



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**



**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO
EN FILOSOFÍA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
FILOSÓFICAS**

**LA ÚNICA TEOLOGÍA RACIONAL POSIBLE
DE IMMANUEL KANT**

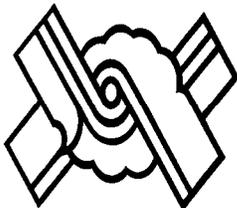
“DE LA MORAL A LA VOLUNTAD DIVINA”

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A:
MARÍA DE JESÚS GALLARDO SOLÍS**

**DIRECTOR DE TESIS:
MTRO. JOSÉ IGNACIO PALENCIA GÓMEZ**



**CIUDAD UNIVERSITARIA MÉXICO D. F.
JUNIO 2008**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS

La realización de este presente trabajo se debe en mucho al apoyo de mi familia, especialmente a mis padres a quienes les dedico este trabajo: Cruz Solís Castro y Jesús Manuel Gallardo Romero.

También quiero mencionar el apoyo de la Universidad Autónoma de Baja California Sur, esencialmente al Mtro. Amadeo Peralta y al Dr. Salmerón.

También quiero agradecer a los Hijos de la Divina Voluntad, una asociación apostólica que con su apoyo moral siempre estuvo presente a lo largo de este trabajo, especialmente agradezco a uno de sus miembros, la Sra. Lupita Ayala.

Agradezco en mucho a la Dra. Dulce María Granja Castro y al Mtro. José Ignacio Palencia, quienes con su amable ayuda académica, pudo salir adelante este trabajo. Asimismo, a los sinodales: Dra. Mercedes Garzón, Dr. Crescenciano Grave y Dr. Efraín Lazos.

Agradezco al Gobierno del Estado de Baja California Sur, quien me dio estancia durante mis estudios en la ciudad de México, esto es, en la Casa del Estudiante: AESM.

También quiero agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México la cual me ofreció los elementos necesarios para mi formación académica.

Finalmente agradezco el apoyo de amigos y compañeros, especialmente el apoyo incondicional de Ángel Guillermo Guerra Vara y Julio López.

ÍNDICE

Introducción.	8
CAPITULO I	
LA ESENCIA FINITA DEL HOMBRE QUE DEBÍA PREPARAR EL FUNDAMENTO DE UNA METAFÍSICA CONFORME A SU NATURALEZA.....	18
Introducción.	18
1. La ética precrítica de Kant.	19
2. Fundamentación de la metafísica en una Crítica de la razón pura.	22
3. Kant y el progreso de la Metafísica.	24
4. Límites de la facultad cognoscitiva.	28
5. La Crítica en sus sentidos: negativo y positivo.	32
Conclusión.	34
CAPITULO II	
EL PASO DE LA RAZÓN A LA FE Y EL FORMALISMO ÉTICO DE KANT.	36
Introducción.	36
PRIMERA PARTE	
El paso de la razón a la fe.	37
1. De la razón a la fe.	37
2. Creer en lo incognoscible.	39
3. La Historia santa que incluye el Antiguo y Nuevo Testamento con relación a la compatibilidad y armonía con la razón moral.	43
SEGUNDA PARTE	
El formalismo ético de Kant.	50
Conclusión.	62
CAPITULO III	
LA RAZÓN PURA PRÁCTICA.	64
Introducción.	64

1. El establecimiento de la existencia de Dios y el manejo de las categorías por analogía.....	65
2. La libertad trascendental	70
3. Autonomía de la voluntad y heteronomía de la moralidad	77
4. La inmortalidad como postulado de la razón pura práctica.	82
5. La existencia de Dios como postulado de la razón pura práctica.	84
Conclusión.	87
 CAPITULO IV TEOLOGÍA ÉTICA DE LA MORAL A LA VOLUNTAD DE DIOS.	
Introducción.	89
 PRIMERA PARTE La defensa de la afirmación de la existencia de Dios frente a la existencia del mal en el mundo.	
1. Leibniz y el concepto de teodicea.	90
2. El problema de la Teodicea.	92
3. El cristianismo y los filósofos de la Ilustración: Kant y el pietismo.	97
3.1. El deísmo.	101
3.2. Los alemanes y la defensa del cristianismo.....	102
 SEGUNDA PARTE La teología auténtica: De la moral a la Voluntad Divina.....	
1. El hombre y su finalidad nouménica dentro de la Creación.	104
2. Mecanismo de la Naturaleza en la promoción del Soberano Bien político.	106
3. Fundamentos para una religión que ha de instaurar un verdadero Estado ético y validez universal al fin último de la razón.	111
4. La religión dentro de los límites de la razón.	112
5. La idea de un ser supremo cuya voluntad es fin último del hombre.	116
6. El mal moral.	117

7. Dos principios opuestos que quieren para sí el puesto de máxima de la determinación de la voluntad según la Religión dentro de los límites de la mera razón..	121
8. La ayuda sobrenatural que aporta la religión con base en una fe moral pura.	123
9. El cristianismo como religión racional y no de culto.	125
10. El establecimiento de un Estado ético divino sobre la tierra y su proceso gradual hacia la era de una paz perpetua.	126
Conclusión.	130
Conclusión.	132
Bibliografía.	139

Piensen algunos que Kant levantó el sepulcro de la fe, cuando, en realidad, lo que pretendió es erigirle un altar.

José María Quintana Cabanas.¹

¹ Estudio preliminar a la Obra *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*. (1763). PPU Barcelona 1989, p. 8.

INTRODUCCIÓN

La *naturaleza humana*, a juicio de Kant, cuenta con tres divisiones o elementos en el carácter fijo y en el destino del hombre: 1) la predisposición a la animalidad en el hombre, tomado como ser vivo; 2) la predisposición a la humanidad en el hombre, tomado como ser vivo y, al mismo tiempo racional; 3) la predisposición a la personalidad en el hombre, tomado como ser racional, y al mismo tiempo, imputable.² De esta forma Kant abarca la clasificación del hombre tanto en su naturaleza como fenómeno y como noúmeno. Y tras esta clasificación es que con respecto a *la naturaleza del hombre* me referiré, a lo largo de este trabajo, desde diferentes puntos: como *naturaleza perversa o pervertida*, en el sentido de invertir las máximas de la moralidad poniendo máximas no morales por encima de las primeras, por lo cual el mal moral le es imputable al hombre por el uso de su albedrío; por *naturaleza racional* en el sentido de que el hombre ha de corresponder a una *naturaleza moral* que yace en su razón como mandamiento incondicionado el adecuarse y por el que tiene conciencia de ser fin en sí mismo; y por *naturaleza originaria*, se entenderá la veraz correspondencia del hombre a las exigencias del imperativo categórico que demanda la moralidad como fin último de su naturaleza racional. Pues bien, exponer los fundamentos racionales que considera a la *naturaleza humana* en un progreso constante hacia una condición divina es el objetivo de este trabajo de tesis dentro de una teología racional auténtica y de validez universal que Kant establece y culmina en su tratado la *Religión*.

Comprendo al tratado *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, como una obra sustentada en el teísmo moral que la *Crítica de la razón práctica* construye. Como sabemos, con el tratado de *La Religión* Kant puede desarrollar la fundamentación de la posibilidad de pensar el bien supremo junto a la esperanza en un *Reino de Dios* que profesa la doctrina cristiana, según acordaba la *Crítica de la razón práctica*; pues bien, a esta extensión del teísmo moral a la filosofía de la religión -que por la *Crítica de la razón pura* se

² Richard J. Bernstein. *El mal radical: una indagación filosófica*. p. 40.

conduce por el camino de la legalidad de forma que Kant puede exponer los contenidos de una fe religiosa pura conforme a una unidad coherente de proposiciones ya establecida en la *Crítica de la razón práctica*-, es a lo que llamo teología racional auténtica en contraposición a la teología racional a la que Kant dirigió su primera *Crítica*.

En este trabajo no hago una distinción estricta entre teísmo moral y teología ética o racional, pues propiamente es estar hablando de lo mismo, no obstante, por las siguientes líneas escritas por Kant, justifico el que este trabajo se titule *La única Teología racional posible* a la vez que justifico el objeto de estudio que aquí desarrollo:

Sostengo, pues, que todas las tentativas de una razón meramente especulativa en relación con la teología son enteramente estériles y, consideradas desde su índole interna, nulas y vacías; que los principios de uso natural no conducen a ninguna teología; que, consiguientemente, de no basarnos en principios morales o servirnos de ellos como guía, no puede haber teología racional ninguna [...] ³

En las *Prelecciones sobre Teología Racional* hay unas líneas que manifiestan la denominación provisional que podía darse a la postura que Kant mantenía:

Quien sólo establece una Teología trascendental es un deísta; quien también establece una Teología natural es un teísta. Quien acepta además la Teología moral es un teísta moral. (No existe aún para esta postura un término propio). ⁴

En la *Crítica de la razón pura* Kant ya se siente atraído por el concepto *teísta* aun cuando todavía no tiene toda la estructura que recibirá como <<prueba moral>> en las obras éticas de los años sucesivos. Esta convicción que apoya la fe en Dios en el hecho moral ⁵ y que Kant estructura mediante el recurso a las fuentes prácticas del conocimiento, es la única que se halla de acuerdo con las exigencias cognoscitivas establecidas en la *Crítica de la razón pura* respecto del acceso a los objetos supersensibles. ⁶

³ *Crítica de la razón pura* (A 636/ B664), pp. 527.

⁴ Kant, *Prelecciones sobre Teología Racional*. XXVIII, 1241. Cf. *Ib.*, 1002, 1010, 114. Cita Gómez Caffarena en *El teísmo moral de Kant*, p. 15.

⁵ *Op. Cit.*, p. 17.

⁶ Rogelio Rovira, *Teología Ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios según los principios del idealismo trascendental de Kant*. p. 17.

De aquí, pues, que este trabajo parte de la imposibilidad de una Teología racional según la *Crítica de la razón pura*. Y al introducir este trabajo con el título de *Teología* y no como *teísmo moral*, da lugar a enfatizar el planteamiento de la idea de Dios moral en relación con la finalidad del hombre en la creación, esto es: como criatura de Dios. Entonces, una Teología dentro de los límites de la razón es la exposición propiamente del teísmo moral según la *Crítica de la razón práctica*, el cual se extiende a su filosofía de la religión, y ésta, a su vez, toma como base de apoyo, para la idea del Bien Supremo y su realización en el mundo, la religión cristiana como religión universal y su doctrina sobre el Reino de Dios.

Sobre el teísmo moral versa centralmente el capítulo tercero. El primero le busca un marco de referencia en el aspecto teórico del criticismo kantiano, de manera de constatar que el interés práctico de la razón que sirve de base a la Teología ética no es un interés cognoscitivo, sino un interés relativo al cumplimiento de la ley moral. El segundo capítulo tiene la finalidad de introducir el teísmo moral según la *Crítica de la razón práctica* argumentando el paso de la razón a la fe así como una reseña del formalismo ético de Kant. Y el cuarto y último capítulo intenta redituvar la idea de religión universal en su pensamiento práctico y su visión del mundo.

Para esta empresa hube de tomar algunos planteamientos con respecto al concepto de Dios moral anteriores a las Críticas de Kant, pues el propósito es asentar que siempre fue un problema central en Kant la idea de Dios, hombre y moral. De esta manera podemos partir admitiendo que el desarrollo de la Teología racional de Kant atiende a su teísmo moral que ya comenzaba a fraguarse en su etapa precrítica, por lo cual me pareció propicio comenzar la primera parte de este trabajo de tesis refiriéndome al problema que visualizó Kant dentro de la metafísica tradicional y sus intenciones por instaurar un nuevo método. El interés es demostrar que el concepto de Dios en la filosofía moral de Kant es tan fundamental como que no sería posible determinar sin él un solo acto de intención moral puro. Asimismo, la intención es dar cuenta que desde su edad joven hasta su edad madura, en Kant es observable un teísmo que jamás se deslindó de su filosofía, pero que, no obstante, jamás forzó sus posibles conexiones, sino que junto a la profunda preocupación sobre los temas de Dios y moral, se aprecia también una reserva prudente hacia cualquier especulación al respecto.

La verdadera Teología, según creyó Kant, habría de ser un sistema de nuestros conocimientos sobre Dios como un todo articulado que pudiera fortalecerse sin modificar su proporción, con base en un interés completamente práctico y no especulativo, no sobre lo que de Dios podemos conocer, sino sobre lo que del hombre depende para hacerse digno de Él, un hombre moralmente bueno. Si bien, Kant se refirió a la Teología como la metafísica tradicional, y la problemática que él encontró por la que afirma que es incapaz la metafísica tradicional de ofrecernos un conocimiento objetivo, es que esta problemática reside en que las diferentes pruebas por las cuales dicha ciencia creía acceder a la fundamentación de la existencia de Dios no eran válidas en tanto que admitimos que todo lo que intuimos se nos da en las intuiciones puras del espacio y del tiempo y todo lo que concebimos lo hacemos subsumiéndolo bajo un concepto puro del entendimiento, y como esas intuiciones puras y esas categorías no son propiedades de las cosas, es forzoso, según Kant, concluir que todo lo que intuimos y pensamos no es tal como es en sí mismo. Es decir, al distinguir Kant la naturaleza de las cosas: tal como se nos aparecen (como *fenómenos*), y tal como son en sí mismas (como *noúmenos*), al mismo tiempo que esclarece cómo es que la razón conoce, también afecta profundamente la posibilidad de la metafísica como ciencia. Pues si la razón sólo puede conocer lo que se nos da por vía de la experiencia, y los objetos de estudio de la metafísica no pertenecen a experiencia empírica alguna, a Kant no le queda más que afirmar que a la razón (por lo menos a la razón especulativa) le es imposible acceder al mundo nouménico, esto es, acceder al conocimiento de Dios. Sin embargo, el propósito de Kant, según veremos, no era el de detenerse en las conclusiones de su primera *Crítica*, sino que su objetivo iba más allá, esto es: volver a levantar el edificio de la metafísica, si consideramos como fundamental esta celebre frase que aparece en el prólogo de la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*: "Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe"⁷; afirmación que posteriormente dá lugar no sólo a la *Crítica de la razón práctica*, sino al desarrollo de una filosofía de la religión, o bien, al inicio de lo que será el desarrollo de una Teología auténtica.

Es pues, que con la exposición de la *Crítica de la razón pura* y su crítica a la metafísica tradicional, es mi propósito constatar la legalidad de la Teología moral de Kant. Y tras esta

⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Prólogo de la segunda edición. Editorial Taurus Méx. 2006, p. 27

determinación de lo que no puede ser en el campo metafísico, esto es: dilucidar teóricamente sobre las ideas trascendentales, se justificará el paso de la razón a la fe en tanto dicho paso se figura como un requisito indispensable para acceder al fin último de la razón pura práctica. Paso que consiste en admitir la incapacidad teórica de la razón para acceder a la esencia y a la existencia de Dios. De aquí que la primera parte del segundo capítulo de este trabajo, antes de arribar a la *Crítica de la razón práctica*, tenga el propósito de demostrar que la fe que Kant tiene en mente es una fe compatible con la racionalidad. El argumento consiste en distinguir los dos intereses de la razón: el especulativo y el práctico, atribuyéndole a la razón práctica el primado de todo fin último de la razón. Pues para el interés práctico, que no busca un argumento teórico para admitir la existencia de las ideas trascendentales, sino como condiciones de la aplicación de la voluntad moralmente determinada a su objeto que le es dado *a priori*, los conceptos de libertad, Dios e inmortalidad del alma pueden ser admitidos como un hecho; pues el bien supremo, objeto de la voluntad moralmente determinada, es un motivo, aunque subjetivo, válido para una razón pura práctica.

Cierto es que la exposición del teísmo moral de Kant requiere de exponer también su formalismo ético que precise o justifique el proceder kantiano con respecto a la posibilidad del bien supremo que es el objeto último de la voluntad moral. De tal manera que antes de acceder a la *Crítica de la razón práctica* retomaremos el formalismo ético de Kant como método de su filosofía moral el cual se dedica a hacer clara distinción entre lo que es propio a la moral y lo que pertenece a la sensibilidad según el principio supremo de la moralidad. Así, en la segunda parte del segundo capítulo, se observará cómo de la necesidad de esta distinción, admitiendo el paso de la razón a la fe, Kant es llevado a fundamentar la existencia de una razón pura práctica que le permitirá comprobar la realidad y la incondicionalidad de la ley moral, y la posibilidad de la moralidad, el fundamentar la posibilidad de la libertad trascendental.

En el tercer capítulo veremos la postulación de los objetos propios de la metafísica atendiendo a las exigencias de la razón moral. Pues Kant da argumentos para afirmar no sólo a Dios como el único garante de pensar el bien supremo en el mundo, sino también la inmortalidad humana para permitirnos pensar la perfección de nuestra propia virtud en una aproximación infinita al ideal moral: la santidad, y así dar realidad objetiva a la libertad de la voluntad, una moralidad práctica y practicante.

Después de la *Crítica de la razón práctica* o bien, después de la fundamentación del teísmo moral de Kant, podemos abordar con mayor claridad su filosofía de la religión, pues aquí Kant parte de las conclusiones obtenidas en su *Crítica*. Sin embargo, como último capítulo, me pareció propicio abordar el concepto que Kant tiene de *teodicea*, que en ningún modo se separa del concepto moral de Dios, dado que tratar la obra *La Religión dentro de los límites de la mera razón* damos por hecho la existencia de un legislador moral del mundo a la vez que admitimos un mal radical en la naturaleza humana. Según Kant, el mal que radica en el mundo no es, en modo alguno, voluntad de Dios, aunque por razones que no podemos comprender, Él lo permite. De las dos definiciones que Kant maneja sobre el mal en el mundo una se remite a la propia voluntad humana y otra la atribuye a un espíritu autónomo. Para Kant, el mal moral que el hombre posee en sí mismo, a manera de inclinaciones contrarias al bien supremo, sobreviene de una propensión de su naturaleza humana. El hombre es propenso a determinar su voluntad en contra de la ley moral, lo que significa atentar contra su propia dignidad y contra el fin último de la razón. Y con respecto a representar el mal en el mundo a manera de un espíritu enemigo del principio bueno, ésta concepción se unifica a la conclusión a la que finalmente llega Kant, esto es, que el mal en general es concebible sólo como parte de uno de los tantos misterios atribuidos al querer divino, razón fundamental por la que sería un absurdo el querer responderlos con un grado de certeza. La verdadera sabiduría y el verdadero quehacer del filósofo, afirma Kant, consiste más bien en una perfecta resignación a los límites de la razón humana, haciendo uso de aquello que puede ser mostrado, que es la ley moral en nuestra razón.

La segunda parte, dedicada a la filosofía de la religión, tiene el propósito de dar cuenta de las conclusiones que resultan en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* con base a los resultados obtenidos en la *Crítica de la razón práctica*. Kant fundamenta, por principios racionales puros, la compatibilidad y armonía existente entre la razón y la Escritura Santa. Demuestra que una religión aun siendo natural también puede ser revelada si está constituida de tal manera que se hubiera podido llegar a ella por la pura razón. Esta religión es para él el cristianismo, cuya esencia descansa sobre puros principios racionales y, por lo tanto, no contradice de ninguna manera las exigencias de la razón moral; por el contrario, es la misma razón moral, que buscando dar realidad objetiva a la ley, nos conduce a la idea de la

voluntad de Dios como fin último del hombre, de manera que pueda asegurarse en la religión la felicidad adecuada al comportamiento moral.

