

LOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO COMO ACCESO A LA TRASCENDENCIA EN KANT. LA VÍA DE LO SANTO ¹

Uno de los materiales de la Carta Encíclica *Fides et ratio* que más favorablemente puede acoger la filosofía es su reivindicación de la dimensión sapiencial de ésta. Mi objetivo principal es justamente articular el pensamiento de Kant en el marco de dicha dimensión. La secuencia de la argumentación permitirá también destacar otro de los grandes puntos de referencia formulado en la Encíclica: el reconocimiento de la autonomía de la razón, sin que ello signifique la autosuficiencia de la misma.

Hablaré, en primer lugar, de la función sapiencial de la filosofía y de las exigencias derivadas de esta función, tal como aparecen en la Encíclica. Aludiré a continuación al tema de la autonomía de la razón y al giro gnoseológico de la filosofía moderna. Tomando como punto de referencia el pensamiento de Kant, formularé la pregunta de si es imprescindible que la vía de acceso a lo trascendente sea la vía del conocimiento teórico. Centrándome ya en la filosofía de Kant, trataré los siguientes puntos: los límites del conocimiento teórico y sus repercusiones para la teología racional, la utilidad de los límites, la ecuación entre moralidad y mundo inteligible y, por último, el paso de la moral a la religión: de lo inteligible o suprasensible en el hombre a lo sobrenatural fuera del hombre ².

¹ Este artículo corresponde a la ponencia presentada el día 4 de junio de 1999 en las «Conversaciones de Salamanca» organizadas por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca (4 y 5 de junio de 1999).

² Indico en esta nota las ediciones, traducciones, siglas y abreviaturas utilizadas para citar las obras de Kant. A excepción de la *Crítica de la razón pura*, que citaré, como es habitual, por su primera y segunda edición originales (A y B, respectivamente), el resto de las referencias a los escritos kantianos corresponden a la edición de las Obras Completas de la Academia de Berlín: Kant, I.,

1. LA DIMENSIÓN SAPIENCIAL DE LA FILOSOFÍA

A mi juicio, éste es uno de los puntos de *Fides et ratio* de mayor interés. Pero, al mismo tiempo, algunos aspectos que la Encíclica presenta como vinculados a dicha dimensión sapiencial, pueden resultar discutibles desde el punto de vista de la filosofía.

Quizá conviene empezar recordando la siguiente declaración de la Encíclica: «La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras»³. Pero, por razones que se expresan con toda claridad en *Fides et ratio*, «el Magisterio eclesiástico puede y debe» «formular las exigencias que desde el punto de vista de la fe se imponen a la filosofía»⁴.

Pues bien, la «primera exigencia»⁵ es que la filosofía recupere «su dimensión sapiencial de búsqueda de sentido último y global de la vida»⁶.

Como preámbulo o presupuesto de la formulación de esta primera exigencia, *Fides et ratio* parte del diagnóstico de una «crisis de sentido»⁷ en nuestra sociedad actual. Dicha crisis de sentido

Kants gesammelte Schriften, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter de Gruyter, 1910 ss. El modo de citarlos será: título, volumen y página de la mencionada edición; cada referencia incluirá también su localización en la versión castellana. Señalo a continuación las siglas, abreviaturas y traducciones utilizadas. *Kritik der reinen Vernunft (K.r.V.)*, *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1988. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Was ist Aufklärung?)*, *¿Qué es la Ilustración?*, trad. de E. Ímaz, en Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1978, pp. 25-38. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (G.M.S.)*, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1973. *Kritik der praktischen Vernunft (K.p.V.)*, *Crítica de la razón práctica*, trad. de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, Salamanca, Sígueme, 1995. *Kritik der Urteilskraft (K.U.)*, *Crítica del Juicio*, trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1977. *Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (E.E.)*, Primera versión de la Introducción («La filosofía como un sistema»), trad. de P. Oyarzún, en Kant, E., *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila Editores, pp. 22-73. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Die Rel.)*, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

3 Juan Pablo II, *La fe y la razón. Carta Encíclica «Fides et ratio» sobre las relaciones entre fe y razón*, Ed. preparada por José A. Martínez Puche, Madrid, Edibesa, 1998, p. 77. En lo sucesivo citaré este documento como *Fides et ratio*.

4 *Ibid.*, 78.

5 *Ibid.*, 124.

6 *Ibid.*, 124. En realidad, como apunta la Encíclica, con ello la filosofía no haría otra cosa que «adecuarse a su propia naturaleza» (*ibid.*, 124).

7 *Ibid.*, 123.

viene propiciada en buena medida por el fenómeno de la «fragmentariedad del saber»⁸: las distintas ciencias se desarrollan de modo disperso, sin que pueda apreciarse el menor indicio de conexión y convergencia hacia algún fin común y definitivo.

Este fenómeno, y la heterogeneidad entre las distintas teorías e interpretaciones existentes, generan en el hombre de hoy una sensación de desorientación tal, que con frecuencia desemboca en el «escepticismo» y en la «indiferencia»⁹; hasta el punto de que llega a cuestionarse incluso el sentido mismo de la pregunta por el sentido¹⁰. Por eso precisamente se habla de crisis de sentido.

Consecuencia de esta crisis de sentido es a menudo un repliegue en los límites de la inmanencia, olvidando toda referencia a una dimensión trascendente¹¹.

Pues bien, ante el peligro que entraña para la dignidad humana el olvido de la pregunta por el sentido de su existencia (peligro, porque este olvido puede acabar relegando al hombre y a su razón a funciones meramente instrumentales)¹², *Fides et ratio* apela a la responsabilidad de la filosofía, instando a ésta a que recupere su «*dimensión sapiencial* de búsqueda del sentido último y global de la vida»¹³. En la actualidad, el desarrollo de esta dimensión sapiencial comporta para la filosofía la responsabilidad de convertirse en la instancia crítica, capaz de orientar a las distintas ciencias y, en general, al saber y obrar humanos, hacia la unidad de un *fin*, que sea concordante con la dignidad humana¹⁴.

Desde la filosofía hay que decir que en este punto, así como en el de la relación entre la crisis de sentido y el fenómeno de la fragmentariedad del saber, la Encíclica conecta perfectamente con la preocupación de algunos de los más importantes pensadores del panorama filosófico contemporáneo. Cabe mencionar, por ejemplo, el genial tratado de E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En una línea muy distinta el mismo J. Habermas podría en cierto modo suscribir las

8 *Ibid.*, 123.

9 *Ibid.*, 123.

10 Cf. *ibid.*, 123.

11 *Ibid.*, 123.

12 *Ibid.*, 123.

13 *Ibid.*, 124.

14 Cf. *ibid.*, 124.

siguientes palabras de *Fides et ratio*: «Esta dimensión sapiencial se hace hoy más indispensable en la medida en que el crecimiento inmenso del poder técnico de la humanidad requiere una conciencia renovada y aguda de los valores últimos. Si a estos medios técnicos les faltara la ordenación hacia un fin no meramente utilitario, pronto podrían revelarse inhumanos, e incluso transformarse en posteriores destructores del género humano»¹⁵.

Se impone, pues, en la actualidad la conexión de la ciencia y la técnica con un saber de reflexión sobre los verdaderos fines de la existencia humana¹⁶; y eso es lo que corresponde a la dimensión sapiencial de la filosofía.

Ahora bien, «el fin último del hombre» y «el sentido global de su vida» —leemos en *Fides et ratio*— nos lo «revela» «la Palabra de Dios»¹⁷. De ahí que la Encíclica formule dos exigencias más, ambas vinculadas a la primera.

La «segunda exigencia»¹⁸ deriva así de la primera: si el sentido o fin último de la existencia humana es revelado en la Palabra de Dios, entonces tiene que ser posible para nosotros conocer y comprender la Palabra de Dios. En consecuencia, nuestra facultad de conocer tiene que ser capaz de llegar «al ser mismo del objeto de conocimiento»¹⁹. Por eso, esta segunda exigencia se refiere a la necesidad de conceder a nuestro conocimiento un alcance ontológico y no un alcance meramente fenoménico, admitiendo, por tanto, que, cuando conocemos, conocemos el ser mismo de las cosas o, en lenguaje kantiano, las cosas tal como son en sí mismas. Se insta, pues, a la posición propia del realismo gnoseológico, apelando, incluso, a la definición clásica de la verdad, como «*adaequatio rei et intellectus*»²⁰.

Desde el campo de la teoría del conocimiento podemos apuntar que la verdad como adecuación ha sido objeto de numerosas objeciones²¹. Uno de los supuestos sobre los que descansaba era el

15 *Ibid.*, 124.

16 Sobre ello y la contribución de Husserl y Habermas, en ese sentido, puede verse A. M.^a Andaluz Romanillos, *La filosofía contra la pretensión monopolística de la ciencia moderna*. Lección inaugural en la solemne apertura del curso 1995-1996, Salamanca, Universidad Pontificia, 1995.

17 *Fides et ratio*, o. c., 124.

18 *Ibid.*, 125.

19 *Ibid.*, 125.

20 *Ibid.*, 125.

21 Ver, por ejemplo, K. Ajdukiewicz, *Introducción a la filosofía. Epistemología y metafísica*, Madrid, Cátedra, 1986, pp. 23-35.

de la concepción de las facultades cognoscitivas como potencias²², en el sentido aristotélico del término²³. Pero no parece fácil eludir el papel del sujeto en la constitución del objeto del conocimiento. De modo que actualmente resulta muy problemático hablar de «la verdad como adecuación, a no ser que se entienda la adecuación en un sentido muy laxo»²⁴. En todo caso, quizá sea mejor hablar de «correspondencia»²⁵. Además, no de correspondencia en el mismo sentido en que una fotografía corresponde a la cosa fotografiada, sino más bien en el sentido en que un mapa corresponde al país que representa²⁶.

La «tercera»²⁷ exigencia se deduce de las otras dos: la Palabra de Dios se refiere «a lo que supera la experiencia o incluso el pensamiento del hombre»²⁸. Por tanto, no sería posible hacerla inteligible, si nuestro conocimiento estuviera limitado exclusivamente a la experiencia. Por eso, la tercera exigencia versa sobre la necesidad de reconocer el «alcance metafísico» del saber filosófico²⁹, entendiendo por alcance metafísico la posibilidad del saber filosófico de elevarse desde la experiencia hasta el conocimiento de lo que trasciende toda experiencia.

Así pues, a través de esas tres exigencias queda formulado el siguiente razonamiento: puesto que el sentido o fin último de la existencia humana nos es revelado en la Palabra de Dios, ha de ser posible para nosotros conocer lo expresado en ella, por tanto, hay que afirmar el alcance ontológico del conocimiento humano y la posibilidad del saber filosófico de trascender la experiencia.

Pero el alcance ontológico del conocimiento humano y la capacidad de éste para trascender la experiencia han sido puestos en cuestión en la filosofía moderna.

22 Cf. S. Rábade, *Estructura del conocer humano*, Madrid, G. del Toro Editor, 1969, p. 21.

23 El texto fundacional de la concepción de las facultades cognoscitivas como potencias es el tratado *De Anima* de Aristóteles.

24 S. Rábade, *Teoría del conocimiento*, Madrid, Akal, 1995, p. 136.

25 *Ibid.*, 136.

26 Cf. J. Millás, *Idea de la filosofía. El conocimiento*, t. II, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1970, pp. 465-466. Sobre el complejo panorama de la reflexión filosófica sobre la verdad en el siglo XX, ver J. A. Nicolás et al. (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997.

