed., Buenos Aires: El cuenco de plata, 208 p.

Jacobi, F. H., 1995 [1789], *Cartas a Mendelsohn, David Hume, Carta a Fichte*, traducción de José Luis Villacañas, Madrid: Biblioteca Universal.

Leibniz, G., 1981 [1721], *Monadología*, edición trilingüe, trad. Julián Valverde, Oviedo: Pentalfa, 158 p.

--2013 [1710], *Ensayo sobre teodicea, Sobre la bondad de Dios y el origen del mal*, Salamanca: Sígueme,

--1983 [1709], *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Ed. J. Echeverría Ezponda, Madrid: Editora Nacional, 645 p.

Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Miguel García-Barí y Mercedes Huarte,

Mendelssohn, M., 1997, *Philosophical Writings*, translated and edited by Daniel Dahlstrom Cambridge: Cambridge University Press, xxxix 321 p.

Oliva Santos, Andrés de la, 2013, *Curso de Derecho procesal civil i. Parte general*, España: CERA, 544 p.

Ovidio, 2008 [], *Metamorfosis*, México: UNAM-Bibliotheca Scriptotum Graecorum et romanorum mexicana,

Pascal, Blaise, 2012 [*Pensees*: 1670], *Las provinciales, Opúsculos, Cartas, Pensamientos, Obras matemáticas, obras físicas*, traducción y notas Carlos R. de Dampiere, Madrid: Gredos, 690 p.

Platón, [Aristocles], 2007 [circa 399 a.C.], *Teeteto*, traducción de Ute Schmidt Osmanczik, México: UNAM-Bibliotheca Scriptotum Graecorum et romanorum mexicana, 121+LXXI p.

Publilius Syrius, 1799 [s. I a. C.], en *Sentencias de P. Sirio. D. Laberio, Séneca y algunos otros antiguos, comprendidas cada una en un verso yámbico por orden alfabético*, traducción D. Juan Antonio González de Valdés, Madrid: Imprenta Real, 117 p.

Schopenhauer, Arthur, 2000, *Crítica de la filosofía Kantiana. Apéndice a El mundo como voluntad y representación*, traducción Pilar López de Santa María, España: Trotta, 139p.

Wolff, Christian, 2000 [primera ed. 1719, cuarta ed. 1729], *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre. (Metafísica alemana)*, trad. A. González Ruiz, Madrid: Akal, 334 p.

Índice analítico

Causa: p.8, 11, 29, 30, 41, 43-45, 50, 52-55, 58, 69, 74, 75, 77, 89, 92, 111, 124, 125, 130, 162-164, 181.
Conocimiento: p.6-8, 10, 12, 14, 20, 25-34, 37-46, 50, 52, 56-60, 66, 68, 71, 72, 75, 77, 80-84, 88, 91, 96-106, 108, 114, 118, 124, 127, 128, 132, 135, 139, 141, 142, 153, 166, 167, 168.
Creencia: p.16, 45, 69, 80, 82, 87, 89, 91-96, 98, 104, 108, 112, 113, 140, 141, 153, 156, 158, 166, 168.
Especulación: p. 9, 15, 19, 39, 40, 50, 53, 55, 57, 58, 60, 95, 97, 103, 144, 152, 162, 163, 175.
Postulado: (P. de la razón práctica): p. 7, 11, 13, 16, 138, 143, 144, 146-148, 151-159, 168,169. (P. del pensar empírico) p. 64-68, 83 : Postulación: 155.
Práctica: p.7-15, 19, 39, 57, 89, 96, 99, 106, 109, 113-117, 121-129,147, 151, 154,-159, 163-170.
Presuposición: p. 10, 83, 103, 150.
Psicología racional: p. 7, 35.
Substancia: p. 8, 21, 34-37, 40, 41, 45, 51, 57, 71, 72, 75, 82, 134, 142, 160, 180.
Teología racional: p 6, 48.
Teodicea: p. 17, 158-161.
Teoría: p. 8, 12, 15, 22, 29, 31, 35, 38, 68, 72, 80, 117, 161.
Teosofía: p. 77.

Índice onomástico

Agustín: p. 48, 181.
Allisson, Henry: p. 81, 83, 88, 89.
Berkeley, George: p. 71, 74-76, 86.
Baumgarten, Alexander: 25- 28.
Bowman, Curtis: p. 13, 111, 128, 129, 130, 133, 165.
Descartes, René: p.37-39, 46, 51, 71, 72, 75, 86, 106, 113, 187.
Duque, Félix: p. 104, 106.
Friedman, Michael: p.32.
Gómez, José: p. 139, 171.
Gachamá, Fermín: p. 14, 91, 148, 168.
Grave, Crescenciano: p. 36.
Guyer, Paul: 16, 75-77.
Hamann, George: p. 103, 105.
Heinrich, Dieter: p. 128, 129.
Höffe, Otfried. P. 67.
Hume, David: p. 32, 46, 51-54, 81, 105-107, 133-134.
Jacobi, Friedrich: p. 46, 80, 86, 103-107.
Jáuregui, Claudia; p, 73, 80.
Langton, Rae: p. 83.
Lazos, Efraín: p. 11, 38, 39, 72, 81.
Locke, John: p.28 (n.16).
Leibniz, Gottfried.: p. 32, 52, 79, 113, 138, 150- 154, 164.
Panea, José. : p.15, 122-127, 167.

Pasternak, Lawrence: p. 98, 137, 140.
Syrius, Publilius: p. 99.
Tarso, Saulo de: p. 95, 96, 157.
Tomás de Aquino: p. 51, 52.
Rivera, Faviola: p.15, 135-137, 140, 168.
Strawson, Peter: p. 12, 17, 20-25, 32, 39, 42, 47, 60, 78, 82, 86, 101, 113, 132, 154, 163.
Wolff, Christian: p.25 (n. 12), 38 (n. 30).