El cristianismo es la única doctrina que no presenta a la felicidad como asociada a la afección sensible, sino que, conforme al bien obrar, el hombre puede esperar, además de una ayuda sobrenatural que le auxilie en sus deficiencias con respecto a lo que es deber, ser recompensado según sus esfuerzos al trascender al mundo nouménico. El cristianismo, por conformarse a la máxima moral, acierta en que el hombre, mientras continúe en el mundo sensible, estará imposibilitado de ajustarse al ideal moral, sin participar, tampoco, de la felicidad (ni como complacencia de las propias inclinaciones, ni de una felicidad conforme al bien supremo). El hombre, según profesa el cristianismo, en este mundo debe estar más bien preparado para los más grandes sacrificios; pero, porque una renuncia total a lo físico de la felicidad no puede serle exigido al hombre en tanto existe, le es permitido el poder figurársela como parte de la recompensa que le aguarda en un mundo venidero: <<Estad alegres y confiados, lo que hagáis os será recompensado en el Cielo>>. ⁸

Determinar la naturaleza racional del cristianismo comportó también determinar la función que debe de ocupar la naturaleza revelada de la religión en el ejercicio de la voluntad hacia la perfección moral. Para lo cual fue preciso iniciar *La Religión dentro de los límites de la mera razón* partiendo de la consideración del mal en el hombre, a manera de impureza de la máxima moral, como fragilidad y como maldad en sí misma. Pues es en razón de la propensión moral en el hombre que éste tergiversa el ideal de la religión.

Como bien apunta Jean Lacroix, esta obra de Kant se encuentra animada por el mismo espíritu de Sócrates en el *Eutifrón* que defendía el ideal de una religión moral contra la superstición de los ritos. Si bien, para Kant, el cristianismo antes de ser una religión revelada es una religión racional; en lo que respecta a la revelación, ésta no deja de servir al perfeccionamiento moral, pues ha de fungir como medio de promoción para el objetivo principal de la razón que es la posesión de una fe religiosa pura, o moral pura, o racionalidad pura. Sin embargo, el problema que visualizó Kant fue el de que la razón, dada la natural inclinación hacia el mal moral, crea la ilusión religiosa de tomar la parte revelada o histórica

⁸ *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 166.

de la religión (normas estatutarias o de culto), como fin y no como medio. Pues he aquí que en lo que respecta al culto religioso, en sí mismo, éste no involucra intención moral alguna, de manera que la razón que se limita a él se justifica en una falsa moral. Creencia alejada del fin último de la razón como del ideal cristiano, pues ambos no se fundamentan en una práctica ilusoria, sino que, en modo simple y actuable, exigen de la voluntad la renuncia a las propias inclinaciones sensibles.

La finalidad moral es ser conformes a un *arquetipo de intención moral pura*. En la religión este *arquetipo* es representado por el *Hijo de Dios*, así como para la razón el *arquetipo* es la ley que la razón en su uso práctico ordena según el principio supremo de la moral. De manera que si la fe en el *arquetipo de la humanidad agradable a Dios en sí misma* está referida a una idea moral de la razón, en cuanto no sólo sirve de pauta sino también de motivo impulsor, es por tanto lo mismo partir de esta fe como *racional* o partir de la conducta que busca o procura el bien.⁹ Afirmación de Kant que permite finalmente precisar las relaciones entre la religión y la moral, y permite concretar la síntesis de virtud y felicidad. El fundamento de la moral es el deber; y en la religión, la obediencia a un Dios legislador es su voluntad santa. Si la moral permanece en el dualismo, que se esfuerza por superar (las inclinaciones que pertenecen a la naturaleza sensible y las exigencias morales que permiten acceder por la libertad trascendental a un bien supremo), en la religión, la razón por fin encuentra este dualismo como superado, en una esperanza que se conoce como *fe beatífica*. Pues, porque la idea de Bien Supremo es la idea de unidad o síntesis de virtud y felicidad, no obstante, de acuerdo con la filosofía moral de Kant, la felicidad conforme a la moralidad no puede darse mientras participemos de nuestra naturaleza finita sino como una esperanza que trasciende el mundo fenoménico, por lo cual, aquí, la virtud hay que buscarla en sí misma y no porque produzca felicidad, dado que la incondicionalidad de ley moral no lo permite, aunque no se trata tanto de ser felices como de ser dignos de la felicidad. Pero ni el sabernos hombres moralmente buenos, por lo cual nos cabe esperar ser felices y la inmortalidad, tampoco debe ser la realización de la felicidad o el cielo lo que nos mueva sino el puro *deber*. Es así, pues, que Kant comprueba que la doctrina cristiana cumple con esta exigencia de la razón moral. Una afirmación que, respaldada por la *Crítica de la razón práctica*, Kant puede establecer en su tratado de la *Religión*, que por la fe, como confianza radical en la ayuda

⁹ *La religión dentro de los límites de la razón*, pp. 31-32.

divina, se recompensará nuestra fragilidad en la elección de las máximas morales que no pueden ser motivadas por la idea de felicidad: <<La moral cristiana establece su precepto de modo tal que, si obramos tan bien como está en nuestro poder, podemos esperar que lo que no está en nuestro poder, nos vendrá de otra parte, sepamos o no de qué manera.>>¹⁰

Lo que el hombre puede esperar como ser moral es, primeramente, la esperanza de la libertad interna, en segundo, la esperanza de la libertad externa. Como veremos, Kant tratará la primera cuestión con su filosofía de la religión, y con respecto a la segunda, responderá con su doctrina moral y su filosofía de la historia. De manera que la filosofía de la historia y la filosofía de la religión serán las explicaciones complementarias que ampliarán el conocimiento práctico y que permitirán ofrecer una justificación moral de la esperanza. Aquí, el concepto moral que Kant propone <<se basa en el concepto de moralidad, presentándonos una “teología ética” o “teología moral” en la que Dios no es un objeto del saber científico o del conocimiento objetivo, sino un objeto de esperanza gracias al cual únicamente puede quedar garantizada la determinación ética del ser humano.>>¹¹

De esta manera es que expondré la Teología racional de Kant, una visión de la finalidad del hombre como criatura de Dios. El método que utilizaré en este trabajo será el mismo seguimiento sistemático con el cual Kant diera lugar a su Teología moral. Pues esta es la manera, según creo, más pertinente para acceder, desde su fundamento, a la exposición de su teología moral: es decir, desde la delimitación del conocimiento teórico, abrir paso al mundo nouménico en su determinación práctico-moral, y así, conforme a principios racionales puros, acceder a la idea de Dios en su filosofía de la religión. Y conforme a tal exposición, junto a la idea de una Teología racional arribar a la determinación ontológica de la naturaleza humana en su entidad última. Pues personalmente considero, que la libertad trascendental no puede dejar de ser valorada en la vivencia existencial de todo hombre común, filósofo o religioso.

Finalmente, conforme a esta breve exposición del contenido de este presente trabajo de tesis, me es propicio decir que la conclusión general a la que se llegó es la siguiente: al definir

¹⁰ *Crítica de la razón práctica*, 128 nota.

¹¹ Dulce María Granja Castro de Probert, *¿Qué nos cabe esperar? un aspecto actual de la filosofía kantiana de la religión*, p. 387.

Kant la naturaleza de la religión conforme a las exigencias del criticismo, por lo que le permitió establecer finalmente los fundamentos racionales por los cuales no sólo podemos encontrar compatibilidad entre la razón y la Escritura Santa, sino también armonía, es que ésta es una tesis kantiana que vino a salvar la especificidad de la religión, que se funda en la “gracia” y no ya solamente en el “deber”. Asimismo, que con *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, queda asegurado el segundo elemento del bien supremo: la felicidad concordante a nuestro bien obrar, que sólo por la doctrina cristiana, que nos representa el bien supremo como Reino de Dios, se abre la posibilidad a la felicidad concebible como esperanza, tanto para la realización del hombre como ser moral, así como la esperanza en un nuevo mundo regido por el Principio Bueno, lo cual significa que se cumplirá, aunque en un futuro incierto, el fin último del hombre y de la creación entera.

CAPITULO I

LA ESENCIA FINITA DEL HOMBRE QUE DEBÍA PREPARAR EL FUNDAMENTO DE UNA METAFÍSICA CONFORME A SU NATURALEZA

INTRODUCCIÓN.

Para el objetivo general de esta presente tesis, que consiste en exponer la Teología racional de Kant, resulta imprescindible iniciar con la exposición de los reproches que el mismo Kant dirigió a la metafísica tradicional, de manera de puntualizar cómo de los resultados de una investigación expuesta en la *Crítica de la razón pura*, Kant construirá una nueva Teología aún cuando parecía negar decididamente esa posibilidad.

Es pues que el tratamiento que haré de la *Crítica de la razón pura* en este capítulo será entorno al ataque de Kant contra la metafísica tradicional. También haré referencia a la intención del filósofo por volver a levantar el edificio que con su *Crítica* intenta destruir. Para Kant, la contradicción interna por la que considera pasaba toda la historia de la metafísica, consistía en que dicha ciencia, que pretendía ser la instancia suprema inapelable para el problema del “ser” y de la “verdad”, no había sido todavía capaz de crear, dentro de sus propios límites, una norma de verdad¹. Según Kant, el modo y el método del conocimiento de lo suprasensible, era sólo un tanteo entre conceptos. Pues mientras la matemática y la ciencia natural ofrecen un claro ejemplo de conocimiento en progreso constante y de validez universal, la metafísica, en cambio, se debatía en puras tautologías y en el vacío de la razón:

Parece casi irrisorio que mientras toda otra ciencia progresa sin cesar, en ésta, que pretende ser la sabiduría misma, cuyo oráculo consulta todo ser humano, se ponga uno a dar vueltas siempre en el mismo sitio, sin avanzar ni un paso.²

Al carecer de una prueba rigurosa de su pretendido conocimiento, todos los intentos de la metafísica estarían, por tanto, destinados al fracaso. Razón por la cual Kant creyó

¹ Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda Metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. (Edición bilingüe). Ediciones Istmo España 1999, p. 21.

² Kant. *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura*. Ed. Aguilar, Buenos Aires 1975, p. 9.

imprescindible el que antes de ensayar cualquier intento por ampliar el conocimiento racional en el campo metafísico, éste tendría que posponerse hasta aclarar primeramente el problema de su posibilidad interna y así negar a la moral su sostén tradicional, y para evitar el desmoramiento de la fundamentación de una moral, proceder de una manera original: la *crítica* como método.

Este capítulo tiene, pues, el propósito de advertir el continuo esfuerzo de Kant por llevar los métodos y tipos de solución de su filosofía especulativa a su filosofía moral; que, aquilatando el valor de la evidencia que Kant tuvo siempre ante los ojos al edificar su Teología ética, nos permita introducir los fundamentos por los cuales desea resolver los problemas que surgen en la *Crítica de la razón práctica* en términos de los métodos que ha obtenido en la primera, y finalmente, los fundamentos por los cuales la moral nos liga a la religión.

1. LA ÉTICA PRECRÍTICA DE KANT

Si el dogmatismo tradicional³ representaba para Kant la infancia de la filosofía, la *Crítica de la razón pura* tendría el destino de hacernos experimentar la edad adulta del criticismo: cuestionar a la razón como facultad de conocer y tomar conciencia de las limitaciones de la propia filosofía, en tanto que la metafísica quiere acceder a la condición de ciencia. Pero este fue un proyecto de largas y difíciles investigaciones antes del alba.⁴ Desde el principio de su carrera Kant deja ver una honda preocupación por los temas morales. Dios y hombre siempre fueron temas relevantes en sus primeros escritos, pues en estos temas es en donde aparecen la antropología, la metafísica, la teodicea e incluso la misma religión positiva⁵. Problemas que al parecer de Kant era necesario solucionar para poder arribar teóricamente con éxito al ámbito de la moralidad.

³ Kant identificó el dogmatismo con la metafísica tradicional y lo entendió como el prejuicio de poder progresar en la metafísica sin una crítica de la razón pura. Este dogmatismo filosófico, según Kant, consiste en razonar a la ligera acerca de cosas de las que nada se comprende y de las cuales nadie en el mundo jamás entenderá nada. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, pref. a la 2ª ed. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Editorial Taurus, México 2006. pp. 27; 30.

⁴ Jean Ferrari, *Kant o la invención del hombre*, EDAF España 1998, p. 38.

⁵ Gemma Vicente Arregui, *Dios y Hombre en el Kant precrítico*. Universidad de Sevilla. Editorial MAD. S. L. 1987, p. 18.

De acuerdo con una exposición precisa sobre el interés ético de Kant en su etapa precrítica realizada por Paul Arthur Schilpp, el descontento de Kant ante las teorías éticas y ante las soluciones propuestas para sus problemas, comienza tan pronto como empieza a interesarse seriamente en ellas, esto es, cuando comienza a descartar toda teoría ética desde los primeros griegos hasta Wolff, Baumgarten, Rousseau y los moralistas ingleses, lo cual no puede considerarse como que Kant no les hubiera concedido valor alguno a sus tratamientos sobre el problema ético, pues Kant descarta a todos por igual, pese a las vastas diferencias entre ellos. Según Arthur Schilpp, en Kant está presente una creciente impaciencia por dar solución al método con el que se conduce la metafísica en general. Kant abandona la seriedad racionalista de la tradición wolfiana, e inaugura una investigación que proseguirá durante más de veinticinco años. Inicia la investigación de un método que pueda proporcionarle un contenido concreto para las reglas abstractas de la ética intelectualista y dar a la moral un fundamento incommovible. Exige, no sólo para los principios de la Teología natural, sino también para la moralidad, el máximo grado de evidencia filosófica. Pero aun este reconocimiento por sí sólo no lleva a Kant al descubrimiento de la única salida posible. Lo que vino en su ayuda, al considerar inaceptables los dogmatismos de la metafísica tradicional, fue su propia visión precoz que apuntaba definitivamente hacia una solución metódicamente formal del problema. Se trata del Ensayo *Investigación sobre la claridad de los principios de la Teología natural y moral* (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral), galardonado con el segundo premio de la Real Academia de Ciencias de Berlín. Es aquí donde Kant inicia el examen de la moralidad con la noción de *obligación*, el cual habría de convertirse en una de las piedras angulares de su ética madura. En este *Ensayo* Kant establece las siguientes conclusiones:

- a) Los principios básicos de la metafísica y la moralidad sólo pueden encontrarse analizando los confusos y complejos conceptos de la experiencia real en sus elementos irreductibles.
- b) Al hacer este análisis, tanto la metafísica como la ética descubren dos clases de principios irreductibles mínimos: uno formal, el otro material.
- c) Los primeros principios formales de la metafísica son las leyes de identidad y no-contradicción.

- d) Correspondientes a estos principios en la moralidad, son las expresiones positiva y negativa del principio formal de la obligación (la obligación a la perfección del acto, enunciada positiva y negativamente).
- e) La metafísica y la moralidad tienen también un gran número de conceptos materiales irreductibles, de los cuales, los de la metafísica, constitutivos de la verdad, son perceptibles, mientras que los de la ética, que forman la sustancia de nuestros bienes elegidos, son sentimientos. De este modo, se dice que lo que el conocimiento es para la metafísica, lo es el sentimiento para la moralidad.

Sin embargo, Kant está seguro de que las formulaciones que intenta dar en este *Ensayo* son inadecuadas y contienen dificultades no resueltas. No obstante la novedad de las conclusiones que sobresalen en este trabajo, a juicio de Schilpp, es apreciable, aun en su carácter inconcluso, la excepcional agudeza de muchas de sus sugerencias éticas.

Sólo un año posterior a su *Ensayo* premiado, Kant vuelve a escribir un nuevo ensayo titulado *Intento de introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas* (Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen). En el examen de los principios se vuelve también al campo de la moralidad. Los pasajes que tratan de la moral nos muestran nuevamente el interés de Kant por el “sentimiento moral”. Pasajes que parecen contener el primer enunciado claro de su doctrina: <<la moralidad de una persona no puede ser juzgada por su conducta>>. ⁶ También pone de relieve la heterogeneidad del conocimiento metafísico frente al conocimiento matemático, haciendo hincapié en la diferencia entre una oposición real y una contradicción lógica, ya que tanto la oposición real como el fundamento real (la causa de un efecto) escapan al conocimiento analítico.

Ya en *Sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de la metafísica* (Traüme eines Geistersehers, erläutert durch Traüme der Metaphysik) Kant muestra un claro rechazo hacia la metafísica racional de Leibniz y Wolff. Ya no define a la metafísica como un sistema racional, sino como una <<ciencia de los límites de la razón humana>>; sin embargo, no es aquí en donde Kant logra fijar esos límites. Estos intentos encontrarían su más acabada maduración en su *Crítica de la razón pura*. La *Crítica* debía decidir la posibilidad o

⁶ Paul Arthur Schilpp, *La ética precrítica de Kant*. UNAM, México 1997, pp. 47-68; 201.

imposibilidad de una metafísica en general, lo cual significaba señalar tanto las fuentes como la extensión de ésta.

Lo que obliga a Kant a instaurar el criticismo fue su desacuerdo con la tradición que rechazaba al empirismo como incapaz de informar sobre el carácter apodíctico de ciertos conocimientos y que acudía a Dios por ser causa suprema de nuestro espíritu y de las cosas. Pues el *deus ex machina* no sólo es para Kant lo más inepto que se puede escoger para determinar el origen y la validez de nuestros conocimientos, sino que constituye además un círculo falaz relativo a los últimos principios del conocimiento, que sólo favorece al capricho de nuestro espíritu y de sus sueños piadosos o fantásticos.⁷ El objetivo de la *Crítica* era establecer el método propio de la metafísica, no ilusoria sino real; pero como para tal empresa se requería primeramente determinar los límites del conocimiento humano en general, a fin de demostrar que las pruebas por las que la metafísica tradicional pretendía acceder a una realidad suprasensible carecían de objetividad, ocurrió que el terreno sobre el cual descansaba la metafísica se tornó vacilante: se defraudaba el anhelo inextinguible y universal que durante siglos había impulsado a los metafísicos a lanzar sus soberbias construcciones doctrinales⁸, llegando de tal modo a entrar en discusión con Aristóteles y Platón⁹. Pues efectivamente, preguntar si una ciencia es acaso posible, presupone que se dude acerca de la realidad de la misma, según declaraba Kant en su posterior tratado *Prolegómenos*.

2. FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA EN UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

En *Kant y el problema de la Metafísica*, Heidegger aprecia acertadamente el sentido profundo de la primera *Crítica* de Kant, a saber: poner de relieve la *finitud* del hombre como fundamento esencial de la ontología, y de esta manera, el de la metafísica en general.¹⁰

⁷ Immanuel Kant, *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura*, Traducción del alemán, prólogo y notas de Alfonso Castaño Piñan. Ed. Aguilar, Buenos Aires 1975, p. 9.

⁸ *Ibíd.*

⁹ En el momento en que el problema de la posibilidad interna de la ontología implicaba la pregunta acerca de la posibilidad de la *metaphysica generalis*, y el intento de fundamentar la *metaphysica specialis*, la pregunta sobre la esencia de la *metaphysica generalis*, Kant entraba inmediatamente, a decir de Heidegger, en discusión con Aristóteles y Platón.