27 *Fides et ratio*, o. c., 126.

28 *Ibid.*, 127.

29 *Ibid.*, 126.

En este sentido, hay en *Fides et ratio*, ya desde la misma Introducción, un pronunciamiento a favor de la filosofía del ser, al mismo tiempo que advierte sobre las posibles consecuencias del giro antropológico y el giro gnoseológico de la filosofía moderna³⁰.

2. LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN Y EL GIRO GNOSEOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA MODERNA

El giro antropológico de la filosofía moderna es mucho más que situar al hombre en el centro de la reflexión³¹. El giro antropológico trae consigo la afirmación de la autonomía de la razón³². La autonomía de la razón significa la pretensión de que no debe aceptarse nada como previamente establecido, sino que todo ha de someterse al examen del propio juicio, de la propia razón³³.

A la autonomía de la razón va asociado en la filosofía moderna el giro gnoseológico de ésta. En efecto, la afirmación de la razón como criterio y juez último se traduce en el plano gnoseológico (con sus consiguientes repercusiones para la metafísica) en la pre-

30 «La filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el ser, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos» (*ibid.*, 10).

31 Hasta aquí, es decir, en lo que se refiere a situar al hombre en el centro de la reflexión, no hay problema. Al contrario, la Encíclica reconoce expresamente que «haber centrado su atención en el hombre» es un «mérito» de la filosofía moderna; ello ha tenido como resultado una ampliación del saber en los distintos campos de las ciencias particulares (cf. *ibid.*, 9).

32 He aquí las palabras de Kant al comienzo de su escrito *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, que expresan de modo contundente y preciso la noción de autonomía de la razón: «*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad*. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración» (I. Kant, *Was ist Aufklärung?*, VIII, 35; ed. cast., p. 25).

33 Según *Fides et ratio*, sería aquí, es decir, en la afirmación de la razón como criterio y juez último, donde el giro antropológico puede convertirse en una reflexión «unilateral» sobre el hombre: «unilateral», porque en esa afirmación de sí mismo, puede olvidar (la Encíclica dice: «ha tendido a olvidar») que «también está llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende» (*Fides et ratio*, o. c., 9).

tensión de buscar y encontrar en la razón los criterios o fundamentos últimos de lo epistemológicamente permitido.

Por eso precisamente, y he aquí sus repercusiones para la metafísica, a la primacía del ser sobre el pensar sucede en la filosofía moderna la primacía del pensar, del conocer, sobre el ser³⁴.

Y consecuencia de este giro gnoseológico es la tematización en la filosofía moderna del alcance y los límites de la facultad humana de conocer.

Es esta consecuencia la que recoge la Encíclica en las siguientes palabras: «en lugar de apoyarse en la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos»³⁵.

Así pues, según el planteamiento de *Fides et ratio*, un cuestionamiento de la capacidad humana de conocer cierra al hombre la posibilidad de un acceso cognoscitivo a lo trascendente, con lo cual difícilmente podrá desarrollar la filosofía su dimensión sapiencial en concordancia con la fe, pues como indicábamos más atrás el fin último de la existencia del hombre, el sentido global de su vida, nos es revelado por la Palabra de Dios, y ésta se refiere a lo que «supera la experiencia e incluso el pensamiento del hombre»³⁶.

3. ¿ES IMPRESCINDIBLE QUE LA VÍA DE ACCESO A LO TRASCENDENTE SEA LA VÍA DE LA RAZÓN TEÓRICA?

Adoptando como marco de referencia el pensamiento de Kant, mi pregunta, o la pregunta que puede hacerse desde la filosofía es: ¿para que la filosofía pueda desarrollar adecuadamente su

34 Podríamos preguntarnos por las razones de este giro del ser al conocer, de la ontología a la gnoseología, como nueva filosofía primera. No es fácil determinar con exactitud las razones; pero cabe aludir a la crisis del aristotelismo y al surgimiento de la nueva ciencia. Sin duda, la nueva ciencia plantea «un problema lógico-epistemológico, al descubrirnos que el mundo que perciben nuestros sentidos no puede ser asumido por la ciencia como el mundo simplemente real. Descartes no hará sino llevar la «duda metódica» que surge ante ese hecho, a su plena expresión» (J. Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, p. 57). Sobre esta problemática, esto es, el cambio en el enfoque del problema de la objetividad, ver también E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, vol. II, México, FCE, pp. 600-608.

35 *Fides et ratio*, o. c., 10.

36 *Ibid.*, 127.

dimensión sapiencial de búsqueda del sentido último de la vida humana, concediendo además que dicho sentido último es revelado por la Palabra de Dios, es imprescindible que la vía de acceso a la trascendencia sea la vía cognoscitiva, entendiéndose por vía cognoscitiva la vía teórica?, ¿o son también adecuadas otras vías, por ejemplo, la práctico-moral?

A mi juicio, aunque es bien perceptible un pronunciamiento a favor de la filosofía del ser y, por tanto, a favor de la vía teórica³⁷, la Encíclica no rechaza, sino que más bien invita a ensayar diferentes caminos de acceso a lo trascendente. Hago esta afirmación basándome en el siguiente texto: «Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios»³⁸.

Es aquí, entonces, donde puedo empezar a articular la posible aportación positiva del pensamiento de Kant.

En primer lugar, en vez de empezar destacando el aspecto de los límites del conocimiento humano, según Kant, me parece que es más fiel a las intenciones últimas de su pensamiento empezar subrayando que su filosofía es ante todo una filosofía de alcance metafísico.

Uno de los hilos conductores que recorre toda la filosofía crítica kantiana es su insistencia en la aspiración de la razón humana a lo incondicionado: «La razón es arrastrada por una tendencia de su naturaleza a rebasar todo uso empírico y a aventurarse... más allá de los límites de todo conocimiento»³⁹.

Kant se pregunta «por los problemas cuya solución constituye (el) objetivo final (de la razón)... y en relación con el cual todos los demás poseen el valor de simples medios»⁴⁰. Y responde así a

37 Además de las referencias presentes en la Introducción, algunas de las cuales hemos recogido en nuestra exposición, cabe mencionar también, en este sentido, la recomendación de la Encíclica de seguir la pauta de la tradición patristica y medieval, una de cuyas manifestaciones es, por ejemplo, la verdad como adecuación, a la que ya hemos aludido.

38 *Fides et ratio*, o. c., 127.

39 I. Kant, I. *K.r.V.*, A797/B825. En el caso de la *Crítica de la razón pura* omitimos la paginación correspondiente a la traducción castellana utilizada, pues ésta indica en sus márgenes la paginación de la primera y segunda edición originales de la *K.r.V.*

40 *Ibid.*, A797/B825.

41 *Ibid.*, A798/B826.

dicha pregunta: «la meta final a la que en definitiva apunta la especulación de la razón... se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios»⁴¹.

La filosofía crítica da a estas tres cuestiones dos respuestas: una procedente de su filosofía teórica y otra procedente de su filosofía moral y de su filosofía de la religión.

Veamos, en primer lugar, la respuesta de su filosofía teórica y las repercusiones para la teología.

4. LOS LÍMITES DE LA RAZÓN TEÓRICA Y SUS REPERCUSIONES PARA LA TEOLOGÍA RACIONAL

«¿Qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?»⁴².

Ésta es la pregunta en la que se resume el programa kantiano de una crítica de la razón pura, y cuya respuesta va a decidir la posibilidad de la metafísica como ciencia, es decir, la posibilidad de un conocimiento de objetos, que están más allá de toda experiencia⁴³.

La respuesta de Kant a esta pregunta es clara: a tenor de la revolución copernicana se establece que, en efecto, tenemos un conocimiento *a priori* de objetos antes de que éstos nos sean dados, es decir, tenemos conocimientos que son independientes de la experiencia: las intuiciones puras del espacio y el tiempo y las categorías o conceptos puros del entendimiento.

Pero a lo largo de la «Análítica trascendental» se establece también que esos conceptos puros del entendimiento, aunque independientes de la experiencia, en cuanto a su origen, tienen sólo una función formal y sintética en relación con una experiencia posible, de modo que esos conceptos, y los principios fundados en ellos, sólo tienen validez en relación con los objetos de la experiencia⁴⁴.

Por eso, el primer resultado de la crítica, en relación con la metafísica, es «negativo»: con nuestra «capacidad de conocer *a*

42 *Ibid.*, AXVII.

43 Cf. *ibid.*, AXII.

44 Ver, en este sentido, la sección titulada «Disciplina de la razón pura», perteneciente a la segunda parte de la *Crítica de la razón pura*, en la que Kant recoge los resultados de la «Análítica trascendental».

priori», «jamás podemos traspasar las fronteras de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia»⁴⁵ (es decir, de la metafísica).

Antes de seguir adelante, podemos preguntarnos si está justificado someter a la metafísica al tribunal de la crítica. Desde luego a Kant se le puede acusar, y así se ha hecho, de pretender medir a la metafísica con el canon de la nueva ciencia. Pero el mensaje que nos deja Kant, después de medir a la metafísica con el canon de la nueva ciencia, no es que la metafísica y sus afirmaciones (por ejemplo, sobre la existencia de Dios), sean imposibles, sino que es epistemológicamente inaceptable situarlas en el mismo plano que las ciencias naturales, y creo que con esto sí podemos estar de acuerdo. Lo que hace Kant no es negar la metafísica, sino situarla en otras coordenadas.

A ello hay que añadir que la estrategia, por así decir, de someter a la metafísica al tribunal de la crítica, no está determinada, en el caso de Kant, por una actitud previa de rechazo ni de indiferencia hacia la metafísica.

Al contrario, Kant constata en su época una actitud de «desprecio» e «indiferencia» hacia la metafísica⁴⁶. Pero él mismo no se suma a los indiferentistas⁴⁷. Su programa de una «crítica» de «la facultad de la razón, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia*»⁴⁸, intenta justamente buscar una solución al problema de la metafísica.

En todo caso, como decíamos, y como Kant mismo escribe, el primer resultado de la crítica es «muy perjudicial»⁴⁹ para la metafísica.

Las consecuencias de la restricción del uso de nuestro conocimiento *a priori* para la teología racional son claras: lo que se halla fuera del campo de la experiencia posible, por eso mismo, está también fuera de los límites de todo conocimiento humano⁵⁰; Dios

45 *Ibid.*, BXIX.

46 Cf. *ibid.*, AVIII-IX.

47 «Es inútil la pretensión de fingir *indiferencia* frente a investigaciones cuyo objeto *no puede ser indiferente a la naturaleza humana*» (*ibid.*, AXII).

48 *Ibid.*, AXII.

49 *Ibid.*, AXIX.

50 Cf. *ibid.*, A753/B781. Y un poco más atrás escribe: «... la suerte de todas las afirmaciones de la razón pura es ésta: por un lado, rebasan las condiciones de toda experiencia posible, fuera de las cuales no se encuentra ninguna prueba de verdad pero, por otro, tienen que servirse de las leyes del entendimien-

se halla fuera del campo de la experiencia posible, luego la afirmación de su existencia está también fuera de los límites del conocimiento humano.

Pero el que las consecuencias sean claras no significa que Kant despachara el problema de un plumazo. Su tratamiento del tema es calificable, como mínimo, de minucioso.