¹⁰ Para Jean Lacroix a pesar de que Heidegger es capaz de profundizar acertadamente sobre la finitud kantiana, no obstante, se llega a separar del sentido original que Kant ofrece. Pues Heidegger –dice Lacroix– termina inclinándose hacia su propia filosofía: <<Heidegger comprende la finitud del hombre en función de la temporalidad y de la muerte, cuando para Kant la finitud esencialmente se refiere sólo

Heidegger entendió que una interpretación de la *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la posibilidad de la metafísica, precisa establecer primeramente lo que la palabra “fundamentación” significa. Esta expresión refiere su significado al dominio de la *arquitectura*; pero aunque la metafísica no es un edificio, sí es algo real como *disposición natural* en todos los hombres¹¹. Pues justamente, como fundamentación, la *Crítica* no intenta aportar nuevos fundamentos a un edificio ya hecho. En todo caso, si por *arquitectónica* Kant entiende el arte de los sistemas, lo que se intenta es trazar el plan del edificio mismo, que, como unidad sistemática, eleva por primera vez al grado de ciencia el conocimiento vulgar:

La arquitectónica es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento [...] dado que todas las ciencias han sido ideadas desde el punto de vista de cierto interés general, no hay que explicarlas y determinarlas según la descripción que de ellas ofrece su autor, sino según la idea que, partiendo de la natural unidad de las partes reunidas por él, encontramos fundada en la misma razón. En efecto, se verá entonces que el autor, y a veces sus más tardíos sucesores, dan vueltas en torno a una idea que ellos mismos no han sido capaces de dilucidar, como se verá también que, por tal razón, no han podido determinar el contenido propio, la articulación (unidad sistemática) y los límites de la ciencia. Es una pena que sólo tras haber reunido, como material de construcción, múltiples conocimientos sugeridos por una idea con la que se relacionan rapsódicamente y que se halla oculta en nosotros, e incluso después de haber pasado mucho tiempo ensamblándolos técnicamente, nos sea posible contemplar esa idea desde una luz más clara y esbozar un todo arquitectónico de acuerdo con los fines de la razón.¹²

Cuando Kant dice de la *Crítica de la razón pura*: <<este trabajo es difícil, exige un lector decidido a adentrarse poco a poco en un sistema en el cual no hay nada dado como base, excepto la razón misma>>, Kant nos refiere que lo que es por naturaleza en el hombre, indica sobre qué base y en qué forma consumó la construcción. Para Kant, <<el estudio de nuestra naturaleza interna>> es un estudio que deja de ser sólo un preguntar accidental y desorientado acerca del hombre para convertirse en un deber del filósofo.

en función de la ley moral como hecho. Pues la razón decisiva de la limitación humana, según Kant, es la obediencia al mandamiento incondicionado.>> Jean Lacroix, *Kant*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1969, pp. 23-25.

¹¹ Heidegger, *Kant y el Problema de la Metafísica*. Fondo de Cultura Económica, México 1981, p. 9.

¹² Immanuel Kant, *Crítica de la Razón pura*. (A 832; 834-35/B860; 862-63) pp. 647-649.

3. KANT Y EL PROGRESO DE LA METAFÍSICA

Para enfocar con mayor claridad el elemento decisivo por el cual Kant se dio a la labor de una reconstrucción de la metafísica, veamos cuál es ese concepto que desde sus orígenes se tenía por válido y al que Kant se dedicó a fundamentar con base en meros principios. Pues bien, los grados de *evolución* y *perfección* de la ciencia primera son esencialmente atribuidos a Aristóteles¹³. Pero, como hasta ese entonces, no existía disciplina ni marco en donde se hubiera podido insertar lo que Aristóteles nombraba como filosofía primera, a razón de Heidegger, tal nombramiento tiene ya, desde su origen, ciertas perplejidades. No obstante, Kant observó que no es necesariamente la peculiaridad del nombramiento el esencial motivo por el que se mantuvo desde Aristóteles una cierta *vacilación* en la filosofía; ello correspondía más bien a la confusión que había acerca de la naturaleza de los problemas que se discuten en sus tratados. Pues cuando el mismo Aristóteles emite una opinión de lo que él nombra *filosofía primera*, aparece una extraña dualidad en la determinación de la esencia: <<Ésta no es solamente un “conocimiento del ente como ente” (ὄν ἢ ὄν)>> -escribe Aristóteles- <<sino también un conocimiento de la “región suprema del ente” (ὑμώτατον γένος), desde la cual se determina el ente en total (γαθόλον)>>.¹⁴ Definición que responde a una doble característica de la *filosofía primera* pero que no implica una doble serie de ideas íntegramente opuestas, es decir, independientes la una de la otra. La problemática es que no pueden por tal motivo atenuarse o eliminarse una a favor de la otra, ni tampoco fusionarlas precipitadamente en una unidad.

Para Kant precisar este “dualismo aparente” y determinar la naturaleza de la conexión que existe entre las dos definiciones, significaba una tarea que se hacía tanto más urgente, en cuanto esta dualidad no surge en Aristóteles¹⁵, sino que dominaba el problema del ser desde los comienzos de la filosofía misma.

¹³ Aristóteles realiza por lo menos tres operaciones concretas que permitieron una evolución de la ciencia metafísica: 1) Exponer de un modo crítico doctrinas filosóficas anteriores a las suyas, lo que permitió conocer muchas de ellas que, de otro modo, hubieran resultado perdidas. 2) Apartarse de la filosofía de su maestro, Platón, negando el valor de la teoría de las ideas y afirmando el valor de la experiencia sensible y de cada una de las sustancias o seres individuales. 3) Delimitar de un modo claro el sentido de la investigación filosófica como forma de conocimiento que se ocupa de las primeras cuestiones y los fundamentos últimos de las cosas, conectando la investigación teórica con el compromiso práctico de la filosofía.

¹⁴ Heidegger, *Kant y el Problema de la Metafísica*, p. 15.

¹⁵ *Ibíd.*

Ciertamente la metafísica puede definirse como la ciencia que abarca el conocimiento fundamental del ente como tal y en su totalidad, pero esta definición, según nos informa Heidegger, sólo podía tener valor al señalar dicho problema¹⁶, y a su juicio, fue lo que Kant alcanzó con su *Crítica de la razón pura*, al plantearse las siguientes preguntas fundamentales: 1^{ro} ¿En qué consiste la esencia del conocimiento del ser del ente?; 2^{do} ¿hasta qué grado se ha de desenvolver necesariamente hasta un conocimiento del ente en total?; 3^{ro} y, ¿por qué éste se convierte a su vez en un conocimiento del ser? Pero el responder a estas preguntas exigía nada menos que proponer otra explicación desde una nueva base, esto es: acometer de nuevo una investigación de la naturaleza de la Matemática, así como una indagación de la Naturaleza, y finalmente, un examen de los fundamentos de la metafísica como ciencia.

Pues bien, la metafísica, si se le ha de considerar como ciencia, antes de la intervención de Kant, no había sufrido quebranto alguno o acontecimiento alguno que fuese decisivo para el destino de esta ciencia¹⁷, a no ser, a razón de Kant, el ataque que dirigió David Hume. Desde la apreciación de Kant, David Hume partió de un único pero importante concepto de metafísica: la conexión de causa y efecto. Para Hume, es imposible concebir cómo deba existir necesariamente otra cosa, y cómo se pueda introducir *a priori* el concepto de tal conexión; cree que la razón carece de la facultad para pensar tales nexos. Al respecto, Kant

¹⁶ La metafísica occidental postaristotélica no comprendió que Aristóteles y Platón habían dejado los problemas centrales en un estado problemático y abierto, por lo cual había sucedido que los motivos determinantes de la formación de su concepto dogmático (el que concierne a la estructura del contenido de la metafísica y el que concierne al modo y al método de su conocimiento) habían impedido el planteamiento de su problemática original. Op. Cit., p. 16.

¹⁷ Kant distingue las revoluciones metafísicas principales o más notables en un triple aspecto. Piensa que con respecto al objeto de todos nuestros conocimientos, algunos son filósofos sensualistas del que se destaca principalmente Epicuro y otros intelectualistas; escuelas que se conservaron durante mucho tiempo sin interrupción. Los filósofos epicúreos para Kant: <<sostenían que únicamente en los objetos de los sentidos hay realidad y que todo lo demás es fantasía>>; los filósofos intelectualistas decían, por el contrario: <<[...] En los sentidos no hay sino ilusión, únicamente en el entendimiento se conoce lo verdadero. Mas, no por eso, negaban, los primeros, realidad a los conceptos del entendimiento, pero era para ellos una realidad solamente lógica, mientras que para los otros era mística. Aquellos concedían conceptos intelectuales, pero suponían solamente objetos sensibles. Éstos exigían que los verdaderos objetos fueran meramente inteligibles y sostenían una intuición por medio de un entendimiento puro, no acompañado por ninguno de los sentidos, pero, a su juicio, era solamente un entendimiento confuso.>> *Crítica de la razón pura* (A 854/B 882) p. 660. Una segunda modificación señalada por Kant es con respecto al origen de los conocimientos racionales puros: Aristóteles puede considerarse como el jefe de los empiristas y Platón como el de los *noologistas*. Locke, que en los tiempos modernos siguió al primero y Leibniz al segundo, no obstante, no lograron zanjar la disputa. Por lo menos Epicuro con su sistema sensualista procedió con más consecuencia que Locke y Aristóteles dado que nunca traspasó los límites de la experiencia, aceptó los conceptos intelectuales, pero sólo admite objetos sensibles. En cambio Locke, que después de haber inferido de la experiencia todos los conceptos y principios, llega a sostener la existencia de Dios y la inmortalidad del alma pueden demostrarse con la misma evidencia que cualquier teorema matemático, a pesar de que ambos se hallan fuera de los límites de la experiencia posible. Cfr. Op. Cit. (A 854/B 883), pp. 660-661.

piensa que por errónea y precipitada que pueda ser esta conclusión, es una investigación que merecía haber sido tratada en este mismo sentido, si hubiera existido el interés por resolver el problema fundamental del que, a su juicio, padecía la metafísica desde sus inicios. Sin embargo, sería él mismo quien abordaría esta dificultad que Hume dejara en las sombras:

La advertencia de David Hume fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió primero mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa una orientación completamente diferente. Yo estaba muy lejos de prestarle oídos por lo que toca a sus consecuencias, que sólo se siguen porque él no se planteo su tarea en su totalidad, sino que sólo tuvo en cuenta una parte de la misma [...] Intenté en primer lugar ver si la objeción de Hume no se podía representar en general, y encontré luego: que el concepto del nexo de causa y efecto no es ni con mucho el único mediante el cual el entendimiento piensa *a priori* conexiones de las cosas, sino que más bien la metafísica consiste enteramente en ello [...] pude dar pasos seguros, aunque siempre lentos, hasta determinar completamente y según principios universales todo el enlace de la razón pura tanto en sus límites como en su contenido, lo cual era lo que la metafísica necesita para edificar su sistema según un plan seguro.¹⁸

Este es el designio de la *Crítica de la razón pura*: que la filosofía experimente su propia “revolución copernicana”. Kant toma como ejemplo disciplinas que muestran su veracidad y firmeza: la lógica, la matemática y la ciencia natural. Piensa que, si la metafísica quiere alcanzar el rango de ciencia, ésta debe de suponer una relación creadora del sujeto cognoscente con su objeto. Motivo por el cual compara su propuesta con la obra de Copérnico, pero no en relación con la importancia histórica que se acuña a la refutación de una teoría astronómica tradicional, sino a algo mucho más radical: la superación de la perspectiva del sujeto frente al objeto. Pues lo que Kant persigue con su *Crítica* es algo más que la mera refutación de teorías metafísicas. La inversión copernicana consiste, por muy extravagante y absurdo que parezca, al decir de Kant, en que es el hombre el que impone a la naturaleza las formas y las leyes de su espíritu en lugar de recibir de las cosas las formas y las leyes del conocimiento.

¹⁸ *Prolegómenos a toda Metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, (Edición bilingüe), Edición, traducción directa del alemán, comentarios y notas por Mario Caimi. Ediciones Istmo España 1999, pp. 29-31.

Kant intenta conducir a la metafísica <<por el camino seguro de la ciencia>>. Empujar hacia el centro del interés filosófico el problema de la ontología con un nuevo método que le permitiera experimentar a la metafísica un progreso, una ampliación de su conocimiento. Ciertamente es que la *Crítica de la razón pura* no incluye aún los problemas fundamentales de la metafísica, pero sí incluye su presupuesto necesario, a saber: es un *tratado del método*.

Ciertamente es que Kant utilizó el término “metafísica” en dos sentidos distintos. De acuerdo con la interpretación de Dulce María Granja, por una parte, Kant se refiere a la metafísica en su vieja acepción, esto es: como el supuesto conocimiento de una realidad suprasensible e incondicional que con la *Crítica de la razón pura* Kant trata de destruir. Pues por conocimientos lógicos que se reducen a proposiciones ontológicas la metafísica tradicional o “dogmática”, pretendía acceder *a priori* a los objetos supersensibles como es el ser de Dios. Un segundo sentido de metafísica es entendida por Kant tal y como él la intentó establecer, esto es: como ciencia, o “como el inventario de todos los conocimientos que poseemos sistemáticamente ordenados por la razón pura”, o sea como un sistema de conocimientos *a priori* mediante meros conceptos.¹⁹ Es pues que Kant dividió a la metafísica en metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres. La primera contiene todos los conocimientos *a priori* de *lo que es*, y la segunda, los principios de *lo que debe ser*. Como especifica Dulce María Granja, los pretendidos conocimientos racionales sobre Dios, la libertad y la inmortalidad pertenecientes a la metafísica en el primer sentido como conocimiento último de la realidad serán rechazados por Kant al considerar que se trata de un conocimiento vacío, “un conocimiento dialéctico”. Idea que dice esta autora nos lleva directamente a la concepción que Kant tenía de la Crítica:

[No] 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. Pues ésta última tiene que servirse, para llegar a tales conocimientos, de unos principios que no abarcan realmente más que los objetos de experiencia posible. Por ello, cuando, a pesar de todo, se los aplica a algo que no puede ser objeto de experiencia, de hecho convierten ese algo en fenómeno y hacen así imposible toda extensión práctica de la razón pura. Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura, constituye la verdadera fuente de

¹⁹ Dulce María Granja, Estudio preliminar a la *Crítica de la razón práctica*, pp. XVI-XVII.

toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad [...] El primero y más importante asunto de la filosofía consiste, pues, en cortar, de una vez por todas, el perjudicial influjo de la metafísica taponando la fuente de los errores.²⁰

4. LÍMITES DE LA FACULTAD COGNOSCITIVA

Kant entendió que el carácter objetivo del conocimiento puede y debe de explicarse a partir de principios subjetivos. Concibió la esencia del conocimiento como una unidad estructurada en intuición y concepto. Conocer no es otra cosa que poner en relación una intuición, lo proveniente de la realidad, con un concepto, es decir, con lo pensado por el sujeto cognoscente. Si falta uno de estos elementos no puede darse acto cognoscitivo alguno. Observa que tanto las matemáticas como la ciencia natural se apoyan en juicios sintéticos *a priori*, mientras que la metafísica no puede basarse en ellos por la sencilla razón de que pretende conocer sus objetos sin someterse a la condición indispensable de toda síntesis *a priori*: síntesis de las categorías, por un lado, y por otro, de los contenidos de la intuición.

Kant divide los juicios en *analíticos* y *sintéticos*. Los primeros son aquellos cuyo predicado estaba ya contenido en el concepto del sujeto, por ejemplo, el juicio: todos los cuerpos son extensos, es decir, el sujeto contiene ya la extensión (de lo contrario, no sería cuerpo). Estos juicios son solamente explicativos, y no pueden ampliar el conocimiento más allá de lo que sabíamos, pero son necesarios para dar al conocimiento claridad lógica. Por el contrario, son juicios sintéticos aquellos juicios cuyo predicado no estaba contenido en el concepto del sujeto. Por ejemplo: todos los cuerpos son pesados; la pesantez no pertenece a la esencia (a la necesidad interna) del concepto de cuerpo, pues muy bien podríamos imaginar que hubiese algún cuerpo no pesado, sin que por ello dejara de ser cuerpo. Estos juicios son juicios de *ampliación*, porque aumentan el conocimiento que teníamos de algún sujeto.

Así como los juicios analíticos son juicios *a priori* (porque la experiencia nada puede comprobar ni rectificar en el concepto que analizo en el juicio), los sintéticos son *a posteriori* (los juicios de experiencia) o *a priori*, cuando su validez es universal y necesaria, es decir, cuando no pueden derivarse de la experiencia como es el caso de los juicios de la matemática o la física pura.

²⁰ *Crítica de la razón pura*, (B XXX / B XXXI) p.27-28.

Al explicar cómo es posible este tipo de juicios, Kant consideraba los objetos del mundo material como incognoscibles en esencia; desde el punto de vista de la razón, sirven tan sólo como materia pura a partir de la cual se nutren las sensaciones. Los objetos, en sí mismos, no tienen existencia, y el espacio como el tiempo pertenecen a la realidad sólo como formas de la sensibilidad, como intuiciones puras en las que las percepciones son medidas y valoradas.²¹ Pero además de estas intuiciones, Kant afirmó que también existe un número de conceptos *a priori*, llamados categorías.

Con la *Estética trascendental* y la *Lógica trascendental*, Kant apela a las formas del origen del conocimiento; aclara que si bien es verdad que el conocimiento empieza por la experiencia, no obstante, no todo el conocimiento procede de ella. Tanto el conocimiento sensible como el intelectual suponen respectivamente formas *a priori* de la sensibilidad y formas *a priori* del entendimiento; es decir, existen intuiciones puras, a saber: el espacio y el tiempo, y conceptos puros: las doce categorías que dividió en cuatro grupos: las relativas a la cantidad (que son unidad, pluralidad y totalidad), las relacionadas con la cualidad (que son realidad, negación y limitación), las que conciernen a la relación (que son sustancia-y-accidente, causa-y-efecto y reciprocidad) y las que tienen que ver con la modalidad (que son posibilidad, existencia y necesidad). Las intuiciones y las categorías se pueden emplear para hacer juicios sobre experiencias y percepciones pero, según Kant, no pueden aplicarse sobre ideas abstractas o conceptos cruciales como libertad y alma sin que lleven a paralogismos²² al querer ser probados como verdad.

Siendo las categorías sólo funciones lógicas o modos de relación (en unidades de nuestro entendimiento), no podrá jamás decirse que los objetos en sí sean externos, o que

²¹ El espacio y el tiempo no son conceptos empíricos (abstraídos de la experiencia) sino intuiciones puras: 1) las intuiciones del espacio y el tiempo son necesarias para que las sensaciones puedan referirse a algo dentro o fuera de nosotros; 2) el espacio y el tiempo pueden pensarse vacíos, pero no puede concebirse su misma ausencia; 3) sólo puede pensarse un único espacio o tiempo del que todos los demás serían partes; 4) el espacio se representa como una magnitud infinita dada; 5) las diferencias espaciales o temporales no se comprenden intelectualmente, sino intuitivamente (por ejemplo, la diferencia entre la mano derecha y la izquierda); 6) de los conceptos puros sólo puede deducirse lo que en ellos está contenido (juicios analíticos), pero la matemática se basa en los juicios *sintéticos a priori*, luego su objeto (el espacio para la geometría y el tiempo para la aritmética) debe ser intuitivo y no conceptual, y, además, independiente de la experiencia (*a priori*). *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura*, p. 11.

²² El paralogismo lógico, según Kant <<es la incorrección del silogismo desde el punto de vista de su forma, sea cual sea su contenido. Un paralogismo trascendental posee un fundamento trascendental consistente en que induce a inferencias formalmente incorrectas. Así, pues, semejante falacia tiene que basarse en la naturaleza de la razón humana y conllevar una ilusión inevitable, aunque no insoluble.>> *Crítica de la razón pura*, (B 341, B 399), p. 328.

duren en el tiempo, o sean causa aquéllos de éstos, ni efecto éstos de aquéllos, etc. Pretender querer llegar a las cosas en sí, es desconocer la verdadera naturaleza de las categorías y de las formas de intuición. Pero he aquí que, porque desde el punto de vista de su origen, las categorías, al igual que las formas de intuición espacio y tiempo, no se basan en la sensibilidad, pueden parecer aplicables a objetos que se hallen fuera del alcance de los sentidos²³, mas hacer esto sería hipostasiar los conceptos puros del entendimiento.

Tras el descubrimiento de los elementos puros del conocimiento es que aparece la nueva solución del problema de la trascendencia del conocer: *el idealismo trascendental*, cuya doctrina consiste esencialmente en estimar que las cosas son susceptibles de una doble consideración: tal como se nos presentan a través de los sentidos (como *fenómenos*) y tal como son en sí (como *nóúmenos*):

[...] Las categorías no son más que *formas del pensamiento* que contienen simplemente la capacidad lógica de unificar *a priori* en una conciencia la variedad dada en la intuición. Si les quitamos la intuición –la única intuición de que somos capaces–, entonces sus posibilidades de significación son todavía menores que las de las formas sensibles puras, ya que a través de éstas últimas se da al menos un objeto. En cambio, el modo empleado por nuestro entendimiento para combinar la diversidad no posee significado alguno si no se le añade la intuición, que es donde puede darse esa diversidad. No obstante, cuando damos a ciertos objetos, en cuanto fenómenos, el nombre de entes sensibles (Fenómenos) nuestro concepto implica ya (al distinguir el modo de intuirlos de la naturaleza que en sí mismos poseen) que nosotros tomamos esas entidades (tal como son en su naturaleza, aunque no la intuyamos en sí misma) u otras cosas posibles (que no son en absoluto objetos de nuestros sentidos) y las oponemos, por así decirlo, como objetos meramente pensados por el entendimiento, a aquellos objetos, llamándolas *entes inteligibles* (númenos).²⁴

Kant vino a afirmar que si el hombre no puede conocer más que recurriendo a sus intuiciones puras y a sus categorías, por ende, no le es dado conocer las cosas tal como son en sí mismas. Nuestra mente sólo puede conocer el mundo fenoménico; lo dado efectivamente y de algún modo a la intuición, bien sean los objetos exteriores o lo que el espíritu tiene en sí mismo. El fenómeno es el objeto del conocimiento en cuanto condicionado por las formas de intuición (espacio y tiempo) y por las categorías del entendimiento (a diferencia de lo que la

²³ Op. Cit., (B 305, B 306), pp. 267-268.

²⁴ Op. Cit. (B 306) p. 268.

cosa es, independiente de su relación con el hombre: del nómeno).²⁵ Es decir, nuestros mismos procesos cognoscitivos, que nos abren la puerta del conocimiento de la realidad, nos la cierran por lo que toca al conocimiento de lo que la realidad sea en sí misma, con lo cual, parece que queda definitivamente impedido el tránsito a los clásicos objetos de la metafísica, objetos que necesariamente están más allá de la experiencia.²⁶ Así el fracaso de la metafísica en su dimensión especulativa, afirmaba Kant, consistía en creer que las categorías son las propiedades de las cosas en sí mismas abstraídas de la percepción, siendo que el entendimiento es el que las pone en las percepciones, que precisamente por eso llegamos a conocer como “cosas” o causas o efectos de cosas.

De aquí en adelante Kant habrá de hacer una *crítica* rigurosa a la metafísica racionalista de su época en la *Dialéctica trascendental*. La *crítica* se centra en los argumentos sobre la demostración de la existencia de Dios propuestos por cada una de las especies de Teología racional: el argumento ontológico y el argumento cosmológico. Piensa que tanto la prueba ontológica como la cosmológica tienen exactamente las mismas pretensiones: o bien encontrar el modo de atribuir *a priori* la existencia necesaria al objeto de un concepto, o bien encontrar el concepto de algo a lo que corresponda *a priori* la existencia necesaria. El segundo intento se reduce al primero, el cual, por su parte, se revela absolutamente ilegítimo. Las conclusiones o resultados de esta *crítica* serían expuestos, de acuerdo con Rogelio Rovira, en el escrito inconcluso de Kant sobre los *Progresos de la Metafísica*:

Merced a la *Crítica de la Razón Pura* [escribe Kant] se ha probado suficientemente que no puede haber en absoluto un conocimiento teórico más allá de los objetos de los sentidos; y, dado que, en ese caso, todo debería ser conocido *a priori* por conceptos, no puede haber un concepto dogmático-teórico; y esto, en verdad, por la sencilla razón de que a todos los conceptos ha de poder serles referida alguna intuición mediante la cual se les procure realidad objetiva y, sin embargo, toda nuestra intuición es sensible. Esto quiere decir, con otras palabras, que no podemos conocer nada en absoluto de la naturaleza de los objetos suprasensibles, de Dios, de nuestra propia capacidad de libertad y de nuestra alma (separada del cuerpo) en lo que respecta a este principio interno de todo lo que pertenece a la experiencia de esas cosas, a las consecuencias y efectos de ellas.²⁷

²⁵ *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura*, pp. 10-11.

²⁶ Rogelio Rovira. *Teología Ética*. “Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental”. Ediciones Encuentro, Madrid, 1986, pp. 99-100.

²⁷ Rogelio Rovira, *Teología Ética*, pp. 100-101.

Aún cuando Kant sabía que admitir la existencia de Dios le abría un campo de aplicación ilimitado a la experiencia moral, al medir los poderes y determinar el propio ámbito del ejercicio de la razón teórica, admitía la imposibilidad de probar racionalmente su existencia. Sin embargo, como bien apunta Jean Ferrari, «la precisión con que Kant refiere los argumentos de los metafísicos, el cuidado que pone en refutarlos, demuestran que toma la metafísica en serio».²⁸ Pues si la metafísica tradicional, a los ojos de Kant, se representaba como una ilusión temible, siempre pronta a renacer, su *Crítica* la extirpaba desde raíz.²⁹ Único modo que le permitiría demostrar que es posible pensar la libertad como realidad objetiva y de ahí Dios y la inmortalidad del alma.

5. LA CRÍTICA EN SUS SENTIDOS: NEGATIVO Y POSITIVO

La disposición natural a la metafísica en el hombre le sugiere a Kant acceder no por la vía teórica, sino por la vía práctica de la razón, a los objetos tradicionales de la metafísica: Dios, libertad e inmortalidad del alma. Aunque en la *dialéctica trascendental* Kant nos demuestre que en el modo tradicional de pensar los objetos de estudio de la metafísica lo incondicionado no puede pensarse sin contradicción, no obstante, con su *Crítica* persigue algo más que una mera refutación de teorías metafísicas, esto es: tras su carácter destructivo la *Crítica* aloja un esfuerzo por resolver el problema:

Para [Kant] la crítica tiene dos sentidos o vertientes, los cuales podrían designarse como sentido negativo y sentido positivo. Considerada negativamente, se llama crítica al examen que la razón hace de sí misma con el propósito de erradicar las ilusiones dialécticas de la vieja metafísica; en ese sentido la metafísica consiste en rechazar las pretensiones de conocimiento suprasensible que aparecen como dogmatismo metafísico y como fanatismo moral. Considerada positivamente, la crítica consiste en rescatar los principios que constituyen la metafísica, como ciencia, de la ruina de la que están amenazados por el empirismo, el cual no sólo plantea dudas sobre la posibilidad de la metafísica especulativa, sino que también tiende a minar el conocimiento respecto de la naturaleza y la moral. Así, la función positiva de la crítica consiste en establecer la estructura, rango, uso y validez de los conceptos que no pueden ser derivados de la experiencia (e.g., el concepto de causalidad

²⁸ Jean Ferrari, *Kant o la invención del hombre*, p. 83.

²⁹ *Ibíd.*

en la primera Crítica y el concepto de deber en la segunda) pero que necesitan ser objetivamente válidos pues son esenciales para que la experiencia tenga sentido.³⁰

A juicio de Kant, porque no era suficiente para una disciplina que busca el análisis crítico de la estructura de la realidad, un conocimiento meramente teórico de los objetos suprasensibles, que no lleva a ninguna parte más que a puras tautologías, tendría que someterse a estas dos funciones de la crítica de modo de poder trazar la distinción entre metafísica legítima e ilegítima.³¹ Así es que, conforme a esta idea, podemos coincidir, en que si a la razón especulativa la afirmación «Dios existe» es un principio indemostrable, no obstante, al integrarlo a la unidad sistemática de la filosofía moral -considerando sus tesis y sus objetivos últimos, a saber: fundar la antigua metafísica con ayuda de un nuevo método-, dicha afirmación definitivamente no puede ser la conclusión de un razonamiento. Si el problema de la metafísica consistía en la ampliación teórica de su conocimiento, la solución se encontraría en una ampliación práctica limitando especulativamente la razón pura:

[...] El lector de la *Crítica de la razón pura especulativa* se convencerá totalmente de cuán necesaria y provechosa para la Teología y la moral era aquella laboriosa *deducción* de las categorías [...] Ahora bien, la crítica demostró con esa deducción, *en primer lugar*, que ellas no son de origen empírico sino que tienen su sede y su fuente *a priori* en el entendimiento puro y, *en segundo lugar*, que estando referidas a los *objetos en general*, independientemente de su intuición, ellas producen el *conocimiento teórico* únicamente al aplicarse a objetos *empíricos*, pero que aplicadas a un objeto dado mediante la razón pura práctica, sirven también para formar un *pensamiento determinado de lo suprasensible*, mas sólo en cuanto este suprasensible está determinado por predicados que pertenecen por necesidad al *fin práctico* puro dado *a priori* y a la posibilidad de éste. La limitación práctica de la misma la conducen a *esa relación de igualdad* en la cual la razón en general puede ser usada en conformidad a fines y este ejemplo demuestra mejor que ningún otro que el camino hacia la *sabiduría*, para ser seguro y practicable y no llevarnos al error, para nosotros, los hombres, tiene que pasar inevitablemente por la ciencia, pero conduce a ese fin.³²

³⁰ Dulce María Granja Castro, Estudio preliminar a la *Crítica de la razón práctica*, Edición bilingüe alemán-español. FCE/UAM/ UNAM, México 2005, pp. XII-XVIII.

³¹ En la apreciación de Jean Lacroix, cuando aparentemente con su primera *Crítica* Kant llega a abandonar a la metafísica como una posición perdida, peligrosa e incluso inmoral (en el sentido de que la metafísica no puede ser arrancada a la vida), sólo lo hace con el fin de establecer que la Idea reguladora, que impide a la ciencia cerrarse sobre sí misma, es también la guía del hombre para realizar lo inteligible en la vida práctica, pues tal es, según él, en su diversidad misma, la unidad de la intención kantiana. Jean Lacroix, *Kant*, Traducción de Jorge A. Sirolli, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1969, pp. 25-26.

³² *Crítica de la razón práctica*, p. 168.

La posibilidad de la metafísica como ciencia, es pues la principal problemática que Kant plantea en su *Crítica de la razón pura*. Pero en vista de que la metafísica es más bien considerada por Kant como parte de la naturaleza humana, ínsita a la razón, no podemos pensarla como ciencia en sentido estricto. Más bien, lo que Kant intenta asegurar con esta cuestión es la imposibilidad de pensar a la metafísica como ciencia teórica, pero no cerrar su posibilidad; en todo caso, acceder a ella de manera legítima.³³ Kant tendrá, pues, que fundamentar que la razón no se limita al uso especulativo, que ante todo, la razón es práctica, por lo cual, dicho uso práctico, ha de tener superioridad sobre el uso especulativo. De manera que si la razón práctica demanda, con el fin de que la moralidad obtenga realidad objetiva, la admisión de Dios, la libertad y la inmortalidad, la razón especulativa debe callar y abrir paso a la fe, esto es, a la admisión de postulados prácticos, condición ontológica previa y necesaria de la posibilidad del deber moral y de la esperanza.

CONCLUSIÓN.

Kant comienza su *Crítica de la razón pura* señalándonos que la razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades. Y ese campo de conocimiento, según declara, es la metafísica. Kant no dudó de que la idea de Dios fuera un concepto de determinación moral, pero simplemente el señalarlo no bastaba. Refutar la posibilidad de acceder a un conocimiento metafísico por vía de la razón especulativa, requería de probar la imposibilidad de la metafísica como ciencia teórica, vía utilizada por la metafísica tradicional; y consecuentemente, tras llegar a este resultado, fundamentar la posibilidad de la metafísica como actividad propia de la voluntad. Pero es aquí que Kant no sólo fundamenta la posibilidad de la metafísica, sino que también determina la vía por la cual la metafísica es posible. De aquí en adelante Kant dedicará su filosofía al campo ético, siendo en la *Crítica de la razón práctica* donde logre tomar como objetos de estudio los propios a la metafísica. Es pues, que el tema de los siguientes capítulos será la Teología ética de Kant, capítulos con los que se tratará de

³³ Si se quiere emplear el término de ciencia con respecto a la metafísica en Kant, al decir de Jean Lacroix, habría que decir “ciencia de la práctica”, pero como esta expresión es poco kantiana, se trata más bien de un conocimiento de tipo reflexivo sobre las condiciones necesarias *a priori* de la práctica moral.

comprobar que efectivamente ésta se encuentra determinada por los límites de la razón a la vez que confirmamos que la filosofía de Kant como proyecto sistemático se dirige hacia la idea de un fin final de la naturaleza humana y de la Creación entera.

CAPITULO II

DE LA RAZÓN A LA FE Y EL FORMALISMO KANTIANO

INTRODUCCIÓN.

Este capítulo, que divido en dos partes, tiene el propósito de introducirnos a la Teología ética de Kant. El tema de la fe en Kant y su formalismo ético, dentro de un solo apartado, parece ser lo más propicio para identificar los dos puntos más característicos de la filosofía ética de Kant. La fe nos introduce a los objetos propios de la razón pura práctica, y el formalismo ético, es el método en el que se rige el kantismo moral. Si bien, Kant nos dijo en la *Crítica de la razón práctica* que es posible pensar la libertad gracias a la ley moral, pero, no obstante, en lo que respecta a la posibilidad de realización del ejercicio autónomo de la razón legisladora o la posibilidad del Bien supremo, hubo de postularse la idea de Dios y de la inmortalidad, objetos de la razón pura práctica y no de la razón teórica. Esto significa que de la posibilidad del Sumo Bien no cabe un conocimiento estricto sino fe racional: fe porque de la verdad de estos postulados sólo cabe un convencimiento subjetivo, pero racional porque no vienen dados por exigencias de la revelación sino de la propia razón.

Atender la idea de Dios es atender a la fe; pero más aún, cuando atendemos el concepto de un Dios moral debemos de regirnos por un rigorismo formal que no dé cabida a principios de la sensibilidad que conviertan en una ilusión la acción impura de la voluntad. El rigorismo de la acción moral y la fe, que Kant justifica como racional, nos acercan a la idea de Bien supremo como esperanza. Pues será en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, en donde Kant nos dirá que ser fiel a la máxima moral, como único motor impulsor de la determinación del albedrío, es el único modo de esperar ser partícipes del Bien supremo. De manera que, si para la razón moral, en tanto es deber incondicionado hacer de la máxima moral el único motor impulsor de la determinación del albedrío, no puede, pues, ser tratada más que con esa misma incondicionalidad dado que la fe que sostiene la postulación de los objetos propios de la razón moral, es fe racional y no una quimera, como lo trató de fundamentar Kant.

PRIMERA PARTE

EL PASO DE LA RAZÓN A LA FE

Si la investigación teórica de la *Crítica de la razón pura*, concede a la razón el orden de los conceptos de la naturaleza y el orden de los fines teóricos, atribuyéndole al hombre la creación de la ciencia, pero no el de la realidad; en la *Crítica de la razón práctica*, que tiene su campo de estudio en la moral, ocurre lo contrario: la realidad no descansa en la conciencia de la intuición, sino en la conciencia del mandato moral que obliga a objetivar hipótesis empíricamente indemostrables pero subjetivamente indispensables para justificar la dirección del obrar.¹ La *Crítica de la razón práctica* al establecer la existencia de una razón pura práctica, establece también la posibilidad de la ley moral y con ella la posibilidad de la metafísica, pues la razón práctica es capaz de llenar el “vacío cognoscitivo” que la *Crítica de la razón pura* había dejado, esto es, admitiendo los objetos propios de la metafísica en un acto de *creencia*; así la moralidad puede ser pensada como un hecho real y no como una quimera: <<la moralidad requiere creer en Dios, en la libertad y en la inmortalidad.>>² De aquí que, sin apocarse, frente al fuerte escepticismo de su época, Kant admita que debió suprimir el saber para conseguir un lugar para la fe. Sustituye a una filosofía que pretende aportar una filosofía desde el punto de vista de Dios, por una filosofía desde el punto de vista del hombre. Esta es la idea de un teísmo moral que sólo concibe y acepta los objetos suprasensibles de la voluntad, como coincidentes con «los límites de la mera razón».

1. DE LA RAZÓN A LA FE

Afirmar que Dios no es objeto del saber, sino asunto de fe, implica nada menos que admitir que el acceso al ser supremo requiere de una previa certeza interior de su existencia, para lo cual, la razón especulativa debe callar y dar paso a la fe, que en sí es práctica. Pues aceptar la existencia de Dios como un ente real y causa suprema de la creación, requiere de la aceptación de la torpeza de la razón humana de desear la verdad y no encontrar nada más que incertidumbre. Para Kant, la fe es el modo moral de pensar de la razón cuando muestra su

¹ Adela Cortina Orts. *Dios en la Filosofía Trascendental de Kant*. Universidad Pontificia, Salamanca 1981, p. 240.

² Dulce María Granja Castro, Estudio preliminar a la *Crítica de la razón práctica*, Edición bilingüe alemán-español. FCE/UAM/ UNAM, México 2005, p. 24.

asentimiento a aquello que es inaccesible para el conocimiento teórico. El mundo como obra de Dios puede ser considerado por nosotros como una proclamación de los propósitos de su voluntad, pero en definitiva, con frecuencia nos es un libro cerrado.³ Pero aun este reconocimiento de atribuir la grandeza de lo natural a la voluntad de un ente divino, es un paso posterior a su aceptación que deriva de la creencia religiosa.

Kant define a Dios no de distinta manera al Dios que concibió Pascal, esto es, como un ser que *quiere* permanecer oculto a los que le tientan y mostrarse a los que le buscan con un corazón sincero: “Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios”⁴ que a base de argumentos especulativos desean acceder a la admisión de su existencia. Mas la condición de la naturaleza humana es renunciar a esta pretensión. Aquí sólo cabe la posibilidad de aceptar una resignación o un mero contento de sólo afirmar su existencia, en vez de querer penetrar en su esencia.

Kant apela al triunfo de la razón en su camino hacia lo incondicionado, que pertenece a los horizontes de la moral y de la fe, de la teoría y de la praxis: <<... Dado que el precepto moral es [...] mi máxima (tal como la razón ordena que lo sea), creeré indefectiblemente en la existencia de Dios y en una vida futura. Estoy seguro, además, de que nada podrá hacer vacilar esa creencia, porque ello haría tambalear mis propios principios morales, de los que no puedo abdicar sin convertirme en algo aborrecible a mis propios ojos.>>⁵

En este sentido, la admisión de las ideas trascendentales, como fundamentalmente el afirmar la existencia de un ser supremo, no es una pura hipótesis racional, ni tampoco una cosa de la opinión ni del saber, sino una firme convicción fundada en motivos morales. Pues aunque la fe no constituye un saber, no por ello puede ser concebida como un mero opinar, pues el opinar es una creencia insuficiente tanto subjetiva como objetivamente, mientras que la fe, aunque se caracteriza por ser un asentimiento objetivamente insuficiente, no obstante, subjetivamente es suficiente. Su suficiencia radica en la necesidad práctica absolutamente incondicionada de admitir esa existencia para la realización del objeto necesario de la

³ Immanuel Kant. *En defensa de la Ilustración*. Traducción Javier Alcoriza y Antonio Lastra; introducción: José Luis Villacañas. Alba Editorial, España 1999, p. 231.

⁴ Patricia Saporiti, *Pascal y Kant. Pensar lo incognoscible*, pp. 17-18.

⁵ *Crítica de la razón pura*, (A 828/B 856) p. 644.

voluntad: el Bien supremo. Pues la creencia en la existencia de Dios, como la admisión de la libertad y la de la inmortalidad del alma, se encuentran indisolublemente ligadas a la moralidad. Y es que tanto el conocimiento de Dios como la libertad, la inmortalidad y el comportamiento moral, son dimensiones cuyos vínculos no pueden ser escindidos. Por consiguiente, a razón de Patricia Saporiti, en su estudio titulado *Pascal y Kant: Pensar lo incognoscible*, en materia de creencia religiosa, cuando se trata de mostrar el grado de adhesión que despierta la divinidad en la vida de los hombres, sólo cabe una sentencia: "Juzgad de su fe por su moral"⁶.