En primer lugar, Kant coincide con la tradición en reconocer a Dios como «tema supremo del pensamiento humano»⁵¹. En la «Dialéctica trascendental» de la *Crítica de la razón pura*, no rechaza, sino que admite el concepto de Dios.

Pero el Dios de la «Dialéctica trascendental» no es ni el Dios de la religión ni el Dios de la teología racional. El Dios epistemológicamente permitido por la primera *Crítica* es lo que Kant denomina el «ideal de la razón pura»⁵²; esto es, el concepto de un ser realísimo y perfectísimo, que la razón presupone necesariamente con vistas a la mayor perfección posible del conocimiento del entendimiento.

En una especie de análisis genealógico del concepto de Dios, Kant va mostrando cómo la razón, en su búsqueda de la máxima completud del conocimiento, llega a los conceptos de un ser perfectísimo y un ser realísimo.

Esquemáticamente, dicho análisis podría presentarse así: para conocer o determinar completamente una cosa es necesario conocer todos los predicados posibles y saber cuáles de ellos convienen a esa cosa y cuáles no⁵³. Por eso, la razón se representa el concepto de una totalidad de todos los predicados posibles; este concepto, que la razón se representa como «el concepto de un objeto particular», es lo que hay que denominar, según Kant, el «ideal de la razón pura»⁵⁴. El concepto de este objeto se lo representa la razón como

to, las cuales van sólo destinadas al uso empírico, pero sin las cuales no se puede avanzar en el pensamiento sintético (*ibid.*, A751/B779).

51 O. Höffe, *Immanuel Kant*, Barcelona, Herder, 1986. p. 142. Kant escribe, en efecto, que «el ser supremo es el concepto que concluye y corona el conocimiento humano entero» (*K.r.V.*, A641/B769).

52 I. Kant, *K.r.V.*, A574/B602.

53 «... para conocer una cosa por completo hay que conocer todo lo posible y determinarla a través de ello, ya sea positiva, ya negativamente. En consecuencia, la completa determinación es un concepto que nunca podemos exponer en concreto y en su totalidad. Se basa, pues, en una idea, cuyo único asiento es la razón, que es la que impone al entendimiento las reglas de su uso completo» (*ibid.*, A573/B601). Cf. también O. Höffe, *Immanuel Kant*, o. c., 145.

54 «Esa idea del conjunto de toda posibilidad, entendido como condición en la que se basa la completa determinación de cada cosa, es, a su vez, inde-

el modelo de todos los predicados posibles (*ens perfectissimum*) y como el origen de todas las posibilidades (*ens realissimum, ens originarium*)⁵⁵.

Por tanto, la razón se ve *necesariamente* impulsada a «suponer algo que pueda servir al entendimiento de fundamento suficiente de la completa determinación de sus conceptos»⁵⁶.

Pero hasta aquí lo epistemológicamente permitido desde el punto de vista de la razón en su uso teórico.

Sin embargo, la razón no se detiene en el solo concepto de la totalidad de la realidad, sino que supone, además, que toda esta realidad está dada objetivamente y que, a su vez, constituye una cosa.

O, como dice también Kant: «Aunque el ideal del *ens realissimum* no sea más que una simple representación, se comienza por *realizarlo*, es decir, por convertirlo en objeto; después es *hipostasiado*⁵⁷; finalmente se da un paso más, natural en la razón con vistas a la unidad completa, y es incluso *personificado*»⁵⁸.

Pero en todos esos pasos posteriores la razón incurre en una «ilusión»⁵⁹, inevitable, pero ilusión.

Desenmascarar esa ilusión es lo que Kant se propone en su crítica a los argumentos de la razón especulativa para demostrar la existencia de Dios.

Según Kant, «todos los caminos que se han propuesto»⁶⁰ para demostrar la existencia de Dios a partir de la razón especulativa pueden reducirse a los tres siguientes:

terminada en relación con los predicados que entran en tal conjunto, mediante el cual no pensamos, por tanto, más que el complejo de todos los predicados posibles. A pesar de ello, cuando la analizamos más de cerca, vemos, por una parte, que esa idea, en cuanto concepto primario, excluye gran cantidad de predicados que ya están dados como derivados de otros o que no pueden coexistir y, por otra parte, que se depura, hasta resultar un concepto determinado completamente *a priori*, convirtiéndose así en el concepto de un objeto particular que se halla completamente determinado por la mera idea, debiendo denominarse, pues, *ideal* de la razón pura» (*K.r.V.*, A573-4/B601-2).

55 Cf. *ibid.*, A576-80/B604-8. Cf. también O. Höffe, *Immanuel Kant*, o. c., 145.

56 I. Kant, *K.r.V.*, A583/B611.

57 Esto es, afirmado como un objeto que existe fuera del sujeto pensante (cf. O. Höffe, *Immanuel Kant*, o. c., 145).

58 I. Kant, *K.r.V.*, A583/B611, nota de Kant; «personificado» significa, según continúa el texto de Kant, afirmado como un «entendimiento supremo» o «*inteligencia*» (*ibid.*, A583/B611, nota de Kant).

59 *Ibid.*, A581/B609.

60 *Ibid.*, A590/B618.

1) La demostración «físico-teológica»: en esta demostración se parte de «la experiencia determinada y la peculiar condición de nuestro mundo sensible, que conocemos a través de la experiencia», para elevarse, «desde ella, conforme a las leyes de la *causalidad*, hasta la causa suprema fuera del mundo»⁶¹.

2) El argumento «cosmológico»: aquí se parte de una «experiencia indeterminada, es decir, de la experiencia de alguna existencia»⁶².

3) La prueba «ontológica»: en ésta se prescinde de toda experiencia y se infiere completamente *a priori*, «partiendo de simples conceptos, la existencia de una causa suprema»⁶³.

Puesto que estos argumentos basan el conocimiento de Dios en la sola razón, constituyen la «*theologia rationalis*», frente a la «*theologia revelata*». Dentro de la teología racional, Kant establece la distinción entre «teología trascendental» y «teología natural». En la teología trascendental incluye la «cosmoteología» (argumento cosmológico) y la «ontoteología» (argumento ontológico); y dentro de la teología natural distingue entre la «teología física» (demostración físico-teológica) y la «teología moral»⁶⁴. Es importante notar que ésta, la teología moral, es teología racional.

61 *Ibid.*, A590-1/B618-619.

62 *Ibid.*, A590-1/B619.

63 *Ibid.*, A591/B619.

64 Resumo en esta nota las explicaciones que da Kant sobre todas esas distinciones. La *teología trascendental* concibe a Dios a través de la razón pura, mediante simples conceptos trascendentales (*ens originarium, realissimum, ens entium*). Kant llama *deísta* al que sólo admite una teología trascendental. El *deísta* o la teología trascendental considera que podemos conocer la existencia de un ser originario mediante la mera razón, pero sostiene que nuestro concepto del mismo es sólo trascendental, esto es, el de un ser, que posee toda la realidad, pero que no podemos determinar más detalladamente; «se representa, pues, una simple *causa del mundo*, sin decidir si lo es por necesidad o si lo es por libertad». Dentro de la teología trascendental establece la distinción entre *cosmoteología* y *ontoteología*. La *cosmoteología* «intenta derivar la existencia del ser originario a partir de una existencia en general (sin especificar nada más acerca del mundo al que tal experiencia pertenece»; la *ontoteología* cree conocer la existencia del ser originario «sin apoyo de experiencia ninguna, por medio de simples conceptos». La *teología natural* concibe a Dios a través de la razón pura, mediante un concepto tomado de la naturaleza (de nuestra alma) como inteligencia suprema. Si al que sólo admite una teología trascendental lo llama Kant *deísta*, al que acepta además una teología natural lo denomina *teísta*. A diferencia del primero, éste «afirma que la razón es capaz de determinar más detalladamente su objeto, por analogía con la naturaleza, a saber, como un ser que, a través del *entendimiento* y la *libertad*, contiene en sí el fundamento primario de todas las demás cosas; por tanto, si el primero se

De todas estas clases de teología racional, Kant afirma que la única teología racional posible es la teología moral: «Sostengo que... de no basarnos en principios morales o servirnos de ellos como guía, no puede haber teología racional ninguna»⁶⁵.

En cambio, se propone demostrar que, por medio de su uso teórico, la razón no consigue ningún resultado positivo: ni por el camino trascendental, que es el camino de la ontoteología y de la cosmoteología, ni por el camino empírico, que es el camino que sigue la físicoteología⁶⁶.

Pero ¿qué valoración merece la crítica kantiana a la teología racional (teórica)? Sin duda, ello depende de la aceptación o no de los supuestos en los que se funda dicha crítica.

Veamos, en primer lugar, los supuestos en los que se basa su crítica al argumento ontológico⁶⁷.

El primer supuesto se refiere a la determinación del concepto de existencia. Los que defienden el argumento ontológico consideran la existencia como un predicado real, es decir, como una cualidad o determinación que entra dentro del concepto de una cosa.

Pero, según Kant, la existencia no entra dentro del concepto de una cosa⁶⁸, no es una determinación de la cosa. Según la *Crítica de la razón pura*, «*ser (Sein)* no es un predicado *real*, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa.

representa una simple causa del mundo, quedando sin decidir si lo es por naturaleza o por libertad; éste se representa, en cambio, un 'creador del mundo'. Dentro de la teología natural distingue Kant entre *teología física* y *teología moral*. La teología física y la teología moral tienen en común lo siguiente: infieren la existencia y las propiedades de un creador del mundo partiendo de la constitución, orden y unidad que encontramos en ese mismo mundo, en el cual tenemos que suponer dos clases de causalidad, que son la causalidad por naturaleza y la causalidad por libertad. Se elevan, pues, desde este mundo a la inteligencia suprema, considerándola como el principio de todo orden y perfección. Este orden y perfección pueden ser «naturales» o «éticos». En el primer caso estamos ante lo que Kant llama «teología física», y en el segundo caso estamos ante lo que denomina «teología moral». Kant distingue expresamente la teología moral de la *moral teológica*: «ésta contiene leyes éticas que *presuponen* la existencia de un supremo gobernador del mundo. La teología moral es, en cambio, una convicción —basada en leyes éticas— de la existencia de un ser supremo (cf. *ibid.*, A631-2/B659-60).

65 *Ibid.*, A636/B664.

66 Cf. *ibid.*, A591/B619.

67 El argumento ontológico infiere del concepto de Dios, como el ser supremo, su existencia. Kant admite la idea de Dios como el ser supremo, pero rechaza que de ello pueda concluirse su existencia.

68 Cf. *ibid.*, A597/B625.

Es simplemente la posición (*Position*) de una cosa o de ciertas determinaciones en sí... Si tomo el sujeto (Dios) con todos sus predicados... y digo Dios *es (ist)* o *hay (es ist) un Dios*, no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados»⁶⁹.

Por tanto, «si concibo un ser como realidad suprema (sin defecto ninguno) queda todavía la cuestión de saber si existe o no»⁷⁰. Y ahora viene el segundo supuesto.

El segundo supuesto se refiere al criterio para conocer la existencia. Dicho criterio es la experiencia⁷¹, es decir, la percepción sensible o inferencias que enlacen al objeto con la percepción sensible. Sólo por ésta tenemos un criterio para distinguir la existencia de la mera posibilidad⁷².