2. CREER EN LO INCOGNOSCIBLE

Kant entendió que la filosofía más elevada no puede llegar más lejos que la propia guía que la naturaleza concedió al entendimiento común. Hay cosas que sin distinción de inteligencias no están dispuestas para ser develadas al hombre. En este caso, sólo cabe la sinceridad de la incapacidad teórica de poder penetrar los misterios inescrutables de una causa suprema y poner en marcha aquello que sí nos reveló: la ley moral. De aquí que Kant, siempre admita la existencia de Dios como sabiduría suprema y ser perfectísimo, dentro de los límites de la razón. Así, el concepto de Dios como sabiduría suprema, conforme a este principio fundamental, contiene únicamente la cualidad de una voluntad de concordar con el Bien supremo; asimismo, el concepto de Dios como ser perfectísimo, se desprende de la idea del uso práctico de la razón con perfecta obediencia a la ley moral.

Kant entendió que el no respetar o el no admitir la incapacidad de lo que por naturaleza nos es un libro cerrado, fue el error de la metafísica tradicional. Él aboga por una teodicea moral que defienda, por una sumisión de la razón, la idea de un ser moral supremo como

⁶ Patricia Saporiti, *Pascal y Kant: Pensar lo incognoscible*, Ediciones universales de Navarra, Pamplona 2005, p. 202. Para esta autora, el principal objetivo de esta obra, es señalar cómo dos filósofos, aparentemente tan distantes, esto es: Pascal y Kant, han sido capaces de centrar sus sistemas en las mismas ideas rectoras y, a su vez, responder a idénticos dilemas siguiendo caminos de solución asombrosamente análogos. Por ejemplo, se pueden enumerar una serie de temas pascalianos que en el sistema crítico de Kant son nociones centrales: 1).- Reflexión sobre las condiciones del conocimiento; 2).- distinción entre ciencia y filosofía; 3).- imposibilidad de demostrar a Dios mediante pruebas especulativas o empíricas; 4).- formulación de antinomias incomprensibles y postulados que son objeto de creencia y no de demostración; 5).- primado de la moral; 6).- papel de la voluntad; 7).- racionabilidad de la fe, etc.

causa primera del mundo a pesar de los acontecimientos que contradicen su perfección moral. Pues es así, que haciendo uso de una excelente interpretación del *Libro de Job*, la cual me permito citar por entero, denuncia con gran claridad la necesidad de la sumisión de la razón a las disposiciones de un querer divino, en su escrito titulado *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*:

<<A Job se le representa como un hombre en el que se habían reunido todas las condiciones favorables que quepa imaginar para hacerle perfecto el goce de la vida. Se le describe disfrutando de salud, rico, libre, siendo señor de otros a los que puede hacer felices, en el seno de una familia dichosa, entre amigos queridos; y, además de todo eso, lo que es lo principal: estando contento consigo mismo y con la conciencia tranquila. De repente, una terrible fatalidad, que se abate sobre él para infligirle una prueba, le despoja de todos sus bienes, excepto del último. Una vez vuelto en sí tras el aturdimiento que le produce tan inesperado trastorno, prorrumpe en quejas contra su desgracia. Sobre este punto se entabla enseguida una disputa entre él y sus amigos, que comparecen –según dicen- para consolarle. En el curso de esa discusión, ambas partes desarrollan su peculiar Teodicea –cada una según su modo de pensar (pero, sobre todo, según su situación)- con objeto de dar una explicación moral de ese infortunio. Los amigos de Job se declaran partidarios del sistema que explica todo mal físico que acontece en el mundo a la luz de la justicia divina. Estos males –dicen- hay que entenderlos como otros tantos castigos por los delitos cometidos; y, aunque es verdad que no supieron indicar ninguno del que debiera hacerse culpable al infortunado hombre, creyeron poder juzgar *a priori*, sin embargo, que había de tener algún delito sobre sí, porque, de lo contrario, no cabría, según la justicia divina, que fuera desdichado. En cambio, Job –que asevera indignado que, en el curso de toda su vida, su conciencia no le hace ningún reproche por esta causa, y que, por lo que respecta a los inevitables fallos humanos, Dios mismo sabe bien que lo ha creado a fuer de débil criatura- se declara a favor del sistema que lo explica desde la *absoluta voluntad divina*. <Él es único.> -dice- <Lo hace como quiere>.

>>las razones que ambas partes aducen con ingenio, o con un exceso de él, son poco dignas de notarse; sí requiere, en cambio, mayor atención la disposición de ánimo en la que lo hacen. Job habla tal como piensa, y siente como sentiría probablemente cualquier hombre en su situación; sus amigos, por el contrario, hablan como si se sintiesen espiados en secreto por el

poderoso acerca de cuya causa entienden, y como si, al decidir sobre ella, les preocupara más ganarse su favor que servir a la verdad. La malicia con que se conducen, tanto al afirmar, para salvar las apariencias, cosas de las que en rigor debieron confesar que no tenían ninguna evidencia, como al simular una convicción que en realidad no poseían, contrasta abiertamente con la sinceridad de Job, sinceridad tan lejana de la falsa adulación que casi raya en la temeridad; lo que, por cierto, dice mucho a favor suyo. <¿Intentáis> -dice él- <defender a Dios con injusticias? ¿Queréis ponderar su persona? ¿Pretendéis abogar por la causa de Dios? Él os castigará, si hacéis acepción de personas en vuestro fuero interno. Ningún hipócrita comparece ante Él>.

>>El desenlace de esta historia saca verdaderas, en efecto, estas últimas palabras. Pues Dios distingue a Job poniéndole ante los ojos la sabiduría de su creación, especialmente por su cara impenetrable. Dios le permite que eche una mirada al lado bello de la creación, donde los fines que el hombre puede comprender revelan en una luz inequívoca la sabiduría y la providencia bondadosa del Creador del mundo. Pero, frente a esto, también le deja que eche una ojeada al lado espantoso; le hace ver las consecuencias de su poder, y, entre ellas, también cosas terriblemente dañinas. Cada una de estas cosas parece que, en efecto, está ordenada conforme a un fin en pro de sí misma y de su especie; pero, con respecto a otras, e incluso a los hombres, parece que es destructiva, inadecuada a todo fin e incompatible con un designio universal regido por la bondad y la sabiduría. Y, sin embargo, en ello Dios le hace patente a Job la ordenación y la conservación del todo que revela al Creador sabio del mundo, aunque, por lo demás, sus caminos –que son inescrutables para nosotros- deban permanecer ocultos, y no ya sólo en el orden físico de las cosas, sino con mayor razón todavía en el enlace de éste con el orden moral (que es mucho más impenetrable para nuestra razón). –La conclusión es que Job reconoce haber hablado, no tanto de un modo ofensivo (pues es consciente de su honradez), sino sólo de un modo imprudente, de cosas que le son demasiado elevadas y que no comprende. De ahí que Dios falle el juicio condenatorio contra sus amigos, porque no hubieron hablado de Él tan bien (según la conciencia rigurosa) como su siervo Job. Pero siendo así, si se considera la teoría que sostenía cada una de las dos partes, más bien parece que la de sus amigos ha sido llevada a cabo por una razón más especulativa y se halla preñada de una humildad más devota; y Job probablemente saldría mal parado ante cualquier tribunal de teólogos dogmáticos, ante un sínodo, ante una inquisición, ante una casa

venerable o ante cualquier alto consistorio de nuestro tiempo (a excepción de uno solo). En consecuencia, sólo la sinceridad del corazón, no la ventaja de la evidencia, la honradez para confesar abiertamente sus dudas y la resistencia a fingir una convicción cuando no se siente, especialmente ante Dios (con el que de todos modos es absurdo usar astucias): tales son las cualidades que han decidido del varón honrado, en la persona de Job, sobre el adulator religioso en la sentencia del juez divino.

>>Pero la fe que nació en él merced a tan sorprendente solución de dudas, simplemente por la convicción de su ignorancia, sólo pudo brotar en el alma de un hombre que en medio de sus incertidumbres más vivas fue capaz de exclamar (XXVII, 5,6): <Hasta que venga mi fin, no quiero ceder en mi devoción, etc.>. Pues con estos sentimientos probó que no apoyaba su moralidad sobre la fe, sino la fe sobre la moralidad: en cuyo caso, la fe, por débil que pueda ser, es, sin embargo, de una índole más pura y más auténtica, es decir, es de tal índole que funda una religión, no de la solicitud de favor, sino de la buena conducta de vida>>. ⁷

La Alianza entre Dios y el pueblo de Israel, según el Antiguo Testamento, consiste en que Dios bendecirá a quienes obedezcan su ley y maldecirá a los que se aparten de ella. Se dice que Job merece la bendición de su Dios por ser un hombre conforme a los preceptos del Decálogo, sin embargo, de Dios Job un día recibe su cólera. En esta situación, Job, a diferencia de sus amigos que aparecen en el texto, se dirige a Dios en un acto de desesperación. Job habla desde su propia experiencia: <<donde hay un manifiesto desequilibrio entre el mal moral y el mal físico>>⁸, donde <<se reconoce como inútil todo intento por explicar racionalmente lo que sucede>>⁹. Para Kant, Job es muestra de una verdadera Teodicea, en cuanto hace una reflexión moral de la existencia humana desde el reconocimiento de sus propios límites. Job no justifica a Dios sino que lo cuestiona, confía en su criterio de justicia y lo desafía. Así pues, como señala Isabel Cabrera, el Job rebelde es un hombre en armonía con su propia conciencia e incapaz de ceder la dignidad humana por alabar a Dios. Esta autora nos dice que, en este sentido, el Job rebelde es un kantiano que no

⁷ “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos de la teodicea” citado por Paul Arthur Schilpp en su obra *La ética precrítica de Kant*, pp. 231-245.

⁸ Isabel Cabrera, *El lado oscuro de Dios*, p. 94.

⁹ *Ibidem*.

está dispuesto a someterse a un Dios que juega con su criatura.¹⁰ Aunque lo más sabio, pensando en qué pudiera ser más agradable a Dios, sería el doblegarse ante su voluntad de divina; no obstante, cuando Dios se dirige a Job, dice que sólo él ha hablado rectamente, según Kant, con *sinceridad*. Respuesta de Dios que según Kant confirma una teleología última¹¹. Porque al exponerle Dios a Job la incomprensión de la grandeza de la Creación, Job comprende que su sufrimiento es parte de una Creación que lo trasciende: <<el consuelo de Job está en una teleología que lo rebasa>>.¹²

Es de esta singular manera en la que Kant confía a su Teología ética el reconocimiento de que es Dios mismo el que expone, a través de nuestra razón, su voluntad proclamada por la Creación. En este sentido el juicio acerca de Dios no tiene que ver tanto con una tarea en provecho de la ciencia como, sobre todo, con una cuestión de fe. Y en tales asuntos, ya no importa tanto el razonamiento como la sinceridad en el reconocimiento de la incapacidad de nuestra razón y la honradez en no falsear sus pensamientos al declararlos.

3. LA HISTORIA SANTA QUE INCLUYE EL ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO CON RELACIÓN A LA COMPATIBILIDAD Y ARMONÍA CON LA RAZÓN MORAL

Aunque para Kant, el cristianismo, por estar fundado sobre un nuevo principio con respecto al principio sobre el cual se fundaba el judaísmo del cual surgió¹³, un principio moral y no estatutario, signifique una revolución total de las antiguas doctrinas, no obstante, admite la construcción de un hilo conductor entre uno y otro Testamento:

El trabajo que los maestros del cristianismo se dan o han podido darse al comienzo para atar partiendo de ambas creencias un hilo conductor que las uniese, queriendo que la nueva fuese tenida sólo por una continuidad de la

¹⁰ *El lado oscuro de Dios*, p. 95.

¹¹ *Op. Cit.*, p. 130.

¹² *Ibíd.*

¹³ <<Del Judaísmo -pero del judaísmo ya no patriarcal y sin mezcla, establecido solamente sobre su propia constitución política, sino del judaísmo mezclado ya con una fe religiosa mediante doctrinas que poco a poco se habían hecho públicas allí, en una situación en que a este pueblo, en otro tiempo ignorante, había llegado ya mucha sabiduría extranjera (griega), que verosímilmente ayudó a ilustrarlo y a prepararlo, pese a la carga opresora de su fe dogmática- de un judaísmo tal surgió repentinamente, aunque no sin preparación, el cristianismo.>> *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, p. 158.

antigua, de modo que ésta habría contenido prefigurados todos los acontecimientos de aquella, muestra demasiado claramente que para ellos se trataba en ello el medio más conveniente para *introducir* una Religión moral pura en lugar de un antiguo culto al que el pueblo estaba demasiado fuertemente acostumbrado sin chocar directamente con sus prejuicios.¹⁴

Pues bien, aunque admitiendo un hilo conductor entre el primero y segundo Testamento, esto es: comprendiendo el Antiguo Testamento en términos morales, o bien teniendo a la fe histórica como medio de promoción de una fe moral pura, la tesis Kantiana que afirma la compatibilidad y la armonía entre la Razón y la Escritura santa, desarrollada en el tratado *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, encuentra una dificultad. Esto acontece cuando Kant, en dos lugares distintos de este tratado, pone como ejemplo de un acto inmoral, el sacrificio del hijo de Abraham como mandamiento divino; es decir, la voluntad de Dios no se manifiesta como voluntad moral:

[...] Si es representado como ordenado por Dios en una aparición inmediata suya algo que se opone directamente a la moralidad, no puede ello –pese a toda la apariencia de un milagro divino– ser en verdad tal (por ejemplo: si a un padre se le ordenase matar a su hijo, siendo éste totalmente inocente en cuanto el padre sabe) [...] Que es injusto quitar la vida a un hombre por causa de su creencia religiosa, esto es seguro, a no ser que (para conceder el caso extremo) una voluntad divina, que se le ha hecho conocida de un modo extraordinario, lo haya decretado de otra manera. Pero que Dios haya manifestado nunca esta terrible voluntad se basaba en documentos históricos y no es jamás apodícticamente cierto. La revelación ha llegado a él sólo a través de hombres y ha sido interpretada por éstos, y aunque a él le parezca que ha venido de Dios mismo (como la orden dada a Abraham de sacrificar a su propio hijo como a un carnero), es al menos que haya un error.¹⁵

No obstante, el Nuevo Testamento se refiere a Abraham como un *modelo de comportamiento*, tal y como lo veía la tradición judía; es decir, Abraham es presentado como aquel que fue fiel en la prueba¹⁶. En la obra titulada *Abrahán y sus huéspedes: El patriarca y los creyentes en el Dios único*, específicamente en su capítulo tercero: “Abrahán en el Nuevo Testamento o el retorno a las fuentes”, Jean-Louis Ska nos dice que los primeros cristianos no

¹⁴ Op. Cit., p. 158.

¹⁵ Op. Cit., pp. 113-225.

¹⁶ Abraham es citado con frecuencia, de acuerdo con Jean-Louis Ska, setenta y tres veces en el Nuevo Testamento.

podían rechazar toda relación con el Dios de Israel y la fe del pueblo hebreo. Así, por ejemplo, en la Carta de Santiago, en la que se afirma que la fe sin las obras es una fe muerta, Santiago se apoya en la conducta de Abraham, pues dice de él: no fue justificado por la sola fe, sino por sus obras, puesto que aceptó sacrificar a su hijo (Sant 12, 21-22). Asimismo, la Carta a los Hebreos también ofrece una lectura más “ética” que “teológica” de la figura de Abraham, pues apenas hablando un poco de la fe como tal, insiste más bien en el comportamiento que ella implica y que está constituido sobre todo por la obediencia, perseverancia y confianza¹⁷. Y con respecto a la “paternidad de Abraham”, es en la predicación de Juan Bautista, que se opone la pertenencia carnal del pueblo elegido al comportamiento moral (Mt 3, 9; Lc 3, 8), pues Juan Bautista se dedica a profesar que dicha paternidad consiste sólo en la observancia moral de los mandamientos divinos.¹⁸

Si bien, Kant tiene una clara distinción entre lo que es una fe estatutaria y una fe moral, lo cual le lleva a interpretar el Antiguo Testamento con base en principios morales, sin embargo, dicha distinción no favoreció al pasaje en el que Abraham ofrece en sacrificio a su hijo Isaac. Pues a razón de Andrés Lema-Hincapié, aunque Kant ofrece un bello ejemplo del sentido moral con contenido histórico, el cual se remonta más allá de la creación de Adán y Eva, que tiene por objetivo exponer la dinámica de la historia sagrada que hace eco a la historia humana que se encamina hacia el despliegue completo de las disposiciones morales originarias del hombre, sólo es el Nuevo Testamento, y particularmente el Evangelio, el que manifiesta claramente un progreso que concierne tanto a la fe religiosa como a los demás libros de la Escritura, a excepción del libro de Job y de algunos capítulos del Génesis. Y es que, según Lema-Hincapié, para Kant, los relatos del Antiguo Testamento, con respecto al valor moral, permiten ciertas sospechas al mantenerse éstos únicamente en el nivel de la *virtus phaenomenon*.¹⁹ De aquí que para Kant, cuando un pasaje bíblico no es comprendido en sentido moral, sino con arreglo a la relación en la que los judíos se consideraban respecto a Dios como gobernante político, para salvaguardar la Escritura, evita ponerla en absoluta oposición a la moralidad. Mas, cuando Kant lleva a cabo su interpretación sobre el sacrificio

¹⁷ Jean-Louis Ska, s. j., *Abrahán y sus huéspedes. El patriarca y los creyentes en el Dios único*, Editorial Verbo Divino, España 2004, p. 51.

¹⁸ Op. Cit, p. 54.

¹⁹ Andrés Lema-Hincapié, *Kant y la Biblia: Principios kantianos de exégesis bíblica*. Prólogo de Jean Grondin. Editorial Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana, 2006, p. 157.

de Isaac, en este caso, sí lo opone como un pasaje inmoral de la Escritura.²⁰ Pues a juicio de Lema-Hincapié, Kant encuentra que el sentido literal del sacrificio de Isaac, no se deja convertir en sentido moral, lo cual supone que la interpretación no siempre es posible y que, por esto mismo, el texto o la letra poseen una positividad propia: <<es como si el texto escrito tuviese una suerte de valor de cosa en sí>>, lo cual puede, incluso, convertirse en obstáculo para el fin de una religión racional:

La lectura que Kant hace de este pasaje conduce a negar –a falta de una mejor interpretación- el carácter divino del relato bíblico, así como su verdad histórica. Jamás Dios puede ofrecerse a los hombres en una experiencia sensible, y si se trata en efecto de una manifestación fenomenal de la voluntad divina, ella no sería más que una ilusión, porque contradiría la ley moral. Así, la ley moral se convierte en el criterio para decidir entre un verdadero mandamiento de Dios y un simple espejismo. La letra bíblica informa tanto de una imposibilidad teórica (Dios que se ofrece a los sentidos) como de una imposibilidad práctica (un mandamiento divino inmoral). El sentido literal del pasaje no hace más que confirmar que la certeza se encuentra ante todo del lado del mandato de la ley práctica y no del lado de una supuesta voz divina que ordena el acto inmoral de un sacrificio humano.²¹

Este pasaje, si se da fe a su sentido literal, contradice enteramente la idea moral humana de Dios, y de este modo, la revelación histórica se muestra claramente incompatible con una pura fe de la razón, no obstante, hay una interpretación del sacrificio de Isaac como “la prueba de fe de Abraham” en la interpretación de Yohanan ben Shaul. Es pues, que según su interpretación, que repara en la idea de un Dios distinto de los dioses paganos, como el dios *Moloch*, o *Moloj*, a quien, según el Antiguo Testamento, los padres le ofrecían en sacrificio a su hijo primogénito, bien puede procurarnos una explicación en sentido moral de lo que externamente no parece serlo y que Kant quiso dejar de lado. Pues bien, según Yohanan ben Shaul, durante los tres días que Abraham tuvo que esperar antes del sacrificio mandado por su Dios Hashem, de los cuales la Torá no dice nada al respecto, Abraham pudo meditar la voluntad de Hashem y llegar a las siguientes conjeturas:

²⁰ Op. Cit., p. 162.

²¹ Op. Cit., pp. 174-175.