69 He aquí el texto completo: «Evidentemente, *ser* no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de alguna cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición «*Dios es omnipotente*» contiene dos conceptos que poseen sus objetos: «Dios» y «omnipotente». La partícula *es* no es un predicado más, sino aquello que *relaciona* sujeto y predicado. Si tomo el sujeto («Dios») con todos sus predicados (entre los que se halla también la «omnipotencia») y digo «*Dios es*», o «*Hay un Dios*», no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el *objeto* con mi *concepto*. Ambos deben poseer exactamente el mismo contenido. Nada puede añadirse, pues, al concepto, que sólo expresa la posibilidad, por el hecho de concebir su objeto (mediante la expresión «él es») como absolutamente dado. De este modo, lo real no contiene más que lo posible. Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles. En efecto, si los primeros contuvieran más que los últimos y tenemos, además, en cuenta que los últimos significan el concepto, mientras que los primeros indican el objeto y su posición, entonces mi concepto no expresaría el objeto entero ni sería, consiguientemente, el concepto adecuado del mismo» (*ibid.*, A598-9/B626-7).

70 *Ibid.*, A600/B628.

71 «Es imposible», según Kant, «encontrar» en un concepto, «analíticamente, la existencia del objeto al que se refiere, ya que conocer la *existencia* de objetos consiste precisamente en poner éste en sí mismo, fuera *del pensamiento*». Ahora bien, «es completamente imposible salir de un concepto partiendo de él sólo» (*ibid.*, A639/B667).

72 Cf. *ibid.*, A600/B628. «Así pues, sea cual sea el contenido de un concepto... nos vemos obligados a salir de él si queremos atribuir existencia a su objeto. En los objetos de los sentidos ello sucede relacionándolos, de acuerdo con las leyes empíricas, con alguna de nuestras percepciones. En el caso de los objetos del pensar puro, no hay medio alguno de conocer su existencia, puesto que tendríamos que conocerla completamente *a priori*. Pero nuestra conciencia de toda existencia (sea inmediata, en virtud de la percepción, sea mediante inferencias que enlacen algo con la percepción) pertenece por entero a la unidad de la experiencia. No podemos afirmar que una existencia fuera de este campo sea absolutamente imposible, pero constituye un supuesto que no podemos justificar de ningún modo» (*ibid.*, A601/B630).

A este segundo supuesto podría objetarse que la perceptibilidad no es condición necesaria de la existencia real, sino sólo de la existencia de los seres sensibles o materiales ⁷³. Pero Kant nos respondería ⁷⁴ que él no hace de la percepción el criterio de la existencia, sino el criterio de nuestro conocimiento de la existencia.

En cuanto a la prueba cosmológica ⁷⁵, uno de los supuestos centrales en los que se basa la crítica de Kant es la negación, por su parte, del valor metafísico de la causalidad eficiente.

Esta prueba consta de dos pasos. En su primer paso arranca del hecho de que existe algo; considera este hecho como contingente y, buscándole un fundamento, concluye en el ser absolutamente necesario. En su segundo paso concluye del ser absolutamente necesario al ser *reálísimo*. Con ello, el argumento cosmológico se transforma en este segundo paso en un argumento ontológico. Es decir, abandona la experiencia, de la que partía, para apoyarse en simples conceptos.

En su primera inferencia Kant descubre, entre otras, la siguiente «presunción dialéctica» ⁷⁶: «el principio trascendental consistente en inferir que lo contingente posee una causa», «sólo tiene aplicación en el mundo sensible» y fuera de él carece de sentido; «el principio de causalidad sólo tiene valor y criterio de aplicación en el mundo de los sentidos. Sin embargo, en este argumento se pretende que sirva precisamente para rebasar el mundo de los sentidos» ⁷⁷.

73 Ver esta objeción y algunas más, formuladas desde la metafísica del ser en su dirección tomista, en A. González Álvarez, *Tratado de metafísica. Teología natural*, Madrid, Gredos, 1968, pp. 97-98 y 156-159.

74 Ver el final del último texto de la *K.r.V.*: «No podemos afirmar...» (nota 72).

75 Esta prueba parte de la experiencia considerada en general, es decir, sin considerar ninguna propiedad especial de tal experiencia; arranca de la experiencia de alguna existencia en general (cf. *ibid.*, A620/B648). Por eso, la prueba se basa «en principios puros de razón relativos a una existencia dada por medio de la conciencia empírica, en general» (*ibid.*, A614/B642). Dichos principios son los de necesidad y contingencia (cf. *ibid.*, A616/B644). Por eso dice Kant que esta prueba, como la ontológica, es trascendental, esto es, llevada a cabo con independencia de principios empíricos (cf. *ibid.*, A614/B642).

76 La primera inferencia «se apoya en la presunta ley trascendental de la causalidad, según la cual todo lo *contingente* posee una causa que, en caso de ser, a su vez, contingente, debe poseer igualmente una causa, hasta que la serie de las causas subordinadas unas a otras se acabe en una que sea absolutamente necesaria, requisito sin el cual no sería completa la serie» (*ibid.*, A605/B633, nota de Kant). Kant escribe que en esta inferencia «se esconde todo un nido de presunciones dialécticas» (*ibid.*, A609/B637). De ellas sólo recogemos aquí una.

77 *Ibid.*, A609/B637.

Parece claro que esta crítica de Kant se basa en la negación del valor metafísico de la causalidad eficiente⁷⁸. De modo que su valoración dependerá de si se acepta o no dicho valor metafísico, en sus tres aspectos: ontológico (o aplicación al ser mismo, y no sólo a los fenómenos), teológico (esto es, su aptitud para ser aplicado a Dios, como causa primera) y gnoseológico (o eficacia para darnos a conocer otras cosas que no se encuentran en el área de la experiencia)⁷⁹.

De todos modos, Kant afirma que, «con el fin de facilitar a la razón la unidad de los fundamentos explicativos que ella busca»⁸⁰, es decir, con vistas a la unidad sistemática del conocimiento, «podemos ciertamente *suponer* como causa de todos los efectos posibles la existencia de un ser de suficiencia suprema»⁸¹.

Lo que ya no está permitido es afirmar que «*ese ser existe necesariamente*»⁸²; y eso es lo que hace la prueba cosmológica, esto es, concluir del ser necesario al ser realísimo, con lo cual estamos de nuevo ante el argumento ontológico⁸³.

Pero «el ideal del ser supremo —sostiene Kant— no es otra cosa que un *principio regulador* de la razón que nos permite considerar toda conexión en el mundo *como si* procediera de una causa necesaria y omnisuficiente. Su finalidad es servir de fundamento a la regla de una unidad sistemática y necesaria según leyes universales a la hora de explicar dicha conexión. Ese ideal no es, pues, la afirmación de una existencia necesaria en *sí*»⁸⁴.

78 Pues, según Kant, nuestros conceptos *a priori* sólo expresan «las condiciones formales de una experiencia posible», poseen sólo una «validez puramente inmanente, es decir, no se refieren más que a objetos del conocimiento empírico o fenómenos» (*ibid.*, A638/B666).

79 Cf. A. González Álvarez, *Tratado de metafísica. Teología natural*, o. c., 126.

80 *Ibid.*, A612/B640.

81 *Ibid.*, A612/B640.

82 *Ibid.*, A612/B640.

83 Kant escribe que «si bien tengo que suponer algo necesario en relación con lo existente, en general, no puedo pensar ninguna cosa particular como necesaria en sí» (*ibid.*, A615/B643). Ahora bien, «si, por una parte, me veo obligado a pensar algo necesario como condición de las cosas existentes y, por otra, no me es lícito concebir ninguna cosa como necesaria en sí misma, la conclusión inevitable es que necesidad y contingencia no tienen que referirse ni afectar a las cosas mismas. Si fuese así se produciría una contradicción. Consiguientemente, ninguno de ambos principios es objetivo, sino que pueden ser acaso principios subjetivos de la razón» (*ibid.*, A616/B644). Quedan, pues, como principios heurísticos regulativos con el único fin de dar unidad sistemática a nuestro conocimiento (cf. *ibid.*, A616/B644).

84 *Ibid.*, A619/B647.

Veamos, por último, la crítica de Kant a la demostración físicoteológica⁸⁵.

A mi juicio, uno de los supuestos fundamentales en el que se basa la crítica es el rechazo, por parte de Kant, del valor cognoscitivo de lo que se conoce como «analogismo teológico»⁸⁶.

El argumento toma como punto de partida la observación en este mundo de un orden conforme a fines; este orden conforme a fines es considerado como contingente o no justificado desde las cosas del mundo; por tanto, ha tenido que ser dispuesto por un principio racional y ordenador. La prueba concluye, pues, afirmando la existencia de una causa del mundo, que actúa, no ciegamente, sino mediante libertad, como inteligencia⁸⁷.

Kant muestra un gran respeto por este argumento, pero formula contra él varias objeciones. Una de ellas puede resumirse así: la razón infiere que la naturaleza se basa en el entendimiento y en la voluntad, apoyándose en la analogía entre ciertos productos de la naturaleza y el arte humano. En primer lugar, la analogía —objeta Kant— serviría para demostrar sólo la contingencia de la forma, no la de la materia. De modo que «lo más que podría... demostrar la prueba sería, no un *creador del mundo*..., sino un *arquitecto del mundo*»⁸⁸. En segundo lugar, la prueba falla también al tratar de determinar un concepto de causa suprema que sea proporcionado a los efectos observados en este mundo (el orden y la finalidad). Por el camino de la observación de los efectos empíricos, no es posible, según Kant, determinar el concepto de una causa suprema, pues toda experiencia se sitúa en los límites de lo finito y lo condicionado. Entre los efectos (finitos) y la causa suprema no hay relación (en el sentido de proporción)⁸⁹.

85 En esta prueba se parte también de la experiencia, pero no de la experiencia de alguna existencia en general, como en la prueba anterior, sino de una experiencia determinada, la de las cosas de este mundo, su naturaleza, su orden y finalidad (cf. *ibid.*, A620/B649).

86 Sobre esta noción, cf. A. González Álvarez, *Tratado de metafísica. Teología natural*, o. c., 319-322.

87 Cf. I. Kant, *K.r.V.*, A625/B653.

88 *Ibid.*, A627/B655.

89 «Quiero suponer que nadie se atreverá a sostener que comprende qué relación guarda la magnitud del mundo (tanto en su extensión como en su contenido) por él observada con la omnipotencia, ni la del orden del mundo con la sabiduría suprema, ni la de la unidad del mundo con la unidad absoluta del creador. Consiguientemente, la físicoteología no puede proporcionar un concepto determinado de la causa suprema del mundo ni puede, por tanto, ser suficiente para servir de principio a una teología que tenga, a su vez, que cons-

Por tanto, «el paso a la totalidad absoluta es enteramente imposible por vía empírica»⁹⁰.

Para salvar esta insuficiencia, la prueba físicoteológica abandona la base empírica de su argumentación y, apoyándose en la contingencia del mundo, pasa, sirviéndose exclusivamente de conceptos trascendentales, a la afirmación de la existencia de un ser absolutamente necesario⁹¹.

Con ello, la demostración físicoteológica se transforma en la prueba cosmológica, que, a su vez, se basa en el argumento ontológico.

La valoración de esta prueba depende fundamentalmente de si se está de acuerdo o no con el valor cognoscitivo del analogismo teológico. Está claro que Kant rechaza dicho valor gnoseológico. Sin embargo, como veremos más adelante, Kant hace uso de la analogía en su teología moral, pero no con un fin cognoscitivo, sino sólo con un fin práctico-moral.