- a) Recordando Abraham paso a paso todas las cosas que le había visto hacer a Hashem, pudo aprender a entender que Hashem se comporta de otras maneras y modos.
- b) Conjeturar que, todo aquello que Hashem permite que suceda es para bien nuestro, que Él es quien conoce todo y sabe lo que puede pasar y no pasar, y que por ello mismo nunca nos va a pedir nada malo, ni va a permitir que nos suceda nada malo ni grave, y por eso mismo, todo aquello que nos pida siempre va a ser poco, en comparación a lo que nos va a dar.
- c) Tras reconocer que Hashem le había dado a su hijo, ¿por qué no se lo podía pedir?, pues Hashem le había prometido que iba a ser padre de multitudes y de naciones, entonces Hashem sabría cómo proveer las multitudes y no iba a faltar a su palabra.

Aclaradas estas cuestiones, según nos dice Yohanan ben Shaul, Abraham pudo hacer las cosas con más seguridad y certeza, pues esto es lo que les dice a los mozos al llegar al lugar del sacrificio: *“Quedaos aquí por ustedes mismos con el asno, mientras yo y el muchacho iremos allá, nosotros adoraremos y luego **retornaremos** a ustedes”*. Aquí lo sobresaliente, a razón de ben Shaul, es que Abraham habla en plural y no en singular: <<él sabe que va a pasar la prueba, no sabe cómo, lo que sabe es que la va a pasar>>.

*“Y habló Yitsaak a Abraham su padre y le dijo: Padre mío. Y él respondió: Heme aquí, hijo mío. Y dijo Yitsaak: Aquí están el fuego y la madera; pero ¿dónde está el cordero para la **ofrenda**? Y Abraham respondió: Elohim proveerá para sí mismo el cordero para la **ofrenda** hijo mío. Y los dos fueron juntos. Y llegaron al lugar que Elohim le había dicho y Abraham edificó allí el altar, arregló la leña, ató a su hijo Yitsaak, y lo puso en el altar sobre la leña. Entonces Abraham extendió su mano y tomó el cuchillo para sacrificar a su hijo. Mas el ángel de Hashem le llamó desde el cielo y dijo: ¡Abraham! Y él respondió: Heme aquí. Y el ángel dijo: No extiendas tu mano contra el muchacho, ni le hagas nada; porque ahora sé que temes a Elohim, ya que no me has rehusado tu hijo, tu único. Entonces Abraham alzó los ojos y miró, y he aquí, vio un carnero y lo ofreció como una ofrenda en lugar de su hijo”*. Bereshit 22: 7-13.

Como última reflexión, Yohanan ben Shaul nos hace este señalamiento: <<Abraham sabía que Hashem no era como Moloj, ¿por qué entonces obedece a Hashem cuando le pide su hijo en sacrificio?>> Primeramente, Yohanan ben Shaul nos dice que Abraham no está

buscando ningún favor, sólo buscó al verdadero Elohim y lo encontró y eso le bastaba. En segundo lugar, en conformidad con ben Shaul, Isaac no fue voluntad de Abraham sino de Hashem, inclusive el nombre de Isaac: <<El hijo de Abraham no era en sentido estricto de Abraham, sino de Hashem, porque es a Hashem a quien se le ocurre la idea... Por Hashem quien es el Elohim de la vida., Yitsaak tenía vida; si Hashem es quien da la vida, Él también puede quitarla y si ahora Hashem estaba pidiendo la vida de su hijo, ¿quién era Abraham para impedir ello>>²². Es decir, Abraham amaba a Isaac no porque fuera su hijo, sino porque era hijo de Hashem:

[...] Abraham no era un pastorcillo cualquiera, sino alguien instruido y con profundo conocimiento de su época [...] Abraham sabía en lo profundo de su corazón que Hashem el dador de la vida, no era como los dioses paganos quienes se alimentaban de la vida de los mortales y por eso sabía o intuía o llegó a entender que no iba haber sacrificio de vida humana, o sea muerte; sino precisamente una ofrenda que no es lo mismo que un sacrificio, por ello es una situación, o sea algo nuevo; por eso sabe y por eso lo dice, que Hashem va a proveer del cordero [...] Si los dioses paganos exigen sacrificios, ¿qué pide Hashem? [...] pide obediencia y justicia pero también *ofrendas*. Hashem le estaba pidiendo que le *ofrendara* a su hijo, pero no muerto, sino vivo, o sea que le estaba pidiendo que la vida entera de Yitsaak no fuese para el mundo, sino para Hashem; que Abraham aprendiera que debía enseñarle a Yitsaak que el único motivo por el que tiene sentido la existencia y la vida, es *ofrecer* la vida, o sea *elevantar* la vida, pero durante la vida; es decir, que cada acto que hacemos en ella, la elevemos hacia las alturas donde mora Hashem; es decir una vida entera dedicada a vivir de acuerdo a su justicia. Por eso [...] la palabra hebrea que aparece es *olá*, que se traduce por ofrenda y no por sacrificio, pero su traducción literal sería *ofrenda de elevación*, es decir, algo que se hace para ofrecer u ofrendar a Hashem que está en las alturas.²³

Kant llama *error* al sacrificio de Abrahán como mandamiento divino, porque en sí mismo el acto de matar es un acto inmoral. Error, porque Dios, siendo la perfección moral en sí misma, no puede querer la muerte de un inocente. Si bien, no es ajeno a Kant que junto a la voluntad de Dios, que sólo puede querer actos morales, se encuentra el misterio de la

²² Parasha Vayerá: Bereshit (Génesis) 18:1-22:24. Yohanan ben Shaul “La prueba de la fe de Abraham”.

²³ *Ibíd.*

Voluntad de Dios permisible: actos que no son producto de su voluntad, sino actos inmorales, pero que, sin embargo, de alguna manera Él los permite²⁴.

Con respecto a esta a esta voluntad *permisible*, Kant nos dice que es imposible para nuestra razón el dar respuesta, pues nos está negada su comprensión. Si bien, Dios espera de su criatura actos morales puros (actos cuya intención va precedida por el sello “para la sola gloria de Dios”) y de ninguna manera espera actos en contra de su voluntad, esto es: inmorales. No obstante, una criatura moralmente intencionada ha de aceptar sumisamente la voluntad divina permisible, pues he aquí que se dice, que Dios se sirve de los demonios para hacer crecer a sus “hijos” en *virtud* y en *fe*. Por ello, creo pertinente hacer notar que al iniciar el pasaje bíblico del sacrificio de Abrahán se especifica que <<Dios tentó a Abraham>> (Gn 22, 1). De manera que, apoyándonos en las conjeturas de Yohanan ben Shaul, el error que Kant visualiza, literalmente es efectivamente cierto, pero conforme a dichas conjeturas derivadas de una meditación moral que supone que Abraham, en el fondo de su corazón sabía que tal sacrificio no ocurriría jamás, que sólo era una prueba que iba a superar, pues efectivamente dice a sus mozos: <<Quedaos aquí con el asno. Yo y el muchacho iremos allí, haremos adoración y volveremos donde vosotros>> (Gn 22, 5), podemos decir, que al ver Dios que Abraham se mantuvo fuerte en su fe, esto es: que sabía que Él no era igual a los dioses paganos, Dios mismo le impide obrar un acto ciertamente inmoral, no viendo la obra externa en sí misma, sino la intención de la fe que lo impulsa a querer realizarla.

Por último, podemos decir que, si para Kant, el sacrificio de Abraham es un acto inmoral, su juicio coincide con su rigorismo ético, pues justificar dicho acto como moral, estaría

²⁴ Ciertamente en Ezequiel, un pasaje del Antiguo Testamento, aparece una controversial manifestación de la Voluntad de Dios, esto es: <<Los desobedientes son castigados con la posibilidad de la obediencia más torcida.>> Martin Buber, *Dos modos de fe*, Caparrós Editores, España 1996, pp. 112-113. Pues he aquí que, el pueblo de Dios, libertado del pueblo Egipcio, de <<las basuras de Egipto>> (Ez 20 7), por no seguir los preceptos, guardar las normas y ponerlas en práctica <<por las que vive el hombre>> (Ez 20 11), Dios les dá preceptos que no eran buenos y normas con las que no podrían vivir de manera de hacerlos impuros por su ofrenda: <<[...] Los contaminé con sus propias ofrendas, haciendo que pasaran por el fuego a todo primogénito, a fin de infundirles horror [...]>> (Ez 20 30-31). Este pasaje, parece, pues, ser la representación de la *voluntad de Dios permisible*, que en este caso tiene por objetivo, que dicho pueblo aborrezca sus acciones: <<Sabréis que yo soy Yahvé, cuando os conduzca al suelo de Israel, a la tierra que, mano en alto, juré dar a vuestros padres. Allí os acordaréis de vuestra conducta y de todas las acciones con las que os habéis contaminado, y cobraréis asco de vosotros mismos por todas las maldades que habéis cometido>> (Ez 20 42-43)

contradiendo su esfuerzo por discernir lo que pertenece a la moral de las ilusiones de la razón pura práctica.

SEGUNDA PARTE

EL FORMALISMO ÉTICO DE KANT

Un imperativo que, no ligado a ningún objeto ni circunstancia, pretenda valer categóricamente para todo querer sus principios de conducta, tal exigencia es la ley moral. La ley moral se nos presenta como la razón que manda a la voluntad, porque no es posible pensar el que una voluntad pudiera conciliarse perfectamente con la razón, pues siempre está solicitada por la sensibilidad, por las fuerzas irracionales de los deseos, de los sentimientos y de las pasiones. Es necesario que la razón dé órdenes a una voluntad que no siempre es dócil y que puede rebelarse. De aquí que la ley que manifiesta la universalidad de nuestra razón, tome la forma de imperativo categórico que ordena de manera absoluta y constituye una obligación incondicional para una voluntad humana siempre sometida a los atractivos sensibles. Por eso, hablar de moral, y más aun, cuando se intenta fundamentarla, requiere de una distinción precisa entre el principio de moralidad y lo que puede ser una ilusión de la razón, pues debido al acoso constante de las inclinaciones sensibles la razón puede hacer pasar un principio sensible por uno moral. Kant tuvo cuidado de ello, tratando de mostrarnos el *deber* desnudo de atractivos sensibles. Muchas de las veces, este formalismo suele ser acusado de inhumano, sin contacto con la realidad de los hechos:

El único principio de la moralidad consiste [afirma Kant] en la independencia de toda materia de la ley (es decir, de un objeto deseado) y, al mismo tiempo, en la determinación del arbitrio mediante la mera forma legislativa universal de la cual una máxima debe ser capaz. Aquella independencia es libertad en sentido negativo; en cambio, esta legislación propia de la razón pura y, como tal, práctica, es la libertad en sentido positivo. Por consiguiente, la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, de la

libertad; y esta misma es la condición formal de todas las máximas, única condición bajo la cual éstas pueden armonizar con la ley práctica suprema.²⁵

Es así que para Kant, no se puede tener por ley práctica un precepto práctico que implica una condición material (empírica). Pues toda materia de reglas prácticas se funda siempre sobre condiciones subjetivas que no proporcionan más universalidad que la condicionada, que siempre se refieren al principio de la propia felicidad:

[...] Ciertamente es innegable que todo querer también debe tener un objeto, y por lo tanto una materia; pero no por eso ésta es el fundamento determinante y la condición de la máxima, porque si lo fuese no se podría exhibir en la forma universalmente legisladora, pues entonces la expectativa de la existencia del objeto sería la causa determinante del arbitrio y el querer debería basarse en la dependencia de la facultad de desear de la existencia de una cosa cualquiera, dependencia que no puede ser buscada más que en las condiciones empíricas y que, por consiguiente, jamás puede proporcionar el fundamento de una regla necesaria y universal.²⁶

Aunque las grandes escuelas de la antigüedad se distinguieron entre sí, por los conceptos que cada una tenía con respecto al *summum bonum* en relación con el mundo, no obstante, en cuanto consideraban al mundo más perfecto en una proporción “completamente conveniente”, que consistía en hacer de la felicidad el móvil de la virtud, éstas, a consideración de Kant, incurrían en el mismo error. Pues como aportación a la filosofía, las grandes escuelas de la antigüedad intentaron reducir el principio de virtud y felicidad a un solo principio, de manera que comprendiendo a uno como *medio* y al otro como *fin*, concedían todo el valor a la felicidad que resulta en la vida por encima de la conciencia de virtud. Pero la felicidad, que no puede desligarse de la satisfacción de las inclinaciones, no coincide, a razón de Kant, con la honorabilidad del deber, que nada tiene que ver con el goce de la vida:

La dignidad del deber no tiene nada que ver con el goce de la vida; el deber tiene su ley propia y también su propio tribunal, aun si se quiere agitar ambas cosas juntas para mezclarlas y darlas, por así decirlo, como medicina al alma enferma, pronto se separarán por sí mismas, y si no se separan,

²⁵ *Crítica de la razón práctica*, pp. 38-39.

²⁶ *Crítica de la razón práctica*, p. 40.

entonces la primera no hará ningún efecto y aun si de esta manera la vida física ganase alguna fuerza, la vida moral se apagaría sin remedio.²⁷

Para Kant, ni la apetencia de la felicidad puede ser la causa motora para las máximas de la virtud, ni la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad. Según Kant, lo primero es imposible porque las máximas que ponen el motivo determinante de la voluntad en el afán de la felicidad propia no son morales, y por tanto, no pueden fundar virtud alguna. Lo segundo, porque todo enlace práctico de causas y efectos en el mundo, como resultado de la determinación de la voluntad, no se rige por intenciones morales de la voluntad, sino por el conocimiento de leyes naturales y de la facultad práctica de usarlas para las propias intenciones. Asimismo, de la escrupulosa observancia de las leyes morales no cabe esperar un enlace necesario y suficiente para el Bien supremo.

Kant usa la palabra “felicidad” con dos acepciones distintas. Primeramente, la usa para referirse a la inclinación y al objeto inmediato de la misma, esto es: lo agradable, diciendo que “felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones.”²⁸ Y por inclinación Kant entiende: <<Apetito (*appetitus*) es la autodeterminación de la fuerza de un sujeto por medio de la representación de algo futuro como un efecto de esta fuerza. El apetito sensible habitual se dice inclinación. El apetecer sin aplicar la fuerza a la producción del objeto es el deseo>>²⁹ Y en lo que respecta a la segunda acepción del término “felicidad” leemos que: <<felicidad es el estado de un ser racional en el mundo a quien, en el conjunto de su existencia, todo le va según su deseo y su voluntad.>>³⁰ Ahora bien, si existe una bondad de la felicidad esta está condicionada por la virtud; pues felicidad y virtud reunidas constituyen lo que Kant designa como Bien supremo, pero la felicidad forma parte del Bien supremo sólo en la medida y proporción en que está presente la virtud.³¹ Ciertamente es que, de acuerdo con Kant, la moralidad, en sí misma, constituye un sistema; pero no la felicidad, excepto en la medida en que ella sea

²⁷ Op. Cit. pp. 105-106.

²⁸ *Crítica de la razón pura*, A 806/B 834.

²⁹ Cfr.: A, 251 § 73 y 265 § 80. Observar en *Mal radical y progreso moral: ¿Conceptos incompatibles en la teoría kantiana de la acción?* De Dulce María Granja Castro de Probert., pp. 373-402.

³⁰ Cfr.: *Crítica de la razón práctica*, p. 124.

³¹ Op. Cit., p. 111.

repartida proporcionalmente con la moralidad. Pero esto sólo es posible en el mundo inteligible, de acuerdo con Kant, bajo un sabio Creador y Regidor.³²

Ahora bien, en la *Metafísica de las Costumbres* encontramos una idea de “felicidad” que apela al querer incondicionado en el proceso de perfección moral. Pues según Kant, asegurar la propia felicidad es deber, pero sólo con respecto a no vivir apremiados por preocupaciones y necesidades no satisfechas, ya que el cúmulo de preocupaciones puede convertirse en una gran tentación de infringir los deberes. La despreocupación nos permite preservar precisamente el desinterés requerido para la determinación del acto moral. En este sentido, la miseria y el sufrimiento, bien lejos de ayudar a la virtud hacen que sea, si no imposible, al menos muy difícil.³³ De manera que la idea de felicidad que aparece en la doctrina moral de Kant siempre está relacionada con la idea del deber y nunca con respecto a las inclinaciones:

[...] La felicidad y la moralidad son dos elementos del Bien supremo específicamente muy *distintos* y que, por lo tanto, su enlace no puede ser conocido *analíticamente* [...] Pero, como este enlace es conocido como *a priori* y por ende, como prácticamente necesario, por lo tanto como derivado de la experiencia y como, por consiguiente, la posibilidad del Bien supremo no descansa sobre principios empíricos, resulta, entonces, que la deducción de este concepto deberá ser trascendental. Es *a priori* (moralmente) necesario *producir el Bien supremo por libertad de la voluntad*; por consiguiente, la condición de posibilidad del Bien supremo también debe descansar únicamente sobre fundamentos de conocimiento *a priori*.³⁴

La felicidad en orden al bien moral sólo es posible en tanto que nos esforcemos por hacernos dignos de ella, y como esto supone no involucrar la satisfacción de las propias inclinaciones, porque en tal caso no sería la ley moral la que obra sino su máxima contraria, la felicidad sólo puede concebirse como alcanzable en un mundo distinto a lo fenoménico: si la virtud nos hace merecer la felicidad, ésta sin embargo no es suficiente para hacernos felices. Ciertamente es que por la libertad alcanzada con respecto a las propias inclinaciones, se llega a

³² Cfr: *Mal radical y progreso moral: ¿Conceptos incompatibles en la teoría kantiana de la acción?* pp. 373-402.

³³ Hay una sentencia evangélica acorde con esta aclaración de Kant que profesa esto: <<Quien toma el arado y mira hacia atrás no sirve para el Reino de Dios.>> (Lc 9 62.) Esto se interpreta como que el hombre que ha decidido volver a nacer en espíritu, no puede detenerse en la observación de sus propias miserias, pues no sólo se detiene en el progreso continuo hacia la pureza moral, sino que existe el peligro de hundirse aun más en ellas.

³⁴ *Crítica de la razón práctica*, p. 135.

experimentar un *goce* análogo al de la felicidad, pero éste no puede denominarse felicidad como tal por el simple hecho de que no depende de la accesión positiva de un sentimiento:

[...] Contentamiento de sí mismo, cuyo sentido propio designa en todo momento únicamente una complacencia negativa respecto de la propia existencia por la cual se tiene conciencia de no necesitar nada. La libertad y la conciencia de ésta como una facultad de observar con convicción predominante la ley moral, es independencia de las inclinaciones, al menos como causas motrices determinantes (aunque no como causas que influyen) de nuestro deseo, y en cuanto tengo conciencia de esta independencia en la observancia de mis máximas morales, ella es la única fuente de un contentamiento inalterable, necesariamente unido a ella, que no se funda sobre ningún sentimiento particular y que se puede llamar intelectual.³⁵

Esta idea viene enlazada con el concepto de dolor que Kant maneja como un sentimiento tanto negativo como positivo. Pues una voluntad bajo la sumisión a la ley moral, más que producir un sentimiento de agrado lo que causa es desagrado, pues por más respeto que hacia la ley se tenga, ella siempre va en contra de las propias inclinaciones; pero, por otra parte, al ser una coacción sólo ejercida por la legislación de la razón, contiene también un sentimiento de elevación al reconocernos determinados sin interés alguno a no ser sólo por la ley. El sentimiento de dolor es, pues, el que asegura que efectivamente es la ley la que opera como máxima de la voluntad. De aquí que Kant diga en *La religión dentro de los límites de la mera razón* que el cambio de intención es un sacrificio y el comienzo de una larga serie de males de la vida, males que el nuevo hombre toma sobre sí, sólo por respeto a la ley.³⁶ En este sentido se dice que quien soporta con firmeza la voluntad penante y doliente del ser divino, podrá llegar a ser capaz de recibir la voluntad felicitante, adquiriendo de tal manera una inteligencia capaz de entender y llevar a cabo las nuevas lecciones de esta voluntad santa que, como fiel observancia a lo que se nos presenta como deber, incluye la dignidad exclusiva de la felicidad.