Podemos añadir también que en la *Crítica del Juicio* Kant vuelve sobre la físicoteología. Hasta el punto de que la físicoteología ocupa toda la segunda parte de esta tercera *Crítica*, la «Crítica del Juicio teleológico». Pero en la *Crítica del Juicio* Kant no concede valor cognoscitivo a la teleología de la naturaleza; la teleología de la naturaleza o teleología física, que sólo tiene valor heurístico o regulativo, nos conduce sólo hasta la puerta de la teología moral. A ésta, como veremos más adelante, sólo llegamos propiamente desde la teleología moral.

Así pues, Kant rechaza toda posible teología racional especulativa⁹². Pero la investigación de Kant sobre el problema teológico no acaba aquí. Kant admite una teología (racional) moral⁹³. La vía

tituir el fundamento de la religión (*ibid.*, A628/B656). Es importante constatar la coincidencia de este texto con otro de la *Crítica del Juicio*, en el que Kant rechaza igualmente la vía de la teleología física, aceptando, en cambio, la teleología moral, si bien no con un propósito teórico, sino con vistas al uso práctico-moral de la razón (cf. I. Kant, *K.U.*, V. 470; ed. cast., pp. 390-391).

90 *Ibid.*, A629/B657.

91 Cf. *ibid.*, A629/B657.

92 Pero a pesar de la insuficiencia de la teología especulativa para llegar a la existencia de un ser supremo, Kant reconoce que la teología trascendental presta un gran servicio en lo que se refiere a la determinación del concepto de un ser supremo, pues lo depura «de todo cuanto sea incompatible» con dicho concepto y «de toda mezcla de limitaciones empíricas» (*ibid.*, A640/B668).

93 «... de no basarnos en principios morales, o servirnos de ellos como guía, no puede haber teología racional alguna» (*ibid.*, A636/B664). En la «Dialéctica trascendental» hay un pasaje en el que Kant esboza la viabilidad de una teología

que nos conduce a ella es la vía moral. Y, según Kant, sólo podemos instalarnos, por así decir, en esta vía, gracias a haber limitado a la razón en su uso especulativo. En la filosofía kantiana, los límites de la razón en su uso especulativo no nos cierran a la trascendencia; al contrario, son ellos justamente los que nos van a permitir el acceso a la misma. Por eso vamos a empezar a hablar ya de la utilidad positiva de los límites de la razón teórica.

5. LA UTILIDAD DE LOS LÍMITES DE LA RAZÓN EN SU USO TEÓRICO

Hemos visto que en su uso especulativo la razón nos conduce a la idea de Dios. Además, en este ámbito, la idea de Dios, como las otras dos ideas, cumplen «su objetivo de forma útil»⁹⁴, a saber, como principios regulativos a favor de la unidad sistemática del conocimiento.

Ahora bien, tal como afirma Kant expresamente en el «Canon de la razón pura», ello no es suficiente para cumplir adecuadamente con nuestras expectativas⁹⁵.

moral, frente a la teología especulativa. Podría resumirse del siguiente modo. Tanto en el conocimiento teórico, como en el moral, partimos de algo condicionado para remontarnos desde ahí a una existencia como su condición de posibilidad (la existencia de Dios). Pero, en el caso del conocimiento teórico, «lo condicionado que se nos da en la *experiencia*» (*ibid.*, A634/B663) es contingente. «En consecuencia —dice Kant—, la condición de este algo no puede, partiendo de esta base, ser conocida como absolutamente necesaria, sino que nos sirve tan sólo de hipótesis capaz de llevarnos al conocimiento racional de lo condicionado, una hipótesis relativamente necesaria, o mejor, *necesaria*, pero en sí misma arbitraria y *a priori*» (*ibid.*, A635/B663). (En relación con esto último, cf. también I. Kant, *K.U.*, V, 470; ed. cast., pp. 390-391). Sigo con el pasaje de la «Dialéctica trascendental». En cambio, en el conocimiento práctico hay leyes prácticas que son absolutamente necesarias (las morales). Pues bien, «si estas leyes suponen necesariamente alguna existencia como condición de posibilidad de su fuerza *obligatoria*, esa existencia ha de ser postulada, ya que lo condicionado de donde partimos para deducir esa condición determinada es, a su vez, conocido *a priori*, como absolutamente necesario. Más adelante mostraremos —añade— que las leyes morales no sólo presuponen la existencia de un ser supremo sino que al ser ellas mismas absolutamente necesarias desde otro punto de vista, lo postulan con razón, aunque, claro está, sólo desde una perspectiva práctica» (*ibid.*, A633-4/B661-2). Sabemos, de todos modos, que en la *Crítica de la razón práctica* no es la obligatoriedad de las leyes morales las que postulan la existencia de Dios, sino el problema de la realización del objeto de la voluntad moralmente determinada, esto es, la realización del bien supremo o camino de la teleología moral.

⁹⁴ *Ibid.*, A804/B833.

⁹⁵ «Estas ideas cumplieron, pues, su objetivo de forma útil, pero no adecuada a nuestras expectativas» (*ibid.*, A804/B833).

Por eso, Kant se dispone a explorar el camino de la razón práctica: «Ahora nos queda por hacer todavía una exploración, la de averiguar si no es igualmente posible que encontremos la razón pura en el uso práctico, si no nos conduce en este uso a las ideas que alcanzan los fines supremos de las mismas... si consiguientemente, esa misma razón pura no puede brindarnos, desde el punto de vista de su interés práctico, aquello que nos niega con su interés especulativo»⁹⁶.

Esos fines son los tres objetos que más atrás señalábamos como la meta final a la que en definitiva apunta la especulación de la razón: es decir, la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios⁹⁷.

Los tres objetos están más allá de toda experiencia. En su filosofía moral Kant muestra que gracias al uso práctico de nuestra razón podemos sobrepasar los límites de la experiencia y avanzar en el terreno de lo suprasensible.

Pero antes insiste en que dicho uso práctico no hubiera sido posible de no haber limitado previamente el uso teórico. Veamos.

La «*ratio essendi*» de la moralidad es la libertad⁹⁸: «La moral presupone necesariamente la libertad»⁹⁹. Libertad significa, en su sentido negativo, causalidad no condicionada empíricamente o causalidad incondicionada. Ahora bien, al concepto de una causalidad incondicionada se opone (en el sentido de contradicción) el concepto de la causalidad natural, que es siempre una causalidad condicionada (mecanismo natural o causalidad mecánica).

Según la *Crítica de la razón pura*, es una ley necesaria de nuestro conocimiento de la naturaleza que «el tiempo precedente determina necesariamente el tiempo siguiente»¹⁰⁰, «que podemos hallar en lo que precede la condición bajo la cual sigue siempre (es decir, de modo necesario) el suceso»¹⁰¹. Tal es la formulación

96 *Ibid.*, A804/B833. «Nos queda aún por intentar, después de haber sido negado a la razón especulativa todo avance en el terreno suprasensible, si no se encuentran datos en su conocimiento práctico para determinar aquel concepto racional y trascendente de lo incondicionado y sobrepasar, de este modo, según el deseo de la metafísica, los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, aunque sólo desde un punto de vista práctico» (*ibid.*, BXXI).

97 Cf. *ibid.*, A798/B826.

98 I. Kant, *K.p.V.*, V, 4, nota de Kant; ed. cast., p. 16.

99 I. Kant, *K.r.V.*, BXXVIII.

100 *Ibid.*, A199/B244 (Segunda Analogía de la experiencia).

101 *Ibid.*, A200/B246.

kantiana del principio de la causalidad natural o «principio de razón suficiente» (como también lo llama) y que, según la «Analítica trascendental», es «el fundamento de la experiencia posible»¹⁰². Por tanto, según este principio, «lo que sigue (lo que sucede) se halla determinado en su existencia por algo que precede»¹⁰³, «todo cuanto sucede se halla determinado *a priori* por una causa»¹⁰⁴.

Está claro entonces que el concepto de libertad, como causalidad incondicionada, se contradice con el principio de la causalidad natural, que, sin embargo, es la ley de la experiencia posible.

La cuestión, por tanto, es ésta: ¿cómo puedo pensar lo incondicionado (la causalidad incondicionada, la libertad) sin contradicción?

La respuesta de Kant es contundente: la contradicción sólo desaparece si podemos demostrar que «nuestro conocimiento racional *a priori* (es decir, los principios de nuestro conocimiento teórico; en este caso, el principio de causalidad) sólo se refiere a fenómenos y que deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida para nosotros, a pesar de ser real por sí misma»¹⁰⁵.

Que los principios *a priori* de nuestro conocimiento teórico se refieren a las cosas sólo como fenómenos, es lo que Kant demuestra a lo largo de la primera parte de la *Crítica de la razón pura*¹⁰⁶.

Así pues, lo que hace posible en la filosofía kantiana una ampliación de la razón es la distinción que establece la crítica

102 *Ibid.*, A201/B245.

103 *Ibid.*, A202/B247.

104 *Ibid.*, A277/B280.

105 *Ibid.*, BXX. El texto continúa así: «Pues lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo *incondicionado* que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de las condiciones. Ahora bien, suponiendo que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado *no puede pensarse sin contradicción*; por el contrario, suponiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por éstas en cuanto cosas en sí, sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de representación, *desaparece la contradicción*» (*ibid.*, BXX).

106 «En la parte analítica de la crítica se demuestra: que el espacio y el tiempo son meras formas de la intuición sensible, es decir, simples condiciones de la existencia de las cosas en cuanto fenómenos, que tampoco poseemos conceptos del entendimiento ni, por tanto, elementos para conocer las cosas sino en la mediada en que puede darse la intuición correspondiente a tales conceptos; que, en consecuencia, no podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno» (*ibid.*, BXXV-VI).

entre fenómenos y cosas en sí mismas, que equivale también a las distinciones entre fenómeno y noumeno, mundo sensible y mundo inteligible o suprasensible ¹⁰⁷.

Dichas distinciones suponen una ampliación de la razón, porque permiten pensar lo incondicionado sin contradicción, estableciendo, así, la posibilidad lógica de los conceptos de libertad y mundo inteligible.

Esta famosa distinción (tan criticada, por cierto, en el postkantismo) lo que esencialmente significa es esto: los límites de nuestro conocimiento no son, sin más, los límites de lo que hay. Ciertamente que Kant sostiene que lo que se halla fuera del campo de la experiencia posible, por eso mismo, está también fuera de los límites de todo conocimiento humano ¹⁰⁸. Pero, al mismo tiempo, afirma que tampoco podemos abarcar todo el campo de las cosas posibles en sí mismas por medio de las simples leyes de experiencia ¹⁰⁹.

Así, la autonomía de la razón teórica en el campo del conocimiento no significa su autosuficiencia para decidir lo que hay y lo que nos está permitido pensar.

Por todo ello puede afirmar Kant que si bien la «primera utilidad» de una «metafísica depurada por la crítica» es «negativa», en la medida en que limita a la razón especulativa, sin embargo, «tal utilidad se hace inmediatamente *positiva*» ¹¹⁰.

Dicha utilidad se hace positiva, porque «elimina» el «obstáculo» que amenazaba con suprimir el uso moral de la razón ¹¹¹.

Kant argumenta, en consecuencia, que extender ilimitadamente los principios de la razón especulativa no tiene como resultado una ampliación del uso de nuestra razón, sino al contrario, una reducción del mismo, pues impide su ampliación por medio del uso práctico ¹¹².

En el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant hace ver, en relación con la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, la utilidad positiva de haber limitado nuestras posibilidades de conocimiento teórico

¹⁰⁷ Sobre estas distinciones, cf. *ibid.*, A251-2/B306-7; A254-5/B310-11; A538/B566.

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, A753/B782.

¹⁰⁹ Cf. *ibid.*, A781/B809.

¹¹⁰ *Ibid.*, BXXIV.

¹¹¹ Cf. *ibid.*, BXXV; cf. también, I. Kant, *K.p.V.*, V, 48-49; ed. cast., pp. 69-70.

¹¹² Cf. I. Kant, *K.r.V.*, BXXIV-XXV.

a los simples fenómenos. De esa explicación recojo aquí sólo esta frase: «Ni siquiera puedo, pues, aceptar a Dios, la *libertad* y la *inmortalidad* en apoyo del necesario uso práctico de mi razón sin quitar, a la vez, a la razón especulativa su pretensión de conocimientos exagerados» ¹¹³.

Es también desde la tesis de la positiva utilidad de los límites desde donde hay que interpretar la conocida expresión kantiana: «Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*» ¹¹⁴.

En relación con la utilidad de los límites hay también otro aspecto de gran interés. Kant afirma que «sólo a través de la crítica es posible cortar las mismas raíces del *materialismo*, del *fatalismo*, del *ateísmo*, de la *incredulidad librepensadora*, del *fanatismo* y de la *superstición*, todos los cuales pueden ser nocivos en general» ¹¹⁵.

A mi juicio, esta declaración puede interpretarse apelando a otras afirmaciones que Kant hace en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: gracias al reconocimiento de los límites de nuestro conocimiento teórico, la crítica puede, «al modo socrático» ¹¹⁶, poner «claramente de manifiesto la ignorancia» ¹¹⁷ de los que se sitúan en esas posiciones. Pues demostrar las proposiciones negativas «Dios no existe» o «el alma no es inmortal» es tan imposible como demostrar sus correspondientes proposiciones afirmativas ¹¹⁸.

Así pues, hemos visto en este apartado sobre la utilidad de los límites de la razón teórica, que éstos abren el camino al uso práctico de la razón: pues permiten pensar lo incondicionado sin contradicción, o lo que es lo mismo, establecen la posibilidad lógica de los conceptos de libertad y mundo inteligible, sin los cuales no sería posible la moralidad.

Pues bien, partiendo de la posibilidad lógica de los conceptos de libertad y mundo inteligible, la filosofía de Kant nos instala ya en el ámbito del conocimiento moral.

113 *Ibid.*, BXXX.

114 *Ibid.*, BXXX.

115 *Ibid.*, BXXXIV; cf. también *ibid.*, A640/B688.

116 *Ibid.*, BXXXI.

117 *Ibid.*, BXXXI.

118 Cf. *ibid.*, A741-2/B769-70; también A753/B781.

6. LEY MORAL Y MUNDO INTELIGIBLE

En el ámbito del conocimiento moral la posibilidad lógica de los conceptos de libertad y mundo inteligible es ampliada a posibilidad real: es decir, esos conceptos no sólo son lógicamente posibles, en el sentido de que podemos pensarlos sin contradicción (posibilidad lógica), sino que además son afirmados como teniendo realidad objetiva (posibilidad real) ¹¹⁹.

Por eso, el mundo del conocimiento moral constituye para Kant el verdadero o legítimo ámbito de la metafísica. Pues es en el campo del conocimiento moral donde nos situamos de pleno en lo que está más allá de la experiencia, lo inteligible o suprasensible.

Una de las claves centrales de la filosofía crítica de Kant es la ecuación que establece entre moralidad y mundo inteligible.

Explicar detalladamente cómo se establece en su filosofía moral dicha ecuación nos llevaría mucho tiempo ¹²⁰. Me limitaré aquí a ilustrarla mediante uno de los conceptos principales de su ética, que es el concepto de «voluntad pura» ¹²¹.

Voluntad pura es la voluntad, en tanto que, independientemente de todas las condiciones empíricas, es «determinada por la mera forma de la ley» ¹²².

Independencia de las condiciones empíricas es libertad en sentido negativo. Y determinación de la voluntad por la mera forma de la ley es libertad en sentido positivo o autonomía de la voluntad ¹²³.

119 En una nota del Prólogo a la segunda ed. de la *K.r.V.*, Kant distingue así los conceptos de posibilidad lógica y posibilidad real: «Puedo *pensar* lo que quiera siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de sí, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto. Para conferir realidad objetiva (posibilidad real, pues la anterior era simplemente lógica) a este concepto, se requiere algo más. Ahora bien, *este algo más no tenemos por qué buscarlo precisamente en las fuentes del conocimiento teórico. Puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico*» (*ibid.*, BXXVII, nota de Kant. La cursiva es mía). Y, en efecto, la posibilidad real de la libertad y el mundo inteligible es hallada por Kant en su filosofía moral.

120 Son textos centrales, en este sentido, aunque no los únicos, el capítulo tercero de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y el capítulo primero de la «Análisis de la razón pura práctica» de la *Crítica de la razón práctica*, especialmente el apartado titulado «De la deducción de los principios de la razón pura práctica».

121 I. Kant, *K.p.V.*, V, 31; ed. cast., p. 50.

122 *Ibid.*, V, 31; ed. cast., p. 50.

123 Cf. I. Kant, *G.M.S.*, IV, 446 ss.; ed. cast., pp. 111 ss.

La mera forma de la ley, como fundamento de determinación de la voluntad, no es otra cosa que el principio de la moralidad, que en el caso de la voluntad humana, por ser también una voluntad dependiente de la sensibilidad, se expresa en la forma de un imperativo, el imperativo categórico.

Pero, sobre todo, lo que aquí nos interesa destacar es que el concepto de voluntad pura nos traslada a un orden de cosas totalmente otro que el sensible: el orden de lo inteligible o suprasensible.

Y este orden, que en la «Dialéctica trascendental» de la *Crítica de la razón pura* aparecía como pensable, pero totalmente indeterminado, nos es dado a conocer ahora por medio de la ley moral: «la ley moral —escribe Kant en la *Crítica de la razón práctica*— si bien no visión (*Aussicht*) alguna, proporciona, sin embargo, un hecho, que los datos todos del mundo sensible y nuestro uso teórico de la razón, en toda su extensión, no alcanzan a explicar, un hecho que anuncia un mundo puro del entendimiento, hasta lo *determina positivamente* y nos da conocer algo de él, a saber: una ley»¹²⁴, la ley moral¹²⁵.

Una ley es todo lo necesario, según Kant, para que podamos hablar de una naturaleza suprasensible, si por naturaleza se entiende «la existencia de las cosas bajo leyes»¹²⁶.

Todo esto quiere decir también que lo inteligible o suprasensible está en el hombre. O, dicho de otro modo, que lo inteligible o suprasensible no es otra cosa que su voluntad, en tanto que determinada por la ley moral¹²⁷.

Ahora bien, que lo suprasensible esté en el hombre no significa en la filosofía kantiana que lo suprasensible se agote en el hombre. En Kant, *lo suprasensible en el hombre conduce a lo sobrenatural*.

124 I. Kant, *K.p.V.*, V, 43; ed. cast., p. 63.

125 «En el principio moral hemos instaurado una ley de la causalidad que pone el fundamento de determinación de la última por encima de todas las condiciones del mundo sensible, y hemos *pensado* la voluntad, en cuanto ella es determinable como perteneciente a un mundo inteligible, y, por consiguiente, el sujeto de esta voluntad (el hombre) no sólo como perteneciente a un mundo puro del entendimiento, aunque desconocido para nosotros en esta relación (como ello podía ocurrir según la crítica de la razón pura especulativa), sino que lo hemos *determinado* también en consideración a su causalidad, por medio de una ley, que no puede ser contada como ley natural del mundo de los sentidos: así pues, hemos *ensanchado* nuestro conocimiento más allá de los límites del mundo sensible, pretensión que, sin embargo, la crítica de la razón pura declaró nula en toda especulación» (*ibid.*, V, 50; ed. cast., p. 71).

126 *Ibid.*, V, 43; ed. cast., p. 63. Cf. también F. Martínez Marzoa, Prólogo a I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, o. c., 13.

127 Cf. I. Kant, *G.M.S.*, IV, 450-453; ed. cast., pp. 117-121.

Y lo suprasensible en el hombre conduce a lo sobrenatural porque también la razón, en su uso práctico, es limitada. Son estos límites de la razón moral los que nos conducen a la Religión.

La autonomía de la razón moral no significa, pues, autosuficiencia. En la filosofía kantiana límites de la razón significan justamente no autosuficiencia de la misma. Y uno de los méritos de Kant consiste, a mi juicio, en haber sabido enfocar la no autosuficiencia de la razón de un modo tal, que en vez de encerrarnos en los límites, a lo que nos invita es a explorar otros campos.

Vamos a ver, entonces, el último apartado de esta exposición: el paso de la moral a la religión.

7. DE LA MORAL A LA RELIGIÓN. LA VÍA DE LO SANTO

En la filosofía de Kant el acceso a la existencia de Dios tiene lugar por la vía de la razón moral ¹²⁸. Por tanto, la dimensión religiosa se plantea dentro del ámbito de la razón, pero no de la razón teórica sino de la razón moral ¹²⁹. Hablo de vía de lo santo, porque en varias ocasiones, tanto en la *Crítica de la razón práctica*, como en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant llama «santo», al deber, a la virtud, a la ley moral y al ideal de la perfecta coincidencia de la voluntad con la ley moral ¹³⁰.

Los dos ejes de la posición kantiana sobre la relación entre la moral y la religión son expresados así en el Prólogo de *La Religión dentro de los límites de la mera razón: La moral «no necesita en modo alguno de la religión»* ¹³¹. Pero «la moral conduce ineludiblemente a la religión» ¹³².

128 Los textos fundamentales para esta problemática son «La Dialéctica de la razón pura practica» de la *Crítica de la razón práctica* (1788), «La Metodología del Juicio teleológico» de la *Crítica del Juicio* (1790) y *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793).

129 En esto coincide con la mentalidad de la Ilustración (cf. O. Höffe, Immanuel Kant, o. c., p. 232). Es a la razón moral a la que alude el título *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Por otro lado, el que la dimensión religiosa se plantee dentro de la razón moral, no significa que Kant no reconozca que lo religioso tiene una especificidad propia (cf. sobre ello, F. Martínez Marzoa, Prólogo a *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, o. c., p. 7).

130 Ver en este sentido, entre otros lugares, I. Kant, *K.p.V.*, V, 32, 122-123; ed. cast., pp. 52, 154, 162. También I. Kant, *Die Rel.*, VI, 6, 83, 137; ed. cast., pp. 22, 86, 138.

131 I. Kant, *Die Rel.*, VI, 3; ed. cast., 19.

132 *Ibid.*, VI, 6; ed. cast., p. 22.

La presencia de estos dos ejes, como ejes centrales, está indicando ya que para Kant autonomía de los principios éticos, por un lado, y creencia en Dios, por otro, no son posiciones excluyentes ¹³³.

La primera afirmación (que la moral no necesita de la religión) tiene como punto de referencia la fundamentación kantiana de la ética en la autonomía de la voluntad o razón pura práctica ¹³⁴.

Autonomía de la voluntad significa legislación de la propia razón ¹³⁵. El principio de la autonomía de la voluntad es el principio de la universalización, es decir, que la voluntad no tenga otro fundamento de determinación que la mera forma legisladora universal de su máxima ¹³⁶.