En efecto, la atención y el esfuerzo cada vez mayor por querer perfeccionar al máximo la intención rectora del acto, nos avisa que es el respeto desinteresado hacia la ley moral el móvil o motor impulsor de la determinación de la voluntad. Pues la ley, que está

³⁵ Op. Cit., p. 140-141.

³⁶ *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Editorial Alianza, Madrid 2001, p. 97.

actuando sobre el sujeto, se basta por sí misma para producir el interés moral por la observancia. Este interés es el *sentimiento de respeto*, que como móvil de la razón práctica comprende el reflejo de compulsión hacia los móviles sensibles, es decir, el respeto desinteresado impulsa a la voluntad a realizar acciones por mucho disgusto que éstas causen. Es entonces, que este sentimiento de respeto es un sentimiento desinteresado, porque sin prometer nada, impulsa a la voluntad a cumplir todo aquello que se le presenta como deber. Sentimiento que no es ni temor ni inclinación aunque tenga alguna analogía con ellos: con el temor, porque es conciencia de nuestra subordinación a una regla que domina desde lo alto (la ley concebida como un mandamiento divino) y que humilla nuestras propensiones sensibles; con la inclinación, porque es la conciencia de la participación de nuestra voluntad en el valor infinito de esa regla.

Este concepto de <<sentimiento>> Kant hubo de distinguirlo del concepto que en *Observaciones sobre el Sentimiento de lo Bello y lo Sublime* fundara como virtud universal. Pues aunque en el sentimiento estético se da una experiencia similar a la de libertad: como juego armonioso y como experiencia de una existencia más allá de toda sujeción, esta experiencia, que es puramente subjetiva, por sí misma no tiene ningún valor moral, sólo puede servirnos como propedéutica al ideal moral:

El arte simboliza la moral [...] purifica los sentidos y enseña al hombre a desprenderse de todo interés posible [...] una especie de revelación sensible de la libertad. Sin duda no conoce esa unidad suprasensible de naturaleza y libertad que postula la moral, pero la vive y revela por ello que es posible, refuerza la esperanza del hombre de realizarla.³⁷

Porque la naturaleza y el sentido de este <<desinterés estético>> es la expresión de un juicio puro, el arte es capaz de purificar los sentidos; asimismo, lo bello, de prepararnos a amar de manera desinteresada y, finalmente, lo sublime, de estimarlo contra nuestro propio interés. Pero otra cosa es creer que por el arte se puede alcanzar lo que no puede ser alcanzado por el esfuerzo moral, si así fuera, se trataría de una perversión humana³⁸ pues, de manera contundente, al pasar de la estética a la metafísica, Kant rechaza todo fanatismo moral insistiendo en que nuestra relación con la ley ha de ser siempre definida en términos de

³⁷ Jean Lacroix, *Kant*, pp. 73-76.

³⁸ Op. Cit.

deber y no por corazonadas.³⁹ Pues aunque haya una vinculación causal entre la satisfacción moral y la satisfacción estética, según precisa Kant, la segunda se funda en la satisfacción de las inclinaciones, y la primera en la pura satisfacción moral; motivo por el cual, por más delicadamente que quieran presentarse las inclinaciones, éstas no dejan jamás de participar de su naturaleza vacilante, que cambiando en favor de las circunstancias siempre dejan un vacío mayor del que se había pensado colmar. En cambio, para la satisfacción moral, fruto del ejercicio constante de la virtud, al no fundarse en la satisfacción de las inclinaciones, sino que, a despecho de éstas, se determina a favor de una ley autónoma, la complacencia consiste en no reconocerse un ser inconstante y débil, sino dominador de sí, cuya naturaleza es la inmutabilidad para todo obrar bien, no sólo exteriormente sino desde el fundamento mismo de la intención.

No obstante a la exposición de lo que forma parte del formalismo ético de Kant, de acuerdo con Dulce María Granja en su *Estudio preliminar a la Crítica de la Razón Práctica*, el formalismo ético de Kant tiene sus críticas. Las críticas más sobresalientes provienen de sus contemporáneos e inmediatos sucesores: Schiller y Hegel, crítica que recoge y desarrolla actualmente Bernard Williams. La línea de ataque, según nos dice Dulce María Granja, aglutina críticas que guardan entre sí profundas afinidades, aunque proceden de pensadores con objetivos filosóficos distintos y atacan a Kant desde puntos de vista distintos. Esta coincidencia entre las distintas críticas colindan principalmente, a razón de esta autora, en estos tres puntos:

Los críticos de la ética de Kant desde Schiller hasta Williams han rechazado la explicación kantiana de la autonomía o libertad moral, la cual, según suponen tales críticos, exige que concibamos agentes morales capaces de dejar de lado todos sus intereses y deseos en cuanto seres humanos de la “vida real” y de actuar únicamente por respeto a una ley moral impersonal. En contra de esto, los citados críticos de Kant han argumentado que, en primer lugar, tal concepción conduce al filósofo prusiano a un punto de vista absurdo según el cual sólo las acciones genuinamente autónomas son libres, de lo cual se sigue que no somos responsables de nuestros actos inmorales. En segundo lugar, prosigue la réplica, es imposible dejar de lado todos nuestros intereses y deseos y si esto fuera posible no habría lugar para la liberación y nada nos

³⁹ Dulce María Granja Castro, *Estudio preliminar a la Crítica de la razón práctica*, Edición bilingüe alemán-español. Méx. FCE 2005, p. XXXVI.

proporcionaría un motivo para actuar debidamente. Por último, la réplica señala que esta concepción de las exigencias de la moralidad es el único apoyo que puede brindarse a la tesis según la cual la moralidad requiere de libertad trascendental, de modo que una vez rechazadas dichas exigencias no hay necesidad de apelar a la problemática tesis de la libertad trascendental.⁴⁰

Se habla de una supuesta impotencia para animar la experiencia moral, sin embargo, ello sólo significa, como explica Jean Ferrari, que se comprende mal el sentido del método de Kant, cuando, al distinguir siempre lo puro de lo empírico que domina toda su empresa moral, es porque no quiere dejarse engañar por las tendencias altruistas y los buenos sentimientos. Según la interpretación de este autor, Kant procede de manera similar al método de un químico: instituye primero una experiencia crucial, que permite retirar, libre de toda mancha, el cuerpo puro de la buena voluntad, para que de esta forma pueda aparecer la moralidad en toda su pureza.⁴¹ Muestra su desdén por la filosofía “popular” que mezcla lo *a priori* y lo *empírico*, y aunque en ocasiones Kant se abre camino por medio de ejemplos, lo hace cuando cree que es moralmente oportuno⁴².

Kant insiste en la necesidad de una ética pura. La razón que él especifica puede comprenderse con base en lo siguiente: <<una acción moralmente buena debe estar no sólo de acuerdo con el deber sino que debe quererse por razón del deber. Si no comprendemos la naturaleza del deber en su pureza, podemos vernos tentados a actuar sólo por placer o conveniencia. Las acciones que así se fundamentan pueden, en ocasiones, estar de acuerdo con el placer pero en ocasiones serán contrarias al deber y, en cualquier caso, nunca serán acciones moralmente buenas puesto que proceden de una motivación no moral.>>⁴³ Pues he aquí que la libertad de la voluntad, que Kant llama *libertad trascendental*, expresa una autonomía esencial: estamos incondicionadamente obligados a depender de leyes puramente

⁴⁰ Dulce María Granja Castro, Estudio preliminar a la *Crítica de la razón práctica*, Edición bilingüe alemán-español. FCE/UAM/ UNAM, México 2005, pp. XXXI-XXXII.

⁴¹ Jean Ferrari, *Kant o la invención del hombre*, pp. 115-116.

⁴² Una dificultad en la filosofía moral de Kant como en su filosofía teórica, según Paton, es el problema de establecer la línea divisoria entre lo puro y lo aplicado: <<La ética pura, debe referirse estrictamente sólo al principio supremo de la moralidad pero Kant muestra una peligrosa tendencia de ampliarla y cubrir, con ella, las que pueden llamarse leyes morales, tales como “no mentirás”.>> H. J. Paton, *El Imperativo categórico, Un estudio de la filosofía moral de Kant*. Traducción de Lic. Julio Francisco Quiroz Marrón. Asesoría, revisión y corrección de Lic. Marta Elena Guerra Treviño. Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México 1995, p. 17.

⁴³ Op. Cit., p. 18.

racionales, las únicas que legítimamente pueden determinar una voluntad que puede ser llamada moral; aquella voluntad que es determinada por otros motivos impulsores que no sea el puro respeto por la ley, por muy conforme que parezca a una voluntad moral, es ilusión.

Estrictamente hablando, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica* pertenecen a la ética pura, y la *Metafísica de las costumbres*, pertenece, al menos en gran medida, a la ética aplicada. Estas tres obras figuran el descenso de la filosofía moral de Kant a la casuística que Paton señala en su trabajo titulado *El Imperativo categórico*. Según Paton, el formalismo de Kant se mantiene generalmente en el campo de la ética pura, aunque en algunas de sus obras se llega a acercarse al campo de la ética aplicada.⁴⁴

El formalismo ético de Kant comienza a fraguarse, a razón de Roberto Rodríguez Aramayo, en la etapa en que Kant impartía clases en la universidad de Königsberg, según se puede observar en las *Lecciones de ética*. Este texto, un excelente legado de la doctrina ética y religiosa que Kant defendía e impartía a sus alumnos, nos muestra que conforme al hilo del comentario a Baumgarten expuesto en sus clases sobre moral, Kant fue entretejiendo sus propios puntos de vista éticos⁴⁵. Pues las *Lecciones de ética* dejan descubrir elementos fundamentales integrados en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, como en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Metafísica de las costumbres* específicamente en la segunda parte en la que Kant divide esta obra que trata sobre los deberes morales como mandamientos divinos, así como en aquellas obras en las que Kant rescata el concepto moral de la doctrina cristiana, o bien en aquellas en las que introduce la fe en un sentido moral, una fe relacionada con nuestro destino moral⁴⁶.

Las *Lecciones de ética* se rigen por el característico repudio kantiano hacia el eudemonismo, un principio ético fundamental que aparece en toda su filosofía moral. Dicho

⁴⁴ De acuerdo con Paton, la pregunta acerca del supremo principio de la moralidad o de la naturaleza del deber, pertenece a la rama de la ética que podemos llamar “pura”, “no mezclada” o “racional”. La aplicación del supremo principio de la moralidad a los problemas de la acción propios de la naturaleza humana puede llamarse ética “aplicada”, y demanda un conocimiento de la naturaleza humana, que Kant llama “antropología”.

⁴⁵ “Introducción: La cara oculta del formalismo ético”, *Lecciones de Ética*. Traducción castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Editorial Crítica, España 2002, p. 18.

⁴⁶ Entre estas obras de Kant, consideradas dentro de su *etapa crítica*, está también el tratado *La Religión dentro de los límites de la mera razón* y *El conflicto de las facultades*.

repudio se basa en que, cuando el principio de la moralidad estriba en el egoísmo, provoca que la moralidad descansa en un fundamento contingente, puesto que la índole de las acciones que implican, o no, placer, se basa en circunstancias muy aleatorias. Por el contrario, aquellos principios que deben ser válidos universal y necesariamente, no pueden ser deducidos de la experiencia, sino de la razón pura. Es decir, la ley moral entraña una necesidad categórica y no una necesidad constituida a partir de la experiencia: el principio de la moralidad sólo tiene su fundamento en el entendimiento y puede ser examinado completamente *a priori*. Proyecto que Kant lleva a cabo en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*: fundar *a priori* la moral fuera de toda experiencia, incluso de la misma experiencia moral. De manera que el punto de partida de la *Fundamentación* tendría que ser ese saber moral que reside en la conciencia de todo hombre.

El núcleo de la conciencia moral, forma lo que Kant llama <<el concepto de moralidad>>, es decir, la idea que la conciencia común tiene de lo que sería una conducta moralmente buena en oposición a una conducta moralmente mala: el concepto de lo bueno y lo malo que subyace en todos los enjuiciamientos sobre la moralidad de las acciones que la conciencia vulgar realiza. Porque para Kant, de acuerdo con la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, a razón de Ramón Rodríguez, no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno, y hasta sabio y virtuoso, pues es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más vulgar.⁴⁷ Según Kant, el hombre contiene los tres elementos fundamentales que determinan el conocimiento de la moralidad: la idea de deber, un criterio del valor moral de la acción y un sentimiento, el respeto. Sin embargo, una peculiaridad de la *Fundamentación*, es que Kant aún no está completamente conforme con los resultados. Insiste en que la moralidad y el deber podrían ser una quimera, una ilusión o un concepto vacío:

El hombre siente en sí una poderosa fuerza contraria a los mandamientos del deber, que la razón le presenta tan dignos de respeto; consiste esta fuerza en sus necesidades e inclinaciones, cuya satisfacción total comprende bajo el nombre de felicidad. Ahora bien, la razón ordena sus preceptos sin prometer con ello nada a las inclinaciones,

⁴⁷ Ramón Rodríguez, “El formalismo ético como lógica de la conciencia moral”. *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Muguerza Javier; Aramayo Rodríguez (editores). Instituto de Filosofía del C.S.I.C. Tecnos 1989, pp. 76-77.

severamente y, por ende, con desprecio y desatención hacia esas pretensiones tan impetuosas y a la vez, al parecer, tan aceptables que ningún mandato consigue nunca anular. De aquí se origina una dialéctica natural, esto es, una tendencia a discutir esas estrechas leyes del deber, a poner en duda su validez, o al menos su pureza y severidad estrictas, a acomodarlas en lo posible a nuestros deseos e inclinaciones.⁴⁸

Kant visualiza la necesidad de una filosofía ética explícita, dado que el hombre común puede sentirse tentado a permitir que los principios puros del deber se oscurezcan por las atracciones del placer y poder llegar así a un sofisma acerca de las estrictas leyes del deber, dudar acerca de su validez o, al menos, acerca de su rigor y pureza. Kant creyó que esto se puede corregir por una ética pura⁴⁹, una justificación que deshaga esas dudas. Por consiguiente, de acuerdo con María Elvira Martínez, al final de *la Fundamentación* Kant hace explícito que si hemos de suponer la libertad, <<si queremos pensar un ser como racional y con conciencia de causalidad respecto de las acciones, es decir como dotado de voluntad>>⁵⁰, este supuesto, aunque refiere la posibilidad de la libertad y a un imperativo moral, no obstante, aún no refiere la realidad de la misma:

Hemos llegado, por lo menos a este resultado: que si el deber es un concepto que debe contener significación y legislación real sobre nuestras acciones no puede expresarse más que en imperativos categóricos. También tenemos –y no es poco- expuesto [...] el contenido del imperativo categórico que debiera encerrar el principio de todo deber –si tal hubiere-. Pero no hemos llegado aún al punto de poder demostrar *a priori* que tal imperativo existe realmente, que hay una ley práctica que manda por sí, absolutamente y sin ningún resorte impulsivo y que la obediencia a esa ley es deber.⁵¹

Empresa que Kant lleva a cabo en la *Crítica de la razón práctica*. Recoge y desarrolla los resultados obtenidos en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, rechazando los principios prácticos materiales que basan la *vis obligandi* de la moralidad en las inclinaciones, según un método ya no regresivo⁵² sino sintético, partiendo de la ley moral

⁴⁸ Op. Cit., p. 85.

⁴⁹ H. J. Paton, *El imperativo categórico*, pp. 18-19.

⁵⁰ María Elvira Martínez Acuña, *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*. EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1996, p. 223.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Kant llama argumento “regresivo” a un argumento “analítico” cuando dicho argumento comienza de algo condicionado (como puede ser un juicio moral particular) e intenta remontarse a su condición y de aquí a otras condiciones más remotas. Este argumento se opone al “sintético” o “progresivo” que va en

como un hecho: hay una moral y existe una libertad. Pues si la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, a juicio de María Elvira Martínez Acuña, <<recoge el proceso ascendente de invención del concepto del deber, y deduce, desde él, el principio moral; la *Crítica de la razón práctica*, en cambio, recoge el proceso –complementario– descendente de constitución o de determinación, –en este caso práctico–, que ha de corresponder al principio moral y a su concepto. Sólo entonces se legitima críticamente la realidad objetiva *práctica* del principio de la razón pura y de su concepto de la libertad en su sentido moral, y desde éste, se confirma *la esperanza* en la inmortalidad del alma y en la existencia de Dios.>>⁵³

De acuerdo con Paton, Kant sostuvo que él sólo estaba proponiendo una nueva fórmula para el principio por el que los hombres buenos siempre habían juzgado la excelencia moral, aun si habían sido incapaces de aclararse a sí mismos este principio o de separarlo de otros principios relativos a la felicidad del individuo y a los beneficios que provienen de la vida moral.⁵⁴ Para Kant, la novedad de su fórmula consistía en esclarecer este principio, separándolo con sutileza de los principios relativos a la felicidad del individuo y así arribar a los beneficios que provienen de la vida moral⁵⁵. De manera que desde una situación en que, con gran dificultad, el hombre podía realizarse como ser moral, la universalización de la ley moral le da la conciencia de un principio moral puro que le permite discernir con claridad las intenciones morales, de las que sólo lo son en apariencia. Pues a Kant no le pareció suficiente

dirección contraria, esto es, que parte de una condición hasta llegar a lo condicionado. Pero específicamente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant procede analíticamente en los primeros dos capítulos, desde el conocimiento común hacia el supremo principio de la moralidad. En el tercer capítulo procede sistemáticamente desde el examen de este principio y sus fuentes (sus fuentes en la misma razón práctica) hacia el conocimiento común en el que se emplea. Es decir, La *Fundamentación*, como en la primera *Crítica*, el método <<pasa analíticamente del conocimiento vulgar a la determinación del principio supremo del mismo, y vuelve luego sintéticamente>> de la comprobación de ese principio y de los orígenes del mismo hasta el conocimiento vulgar, en donde encuentra su uso. H. J. Paton, *El Imperativo categórico*, pp. 22-23.

⁵³ Esta interpretación de la filosofía moral de Kant según señala María Elvira Martínez Acuña, se enmarca en la línea representada por autores como Höffe, Paton, Llano, Cortina, y Kaulbach: <<La razón en su uso práctico lleva a cabo [...] la misma tarea que en su uso teórico: unificar aquello que a primera vista parece contingente, dotándolo de universalidad y necesidad, mediante leyes necesarias, que no provienen de la experiencia sino de la razón misma [...]. El principio de esta unidad de la pluralidad habrá que buscarlo, por tanto, no en lo sensible, que es disperso, sino, –igual que en la teoría– exclusivamente en la razón que mediante sus principios ordena y unifica *a priori* esa pluralidad>>. Innerarity, C., *La teoría kantiana de la acción como fundamentación trascendental de la moralidad*, Memoria de Doctorado, Pamplona, 1994, p. 36. Citado por María Elvira Martínez Acuña, *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*, pp. 200-201.

⁵⁴ H. J. Paton. *El Imperativo categórico. Un estudio de la filosofía moral de Kant*, p. 4

⁵⁵ *Ibidem*.

el que la determinación inmediata de la voluntad fuese con base en meros sentimientos, emociones e inclinaciones.

CONCLUSIÓN.