Por tanto, fundándose en la autonomía de la voluntad, la moral «no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio» ¹³⁷, pues éste le es dado a conocer por su propia razón, «ni» necesita tampoco «de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo» ¹³⁸, pues el principio de la autonomía no es otro que la aptitud de la máxima para la legislación universal, excluyendo rigurosamente todo fundamento de determinación que no sea la ley misma. La moral, pues, «se basta a sí misma en virtud de la Razón pura práctica» ¹³⁹.

Para Kant fundar la moral en la religión, es decir, en la voluntad de Dios, equivaldría a fundarla en un principio «material» práctico ¹⁴⁰, es decir, en algún «fin» a conseguir por medio de la acción, concretamente el fin de la felicidad ¹⁴¹.

133 Cf. en este sentido, O. Höffe, *Immanuel Kant, o. c.*, p. 233.

134 «La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda heteronomía del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad (I. Kant, *K.p.V.*, V, 33; ed. cast., p. 52).

135 Cf. I. Kant, *K.p.V.*, V, 33; ed. cast., p. 52.

136 Cf. *ibid.*, V, 33; ed. cast., p. 52. Cf. también I. Kant, *G.M.S.*, IV, 440; ed. cast., p. 101.

137 I. Kant, *Die Rel.*, VI, 3; ed. cast., p. 19.

138 *Ibid.*, VI, 3; ed. cast., p. 19.

139 *Ibid.*, VI, 3; ed. cast., p. 19.

140 «Entiendo por materia de la facultad de desear un objeto cuya realidad es apetecida (I. Kant, *K.p.V.*, V, 21; ed. cast., p. 37).

141 Cf. *ibid.*, V, 41; ed. cast., p. 61. Sobre la voluntad de Dios, como uno de los principios prácticos materiales (aunque racional y no empírico), en los que hasta ahora se ha intentado fundar la moralidad, ver el cuadro de *K.p.V.*, V, 40; ed. cast., p. 60. Ver también el comentario al mismo, en *ibid.*, V, 41; ed. cast., pp. 61-62. Sobre la voluntad divina como un principio práctico heterónimo (aunque racional y no empírico), cf. I. Kant, *G.M.S.*, IV, 441-445; ed. cast., pp. 103-108.

Pero uno de los supuestos centrales de su ética —si no el central— es precisamente que el valor moral de una acción radica en que ésta sea realizada *sólo* por deber y, por tanto, haciendo abstracción de todos los fines que sean pensados como efectos de la acción. Lo contrario sería obrar, no por deber, sino por algún *interés*. Obrar por deber es obrar por el mero *respeto a la ley*. Ley y respeto por la ley son los fundamentos objetivo y subjetivo, respectivamente, de la moralidad ¹⁴².

Con ello queda también respondida la pregunta que podríamos hacerle a Kant: ¿qué problema hay en fundar la moral en la religión? Aparte de motivos procedentes del aspecto de la fundamentación de la universalidad de los principios prácticos, la respuesta más directa sería que no obraríamos moralmente, es decir, por el mero respeto a la ley, sino por el interés.

Pero aunque la moral no necesita de la representación de un fin como fundamento (sino que lo excluye), sin embargo, la moral *hace necesariamente relación a un fin*.

El fin, al que hace relación la moral, no se sitúa del lado de la fundamentación, pero sí necesariamente *del lado de las consecuencias* de una voluntad ya moralmente determinada ¹⁴³.

La necesaria relación de la moral a un fin deriva de la constitución misma de la voluntad *humana* ¹⁴⁴.

En efecto, Kant escribe en *La Religión*: «Pues sin ninguna relación a fin no puede tener lugar en el hombre ninguna determinación de la voluntad, ya que tal determinación no puede

142 Sobre todo esto, puede verse el análisis que hace Kant del concepto de deber en el cap. primero de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; cf. I. Kant, *G.M.S.*, IV, 393-401; ed. cast., pp. 27-40. Cf. también *ibid.*, IV, 444-445; ed. cast., p. 108. Ver también I. Kant, *Die Rel.*, VI, 3-4; ed. cast., p. 20.

143 Cf. I. Kant, *Die Rel.*, VI, 4; ed. cast., p. 20. Cf. también I. Kant, *E.E.*, XX, 199; ed. cast., p. 26.

144 En varios lugares de su obra, Kant caracteriza a la voluntad como la facultad de los fines (ver, por ejemplo, I. Kant, *G.M.S.*, IV, 427; ed. cast., pp. 81-82; cf. también I. Kant, *K.p.V.*, V, 9, nota de Kant; ed. cast., p. 21; ver también, en este sentido, mi libro *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la «Crítica del Juicio»*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1990, p. 83, nota. 50). En la *Crítica de la razón práctica*, Kant escribe: «... es innegable que todo querer ha de tener también un objeto, por consiguiente, una materia; pero no es por eso precisamente el fundamento de determinación y la condición de la máxima, pues si lo es, no se deja exponer en forma universalmente legisladora» (I. Kant, *K.p.V.*, V, 34; ed. cast., p. 53; cf. también *ibid.*, V, 44; ed. cast., p. 44). Y un poco más adelante añade: «la materia de la máxima puede quedar, pero no debe ser la condición de la misma, porque entonces la máxima no serviría de ley» (*ibid.*, V, 34; ed. cast., p. 54).

darse sin algún efecto, cuya representación tiene que poder ser admitida, si no como fundamento de determinación del albedrío y como fin que precede en la mira, sí como consecuencia de la determinación del albedrío por la ley, en orden a un fin (*finis in consequentiam veniens*), sin el cual un albedrío que no añade en el pensamiento a la acción en proyecto algún objeto determinado objetiva o subjetivamente (objeto que él tiene o debiera tener), un albedrío que sabe *cómo* pero no *hacia dónde* tiene que obrar, no puede bastarse»¹⁴⁵.

El «cómo» nos es dado a conocer por la ley moral¹⁴⁶. Por eso, «para la moral, en orden a obrar bien, no es necesario ningún fin; la ley, que contiene la condición formal del uso de la libertad en general, le es bastante»¹⁴⁷.

Pero «de la moral... resulta un fin, pues a la razón no puede serle indiferente de qué modo cabe responder a la cuestión de *qué saldrá de este nuestro obrar bien*, y hacia qué —incluso si es algo que no está plenamente en nuestro poder— podríamos dirigir nuestro hacer y dejar para al menos concordar con ello»¹⁴⁸.

Así pues, el problema del fin no es otra cosa que el problema del sentido de nuestro obrar moral.

De modo que la ética kantiana contiene dos aspectos: el relativo a la fundamentación del obrar moral y el concerniente al sentido del obrar moral.

En lo que se refiere al primero, la razón es autónoma; pero en lo que se refiere al segundo, la razón no es autosuficiente.

Veremos que es este aspecto del sentido del obrar moral y la no autosuficiencia de la razón lo que nos va a conducir a afirmar la existencia de Dios.

Pero antes, hay que considerar la determinación que hace Kant del concepto del fin del obrar moral.

145 I. Kant, *Die Rel.*, VI, 4; ed. cast., p. 20.

146 En sus obras éticas Kant insiste en que la ley moral es inmediatamente conocida por todo el mundo, incluso por el entendimiento más vulgar. Es lo que Kant llama un «hecho (*factum*) de la razón pura» (I. Kant, *K.p.V.*, V, 31; ed. cast., p. 50).

147 I. Kant, *Die Rel.*, VI, 4-5; ed. cast., p. 20. De todos modos hay un sentido en la ética kantiana en que ley y fin coinciden; me he ocupado de este aspecto en mi artículo «Los fines de la razón en la filosofía moral de Kant», que aparecerá próximamente en el vol. XXVI de *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*.

148 I. Kant, *Die Rel.*, VI, 5; ed. cast., 20-21.

El fin que es pensado como efecto o consecuencia del obrar moral es «la idea de un bien supremo en el mundo»¹⁴⁹. Éste es exactamente el concepto fundacional, por así decir, de la teología moral kantiana. Como hemos venido anunciando, a la teología moral somos conducidos desde la teleología moral.

El bien supremo, entendido como «fin último» (*Endzweck*)¹⁵⁰, es la idea del bien completo y acabado de la facultad de desear de los seres racionales finitos. Esta idea contiene en unidad dos elementos: la virtud, que es el bien supremo incondicionado, y la felicidad, que no es bien incondicionado, sino la consecuencia moralmente condicionada, pero necesaria de la virtud¹⁵¹.

Virtud y felicidad se presentan en el concepto de dicho fin último (el bien supremo) como necesariamente enlazados en la relación causa-efecto¹⁵², de modo que «la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad»¹⁵³.

Pero —además de que en la «Analítica de la razón pura práctica» de la segunda *Crítica* Kant ha procedido separando la doctrina de la moralidad de la doctrina de la felicidad—, una de las tesis centrales de esa parte de la *Crítica de la razón práctica* es justamente la contraria: virtud y felicidad son entre sí conceptos heterogéneos, una tesis que Kant recoge¹⁵⁴ y a la cual trata de dar una solución en la «Dialéctica de la razón pura práctica».

En efecto, la heterogeneidad entre virtud y felicidad, por un lado; y, sin embargo, la necesidad de su enlace en la relación causa-efecto en el concepto del bien supremo, es justamente lo que en la «Dialéctica de la razón pura práctica» de esta segunda *Crítica* se recoge como la «antinomía de la razón práctica»¹⁵⁵.

149 *Ibid.*, VI, 5; ed. cast., p. 21.

150 *Ibid.*, VI, 5; ed. cast., p. 21; también *ibid.*, VI, 6; ed. cast., p. 22.

151 Cf. I. Kant, *K.p.V.*, V, 110-111, 115, 119; ed. cast., pp. 141-142, 146, 150. «Se trata sólo de una idea de un objeto que contiene en sí en unidad la condición formal de todos los fines como debemos tenerlos (el deber) y a la vez todo lo condicionado concordante con ello de todos los fines que tenemos (la felicidad adecuada a la observancia del deber)» (I. Kant, *Die Rel.*, VI, 5; ed. cast., p. 21). Sobre esto mismo puede verse también la «Metodología del Juicio teleológico» de la *Crítica del Juicio*.

152 Cf. I. Kant, *K.p.V.*, V, 113; ed. cast., p. 144. Kant descarta que el enlace entre las dos determinaciones del bien supremo (virtud y felicidad) sea un enlace analítico; y en este sentido, hace una crítica a las antiguas escuelas morales griegas, estoica y epicúrea (cf. *ibid.*, V, 111-113; ed. cast., pp. 142-143).

153 *Ibid.*, V, 113; ed. cast., p. 144.

154 Cf. *ibid.*, V, 111, 112-113; ed. cast., pp. 142, 143-144.

155 *Ibid.*, V, 113; ed. cast., p. 144.

Según los presupuestos de la *Crítica de la razón pura* y de la «Analítica» de la *Crítica de la razón práctica*, es imposible que la virtud sea la causa de la felicidad: pues la felicidad es un efecto sensible; y en lo sensible, todo efecto tiene como causa alguna causa o causas igualmente sensibles. Ahora bien, la ley moral no es una causa sensible, sino inteligible; por tanto, no puede tener como efecto el efecto sensible de la felicidad ¹⁵⁶.

Pero, entonces, ¿tendremos que concluir que el fin último de nuestro obrar moral es imposible?

El fin último de nuestro obrar moral, es decir, la unión de virtud y felicidad en el concepto del bien supremo, no puede ser imposible. Pues su imposibilidad acarrearía también la falsedad (*Falscheit*) de la ley moral misma. Falsedad, en el sentido de que ésta, que «ordena fomentar» el bien supremo, estaría enderezada a un «fin vacío» y, por tanto, «falso» ¹⁵⁷.

La solución a este problema consiste en fundar la posibilidad de la conexión entre virtud y felicidad en el enlace con un mundo inteligible: mundo inteligible, cuya realidad objetiva ha sido establecida más atrás gracias al *factum* de la ley moral. Tal es la solución a la antinomia de la razón práctica. Veamos.

Que la virtud, como causa, produzca necesariamente la felicidad como efecto, es imposible, pero no absolutamente, sino sólo de modo condicionado. Es imposible, sólo si considero que la existencia en el mundo sensible es el único modo de existencia del ser racional ¹⁵⁸.

Ahora bien, como gracias a la ley moral me es legítimo pensar mi existencia como perteneciente también a un mundo inteligible ¹⁵⁹, «no es imposible» ¹⁶⁰ que la moralidad tenga una conexión, como causa, con la felicidad como efecto: una conexión, «no inme-

156 Cf. *ibid.*, V, 113-114; ed. cast., pp. 144-145.

157 «Como el fomento del supremo bien, que contiene este enlace en su concepto, es un objeto *a priori* necesario de nuestra voluntad, y está en inseparable conexión con la ley moral, la imposibilidad del primero tiene que demostrar también la falsedad (*Falschheit*) de la segunda. Así pues, si el supremo bien es imposible según reglas prácticas, entonces la ley moral que ordena fomentar el mismo, tiene que ser también fantástica y enderezada a un fin vacío, imaginario, por consiguiente en sí falso (*ibid.*, V, 114; ed. cast., p. 145).

158 Cf. *ibid.*, V, 114-115; ed. cast., pp. 145-146.

159 Recuérdese la sección del presente artículo «Ley moral y mundo inteligible».

160 I. Kant, *K.p.V.*, V, 115; ed. cast., p. 146.

diata», pero sí «mediata», esto es, «*por medio de un autor (Urhebers) inteligible de la naturaleza*»¹⁶¹.

Tal es la «solución crítica de la antinomia de la razón práctica»¹⁶². Pero Kant sigue profundizando más en esta solución, tratando de exponer los fundamentos de la posibilidad de la conexión de los dos elementos del bien supremo¹⁶³.

Pues bien, éste es el momento en el que Kant apela expresamente a la *finitud* del ser humano, para complementar su deficiencia o su insuficiencia con el *postulado de la existencia de Dios*. Vamos a verlo.

La felicidad, tal como es representada en el concepto del bien supremo, es el estado del ser racional en el mundo, al cual le va todo según su deseo y voluntad. Descansa, pues, en la concordancia de la naturaleza con el fin total que él persigue y también con el fundamento esencial de su voluntad, es decir, con la ley moral.

El hombre tiene en su poder obrar según la ley moral. Ésta le manda con independencia de la naturaleza y de la concordancia de la misma con la ley moral; «pero el ser agente racional en el mundo no es al mismo tiempo causa del mundo y de la naturaleza misma. Así pues, en la ley moral no hay el menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad, a ella proporcionada, de un ser perteneciente, como parte, al mundo y dependiente, por tanto, de él; este ser, precisamente por eso, no puede ser por su voluntad causa de esta naturaleza, y no puede, en lo que concierne a su felicidad, hacerla por sus propias fuerzas coincidir completamente con sus propios principios prácticos»¹⁶⁴.

Pero como el bien supremo tiene que ser posible, al mismo tiempo que postulamos la posibilidad de éste, «se *postula* también la existencia de una causa (*Ursache*) de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza y que encierra el fundamento de la exacta concordancia entre la felicidad y la moralidad»¹⁶⁵.

Además una tal causa superior de la naturaleza, para ser adecuada a ese efecto (la concordancia entre la moralidad y la felicidad) tiene que tener «una causalidad conforme a la disposi-

161 *Ibid.*, V, 115; ed. cast., p. 146. La cursiva es mía.

162 *Ibid.*, V, 114; ed. cast., p. 145.

163 Cf. *ibid.*, V, 119; ed. cast., p. 150.

164 *Ibid.*, V, 124-125; ed. cast., pp. 155-156.

165 *Ibid.*, V, 125; ed. cast., p. 156.

ción moral de ánimo»¹⁶⁶. Pero un ser que es capaz de acciones según la representación de leyes es una *inteligencia* (ser racional) y la causalidad de este ser según dicha representación de leyes, es la *voluntad* del mismo¹⁶⁷.

«Así pues, concluye Kant, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto ella ha de ser propuesta para el supremo bien, es un ser que por *razón* y *voluntad* es la causa (por consiguiente, el autor —*Urheber*—) de la naturaleza, es decir, *Dios (Gott)*»¹⁶⁸. (Nótese que si bien Kant no permitía el uso del analogismo teológico para la determinación teórica del concepto de Dios, tal como se pretendía en la demostración físicoteológica, en cambio sí lo permite en la relación práctica)¹⁶⁹.

El Dios al que, en definitiva, nos conduce la vía de lo santo es el creador moral. El «fin final de la creación (*der Schöpfung Endzweck*)»¹⁷⁰, se dice en la *Crítica del Juicio*, es el hombre, pero sólo «en cuanto sujeto de la moralidad»¹⁷¹. En esta tercera *Crítica* puede leerse que sólo la teleología moral nos conduce «al concepto de un creador moral del mundo (*einem moralischen Welturheber*)»¹⁷².

«Así, pues —escribe Kant en *La Religión*—, la moral conduce ineludiblemente a la religión, por la cual se amplía, *fuera (ausser) del hombre*, a la idea de un legislador moral (*moralischen Gesetzgebers*) todopoderoso en cuya voluntad es fin último (*Endzweck*) (de la creación —*Weltschöpfung*— del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último (*Endzweck*) del hombre»¹⁷³.

La pregunta, ya para terminar, es: ¿*responde entonces la filosofía kantiana a la dimensión sapiencial que, con razón, hay que reclamar a la filosofía?*

Creo que el que Kant hable de la existencia de Dios como de un postulado o como «cosa de fe», por utilizar la expresión que aparece en la *Crítica del Juicio*¹⁷⁴, no puede invalidar su aportación positiva al problema del fin último de la existencia humana.

166 *Ibid.*, V, 125; ed. cast., p. 156.

167 *Ibid.*, V, 125; ed. cast., p. 156.

168 *Ibid.*, V, 125; ed. cast., p. 156.

169 Ver también, sobre ello, *ibid.*, V, 57; ed. cast., p. 78. Sobre la justificación de hacer uso de la causalidad en lo suprasensible, sin que ello esté en contradicción con la limitación establecida por la primera *Crítica*, ver *ibid.*, V, 50-57; ed. cast., pp. 71-78.

170 I. Kant, *K.U.*, V, 436; ed. cast., p. 352.

171 *Ibid.*, V, 436; ed. cast., 352.

172 *Ibid.*, V, 470; ed. cast., p. 391.

173 I. Kant, *Die Rel.*, VI, 6; ed. cast., p. 22.

174 I. Kant, *K.U.*, V, 436; ed. cast., p. 389.

Los postulados son proposiciones teoréticas, en el sentido de que conciernen a las condiciones físicas o metafísicas de las cosas ¹⁷⁵, pero no son teóricamente demostrables; tampoco es un deber admitirlas ni constituyen el fundamento de la obligación moral. Pero son exigencias necesarias en sentido práctico, porque están enlazadas con el fin necesario de la voluntad moral ¹⁷⁶.

Y es esta necesidad la que constituye el fundamento de lo que Kant llama fe racional práctica. La fe no es para Kant algo irracional. Así en la *Crítica del Juicio* la define como «el modo moral de pensar» ¹⁷⁷.

Dicho de otra manera, «es moralmente necesario, escribe también Kant, admitir la existencia de Dios» ¹⁷⁸, pues el fin último del hombre sólo es posible por la presencia de una acción *sobrenatural*.

«De esta manera —y con este texto termino— conduce la ley moral por el concepto del supremo bien, como objeto y fin de la razón práctica, a la *religión*, esto es, *al conocimiento* de todos los *deberes como mandatos divinos*, no como *sanciones*, es decir, *órdenes arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña*, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma, que, sin embargo, tienen que ser consideradas como mandatos del ser supremo, porque nosotros no podemos esperar el supremo bien, que la ley moral nos hace un deber ponernos como objeto de nuestro esfuerzo, más que de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena), y al mismo tiempo todopoderosa, y, por consiguiente, mediante una concordancia con esa voluntad... la de un *autor santo y bueno del mundo (eines heiligen und gütigen Welturhebers)*» ¹⁷⁹.

CONCLUSIONES

Así pues, de la filosofía de Kant resulta una teología racional; pero no una teología racional especulativa o teórica, sino una teología racional moral.

En el pensamiento kantiano el paso a la religión no se da directamente desde la vía del conocimiento teórico, sino desde el

175 Cf. I. Kant, *K.p.V.*, V, 143; ed. cast., p. 174.

176 Cf. *ibid.*, V, 125-126, 143-146; ed. cast., pp. 156-157, 174-177.

177 I. Kant, *K.U.*, V, 472; ed. cast., p. 392.

178 I. Kant, *K.p.V.*, V, 125; ed. cast., p. 156.

179 *Ibid.*, V, 129; ed. cast., p. 16. La cursiva es mía.

camino del conocimiento moral. O dicho de un modo más acorde con la trama conceptual y sistemática de la *Crítica de la razón práctica*, la *Crítica del Juicio* y *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, a la religión somos conducidos directamente desde la teleología moral.

Tanto en el terreno de la razón teórica, como en el de la razón práctica, Kant exige la autonomía de la razón. Pero autonomía no significa en ninguno de los dos casos autosuficiencia. En Kant se combinan perfectamente la exigencia de autonomía con el reconocimiento de los límites y finitud de la razón humana.

El reconocimiento de los límites no tiene como consecuencia en la filosofía trascendental kantiana el olvido de una dimensión trascendente. Al contrario, de los límites de la razón en su uso teórico se pasa al orden de lo moral y de lo suprasensible en nosotros, y del orden de lo moral y lo suprasensible en nosotros, y a causa también de los límites o finitud de nuestra razón práctico-moral, se pasa a lo sobrenatural fuera de nosotros, como condición de posibilidad del fin último del hombre, en tanto que ser moral.

Por eso puede afirmarse que el reconocimiento de los límites constituye justamente la clave de la aportación del pensamiento de Kant a la dimensión sapiencial de la filosofía o pregunta por el sentido último de la existencia humana.

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS

SUMMARY

This article places the philosophy of Kant within the framework of the encyclical *Fides et Ratio*. It takes into consideration two of the reference points formulated by the encyclical: the revindication of the sapiencial/wisdom dimension of philosophy and the recognition of the autonomy of reason, without this meaning that reason is self-sufficient. From this perspective it studies the following aspects of the philosophy of Kant: the limitations of theoretical knowledge and their repercussions for rational theology, the positive usefulness of the limits, the equation between morality and the intelligible world and finally the movement from morality to religion as the movement from intelligible and supra-sensible within us to the supernatural beyond us.