Para algunos pensadores es erróneo denunciar la persecución de la felicidad como inmoral o repugnante a la naturaleza humana, según su interpretación. Creen que el resultado sería la parálisis de la energía de la voluntad humana y la desesperación total obligando al hombre a actuar solamente por motivo de la dura necesidad inherente a la ley o prohibiéndole siempre tener su propio bien a la vista o esperar la bienaventuranza, la felicidad al que se puede hacer acreedor el hombre cuya voluntad es buena. No obstante, según los resultados de este capítulo que pretende enlazarse de manera introductoria o explicativa al teísmo moral de Kant con sus dos temas o puntos focales en los que descansa su Teología: la fe racional por los que son admitidas la idea de Dios, la libertad y la inmortalidad como objetos propios de la razón moral que posibilitan el Bien supremo, y el formalismo ético que procura la pureza del estudio de la moralidad, podemos hacernos de argumentos para apelar a la posibilidad de la ley moral en el hombre. Actuar sólo por deber, es posible según Kant. Pues conforme a su filosofía moral, lo que es deber, debe ser posible, pues toda obligación moral implica la libertad moral de realizarlo. Pues si conforme a la ética formal la conducta buena no puede descansar en la preocupación por alcanzar la felicidad, no obstante, Kant no olvida la importancia de ésta en la vida humana. Lo que atrae a la voluntad y la mueve como un motivo de acción es la bondad del objeto presentado al entendimiento y admitido por la fe racional según las exigencias de la ley moral, Dios, el Bien supremo; porque el apetito racional está por su naturaleza inclinado al bien. De aquí que el deseo de felicidad perfecta resulta necesariamente de la naturaleza racional y que el Bien supremo, aprehendido claramente por la mente, no puede sino ser deseado y abrazado por la voluntad. De aquí, también, que una ley no se presente como obligatoria a no ser que se sepa que su observancia está necesariamente conectada con la consecución del Bien supremo.

Kant intentó fundamentar en su segunda *Crítica* estas aseveraciones, las cuales abordo en el siguiente capítulo. De manera que conforme a la aportación vista aquí, esto es: tras

haber determinado la naturaleza del conocer práctico-moral: la noción de una fe que ha sido por Kant racionalmente justificada, podemos acertar en la necesidad del formalismo ético para lo que pretende ser una Teología única y racional.

CAPITULO III

LA RAZÓN PURA PRÁCTICA

INTRODUCCIÓN.

Con la *Crítica de la razón práctica* Kant fundamenta su teísmo moral conforme a las exigencias de la primera Crítica. Veremos cómo su Teología moral es la continuación y constatación de una metafísica fundamental que él presuponía en su *Crítica de la razón pura*. Pues observaremos cómo después de haber demostrado la posibilidad lógica de la libertad práctica, gracias a la doble consideración de los actos humanos como *phaenomena* y como *noumena* -quedando pendiente la cuestión de la realidad objetiva de la libertad práctica, esto es, si la voluntad humana es realmente libre- al fundamentar en la segunda Crítica la posibilidad de la libertad, acertaremos en que la posibilidad objetiva de la libertad es también la solución de la posibilidad de la metafísica como ciencia. Pues si la libertad es, en efecto, una causalidad que se muestra independiente de la causalidad natural de los fenómenos, su objetividad, por tanto, abre las puertas al mundo *nouménico*. De manera que si con la *Crítica de la razón pura* Kant establece los límites de nuestro conocimiento al esclarecer sus condiciones *a priori*, también en su segunda *Crítica* descubre los elementos *a priori* de la razón práctica. Pues la *crítica* como método no sólo se limita a establecer una línea de división entre lo que se halla en el interior del dominio del conocimiento y lo que está más allá, sino que también comporta una voluntad por unir y proponer mediaciones y enlaces futuros.¹ De tal manera que si la *Crítica de la razón pura* establecía que no se puede conocer ni la esencia ni la existencia de Dios, ésta afirmación sólo destaca que el acceso a Él no se lleva a cabo del mismo modo como se conoce la realidad, que la metafísica buscada no puede ser especulativa sino un asunto de la voluntad, esto es, de la razón práctica. Pues son más bien las exigencias morales ínsitas en nuestra razón las que nos conducen a admitir la necesidad de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad trascendental.

¹ Pues es en el concepto de voluntad, dice Kant, en donde se halla contenido ya el concepto de causalidad y, en consecuencia, en el de voluntad pura, el concepto de una causalidad con libertad, es decir, no determinable por leyes naturales. Jean Lacroix, *Kant*, p. 125.

En efecto, este capítulo intenta establecer, con la *Crítica de la razón práctica*, una nueva *revolución copernicana*, la cual consiste en que: mientras los filósofos anteriores a Kant fundaban la moral sobre los dogmas de la religión, en su teísmo moral, es la presencia de la ley en el corazón del hombre la que le manifiesta su independencia con respecto a la animalidad de su existencia.² De esta manera, observaremos cómo con la *Crítica de la razón Práctica* Kant puede resolver lo que era inadmisibles a la *Crítica de la razón pura*, esto es: acceder legítimamente, aunque no especulativamente, a la afirmación de los objetos propios de la metafísica.

1. EL ESTABLECIMIENTO DE LA EXISTENCIA DE DIOS Y EL MANEJO DE LAS CATEGORÍAS POR ANALOGÍA.

Aunque no podamos dar más allá de toda experiencia posible, ningún concepto determinado de lo que puedan ser las cosas en sí mismas, pues la metafísica nos conduce a límites en los intentos dialécticos de la razón pura; y las ideas trascendentales, que no pueden ser eludidas, sirven para mostrarnos los límites del uso puro de la razón³, no obstante <<como la metafísica en sus rasgos fundamentales, está puesta en nosotros por la naturaleza misma, quizá más que ninguna otra ciencia, y no puede ser considerada como el producto de una elección caprichosa o como ampliación causal en el curso de las experiencias (de las cuales se separa completamente)>>⁴ Kant siente la obligación de quitar a la razón empíricamente condicionada la pretensión de querer ser ella sola el fundamento determinante de la voluntad. Para ello, era menester acceder legítimamente al *mundo nouménico*, lo que, a razón de nuestro filósofo, sería sólo con base en una aplicación *analógica* de las categorías respecto a los objetos suprasensibles. Pues así lo afirma Kant en una página del prólogo de su *Crítica de la razón práctica*:

Aquí se explica así también, por primera vez, el enigma de la crítica, de cómo se puede *denegar realidad* objetiva al uso suprasensible de las *categorías* en la especulación y *concederles*, sin embargo, *esa realidad* en consideración de los objetos de la razón pura práctica; pues esto tiene que parecer necesariamente *inconsecuente* mientras ese uso

² Jean Ferrari, *Kant o la invención del hombre*, p. 117.

³ Cfr.: *Prolegómenos*, pp. 253-5-257.

⁴ Op. Cit., 257.

práctico se conozca sólo por el nombre. Pero si, por medio de un análisis completo de este último, nos convencemos ahora de que esta realidad pensada no viene a parar aquí a *determinación* alguna teórica de las *categorías*, ni la ampliación del conocimiento en lo suprasensible, sino que sólo se quiere con eso significar que en todo caso les corresponde, en esa relación, *un objeto*, porque o a ellas están contenidas en la necesaria *determinación a priori* de la voluntad o están unidas inseparablemente con el objeto de ésta, entonces desaparece aquella inconsecuencia, porque se hace otro uso de aquellos conceptos que el que necesita la razón especulativa.⁵

Kant argumenta que sólo en relación a los objetos de la razón práctica, la inconsecuencia que demostró la *Crítica de la razón pura* desaparece y se concede esa realidad. Y para Kant este tránsito de la metafísica a lo suprasensible se cumple en primer lugar con un conocimiento de Dios; conocimiento indirecto por *analogía* que no es de ningún modo arbitraria, sino que se funda efectivamente en una necesidad de la razón práctica: es deber nuestro contribuir a la realización del Bien supremo. El uso de las categorías llamado por Kant “analógico”, estriba en la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a objetos supraempíricos, es decir, a los objetos de las ideas. Kant entiende por ideas aquellos conceptos puros que se originan necesariamente en la razón y que se refieren a objetos que trascienden los límites de la experiencia posible. A esta hipotiposis de las categorías la denomina Kant simbólica y es ella el método de la nueva Metafísica inaugurada por él.⁶ Por tanto, como necesidad subjetiva, el método analógico es imprescindible para suponer la posibilidad de este Supremo bien.⁷ Pues bien, en *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Kant expone las limitaciones de esta prueba, a la vez que refuta o pretende dar solución a las objeciones de Hume. De acuerdo con Kant, Hume afirma que no es suficiente decir: <<Él [el Ser supremo] es causa, sino: cómo está constituida su causalidad, acaso por entendimiento y voluntad>>. Aquí empiezan, a decir de Kant, sus ataques a la cosa misma, es decir, al teísmo:

Sus argumentos peligrosos se refieren todos al antropomorfismo, del cual él opina que es inseparable del teísmo y que lo vuelve contradictorio en sí mismo; y sostiene que, empero, si se abandona el antropomorfismo, con ello cae también el teísmo, y que entonces no queda más que el deísmo, con el cual no se puede hacer nada,

⁵ *Crítica de la razón práctica*, pp. 5-6.

⁶ Rogelio Rovira, *Teología Ética*, pp. 116-117.

⁷ Cfr.: Estudio preliminar de Mario Caimi en *Los progresos de la metafísica*, p. CLVII.

deísmo que no nos puede aprovechar para nada y que no puede servir en modo alguno como fundamento de la religión ni de las costumbres⁸. Si fuera cierta esta inevitabilidad del antropomorfismo, entonces, cualesquiera que fuesen las pruebas de la existencia de un Ser supremo, y aunque se las admitiese a todas, no podríamos nunca determinar el concepto de este Ser, sin enredarnos en contradicciones.⁹

Pero es aquí que Kant propone que, si con el precepto de evitar todos los juicios trascendentales de la razón pura conectamos la disposición natural que aparentemente lo contradice, de elevarnos hasta conceptos que yacen fuera del campo del uso inmanente (empírico), se advierte que ambos conceptos pueden coexistir, pero sólo en el límite de todo uso lícito de la razón. Limite que, *limitando* nuestro juicio con respecto a la relación que pueda tener el mundo con un ser cuyo concepto mismo yace fuera de todo el conocimiento del cual somos capaces dentro del mundo, no permite atribuir al Ser supremo, ninguna de las propiedades mediante las cuales pensamos los objetos de la experiencia:

Si digo: estamos constreñidos a considerar el mundo como si fuese obra de un entendimiento y de una voluntad supremos, en realidad no digo nada más que: como un reloj, un barco, un regimiento, son al relojero, al constructor, al comandante, así el mundo sensible (todo aquello en lo que consiste el fundamento de este conjunto de fenómenos) es a lo desconocido que no conozco así, ciertamente, pero que sí conozco tal como es para mí, es decir, con respeto al mundo del cual soy una parte [...] Un conocimiento tal es el conocimiento por *analogía*, que no significa, como se entiende ordinariamente la palabra, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes. Gracias a esta analogía nos queda un concepto, suficientemente determinado para nosotros, del ser supremo, aunque hayamos quitado todo lo que pudiese determinarlo

⁸ Por ejemplo, el concepto *deísta* que es un concepto de la razón enteramente puro, con respecto al Ser supremo, éste le atribuiría el *entendimiento*; pero como no tenemos un concepto de entendimiento a no ser uno común al hombre. Los elementos de este concepto yacerían siempre en el fenómeno. Pero si el entendimiento es separado de la sensibilidad, para tener un entendimiento puro, entonces no queda más que la mera forma del pensar sin intuición, con lo cual solamente no se puede conocer nada determinado, y por consiguiente no se puede conocer ningún objeto. Esto lleva a que Kant se plantee lo siguiente: <<Debería pensar por fin, otro entendimiento, que intuyese los objetos, del cual no tengo empero ni el menor concepto, porque el entendimiento humano es discursivo y sólo puede conocer mediante conceptos universales. Lo mismo me acontece cuando al Ser supremo le atribuyo voluntad. Pues este concepto sólo lo tengo en cuanto lo extraigo de mi experiencia interna; pero en el fundamento de ello está siempre mi dependencia de la satisfacción con objetos cuya existencia necesitamos, y por tanto, la sensibilidad, lo cual contradice completamente al concepto puro del Ser supremo>>. *Prolegómenos*, p. 263.

⁹ Op. Cit., pp. 263-265.

lisa y llanamente a él, y en sí mismo; pues lo determinamos con respecto al mundo y por tanto con respecto a nosotros, y no necesitamos más.¹⁰

Es así, según Kant, que la razón se ocupa sólo de la relación del Ser supremo con el mundo sensible, y, por consiguiente, se evita el *antropomorfismo dogmático*, cambiándolo a uno *simbólico* que sólo afectaría al lenguaje y no al objeto. Pues si la razón práctica ha de determinar la naturaleza *nouménica* regida por la idea de una causa incondicionada (por la libertad) no es para determinar esta causa teóricamente en el conocimiento de su existencia suprasensible, sino para determinarla en relación con el uso práctico que reside en dar realidad objetiva al concepto del Bien supremo.

En efecto, porque Kant creyó que el supremo bien se muestra como objeto final de nuestra razón moral, la posibilidad de que la felicidad se enlace con la virtud en la proposición correspondiente a esta última, sólo podemos concebirla si suponemos como causa suprema de la naturaleza a un ser que sea creador de la naturaleza por inteligencia y por voluntad moral, esto es, Dios. Así, el mandato de realizar el Bien supremo, por ser mandato moral, posee necesidad práctica absoluta, pues es “moralmente necesario suponer la existencia de Dios”.¹¹ Para esta suposición del concepto de un creador no es necesario que la razón teórica tenga que detenerse en el problema de su posibilidad real, pues lo necesitamos sólo para poder comprender la posibilidad del sumo bien, al cual, como quiera que sea, nos lo propone la razón por finalidad obligatoria de nuestra acción. Es pues, que éste es el argumento moral demostrativo de la existencia de Dios, de tal manera que con él la metafísica crítica ha logrado realizar el tránsito a lo suprasensible, que la metafísica dogmática había intentado en vano. Así, se halla en la *Crítica de la razón práctica* que a Dios le corresponden los predicados de omnisciencia, omnipotencia y eternidad, santidad y sabiduría. Y con respecto a la posibilidad de una Teología ética en relación al valor cognoscitivo del uso analógico de las categorías, en la *Crítica del Juicio* es a favor, de este mismo método para pensar un Ser supremo, que nos refiere el paso hacia la religión:

[...] Por analogía con un entendimiento, puedo bien pensar [...] aun un ser suprasensible, sin por eso, sin embargo, querer conocerlo teóricamente, a saber,

¹⁰ *Prolegómenos*, pp. 265-267.

¹¹ *Crítica de la razón práctica*, p. 125.

cuando esa determinación de su causalidad se refiere a un efecto en el mundo, que encierra un propósito moralmente necesario, pero inejecutable para seres de sentidos, entonces es posible un conocimiento de Dios y de su existencia (Teología) mediante las cualidades y determinaciones de su causalidad, pensadas en él sólo por analogía, lo cual, en relación práctica, pero *sólo también en consideración* a ésta (como moral), tiene toda la realidad exigible. Hay, pues, una ético-Teología posible [...].¹²

Si bien, el argumento demostrativo de la existencia de Dios es la base y el núcleo de la Teología ética; y del mismo argumento pueden extraerse, pero con la misma limitación, a saber, teniendo en cuenta que se trata de juicios de reflexión que no dicen nada sobre la naturaleza del objeto, *predicados* que determinan el concepto del Ser supremo tal y como efectivamente se había mencionado. Asimismo, conforme a este manejo de las categorías, por *analogía*, es que la razón obtiene *postulados*, una afirmación práctica ligada a la Idea teórica. Postulados que provocan lo que Kant denomina <<fe racional>> y que caracteriza el asentimiento que se da a objetos suprasensibles con la conciencia de que es subjetivamente suficiente:

[Por *postulado* de la razón pura práctica] (...entiendo una proposición *teórica*, pero como tal no puede ser demostrada, en cuanto depende inseparablemente de una ley *práctica* que tiene una vigencia incondicionada *a priori*). [...] Todos éstos parten del principio fundamental de la moralidad, que no es un postulado sino una ley por medio de la cual la razón determina inmediatamente a la voluntad, y la voluntad, precisamente por estar determinada así, como voluntad pura, exige estas condiciones necesarias de la observancia de sus preceptos. Estos postulados no son dogmas teóricos sino presuposiciones emitidas desde un punto de vista necesariamente práctico y por lo tanto no amplían el conocimiento especulativo, pero dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general mediante su relación con lo práctico) y la autorizan para formar conceptos que de otro modo no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad.¹³

Así el postulado de la inmortalidad del alma, puede decir Kant, dimana de la condición prácticamente necesaria de acomodar la duración a la perfección del cumplimiento de la ley moral. La libertad, del necesario presupuesto de la independencia respecto del mundo

¹² *Crítica del Juicio*, pp. 544-545.

¹³ *Crítica de la razón práctica*, pp. 146; 157.

sensible y de la facultad de determinar la voluntad según la ley de un mundo inteligible. La afirmación de la existencia de Dios, como la condición de la posibilidad de un mundo inteligible, y como el presupuesto del Bien supremo autónomo.¹⁴ Es así pues, que el valor asertivo de este uso de las categorías consiste en que cobran realidad objetiva sólo en un sentido práctico, lo cual no significa otra cosa sino que la aplicación de ellas a los objetos suprasensibles es justificada sólo en la medida en que sirven a la realización del Bien supremo. Es decir, la razón exige la presencia de ideas trascendentales, o entes metafísicos, no sólo para arribar a la plenitud del conocimiento teórico, sino, fundamentalmente, como condición de posibilidad de la última meta que se propone la voluntad y que el hombre encuentra en sí mismo bajo la irrenunciable forma de dos fines: virtud y felicidad.

2. LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

A la causalidad que inicia por sí misma una serie de acontecimientos o fenómenos que transcurren según las leyes naturales Kant la llama “comienzo absoluto”, “espontaneidad absoluta” o “libertad trascendental”. *Trascendental* porque a ella no corresponde objeto alguno de la experiencia: <<Este comienzo absoluto o acto de espontaneidad no puede ser entendido como un acontecimiento más de experiencia, pues su causalidad como tal no está sometida a ninguna condición temporal y no se pueden aplicar a ella los conceptos de empezar o terminar. Su causalidad es más bien de carácter inteligible. Dicho comienzo absoluto debe ser entendido como un acto de decisión que no es consecuencia de otro acontecimiento antecedente.>>¹⁵

La libertad trascendental no es un hallazgo de la filosofía moral de Kant, pues primeramente aparece la idea de libertad moral en la *Crítica de la razón pura* con motivo de la discusión de la *Tercera antinomia*. Pues aunque la *Crítica de la razón práctica*, tenga como fin el establecer la existencia de una *razón pura práctica* y, a partir de ella, la existencia de la *libertad trascendental*, no obstante, ésta es tributaria de las grandes tesis de la *Crítica de la razón pura*.

¹⁴ *Crítica de la razón práctica*, pp. 157-158.

¹⁵ *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, 13.

Por *antinomia* se entiende la oposición de dos proposiciones contradictorias, la tesis y la antítesis, ambas demostradas por argumentos probativos. El punto de partida es la consideración de la causalidad natural. Tesis: <<La causalidad de la naturaleza según leyes no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo, para explicar éstos hace falta otra causalidad por libertad>>¹⁶. Su prueba consiste en argumentar que la sola causalidad de la naturaleza no basta para satisfacer la ley de la naturaleza que propone que <<nada sucede sin causa suficiente determinada *a priori*.>>¹⁷ Desde la perspectiva de la causalidad natural, la causalidad de la causa por la cual algo sucede, es a su vez, algo sucedido, que presupone un estado previo y la causalidad del mismo: <<Este, de nuevo, supone un estado todavía anterior, y así sucesivamente. Si todo sucede, pues, sólo según leyes de la naturaleza, no hay más que comienzos subalternos, nunca un primer comienzo. En consecuencia, jamás se complementa la serie por el lado de las causas derivadas unas de otras.>>¹⁸

Es pues la necesidad de encontrar una causa suficiente determinada *a priori*, esto es, la que lleve a la razón a afirmar la *libertad trascendental*: <<Debemos suponer una absoluta espontaneidad causal que inicie por sí misma una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza, esto es, una libertad trascendental.>>¹⁹ Antítesis: <<No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza.>>²⁰ Su prueba aduce que aplicar la libertad a la causalidad fenoménica rompe la unidad de la experiencia (la unidad del conjunto de todos los fenómenos): <<Una conexión de estados sucesivos de las causas eficientes según la cual es imposible toda unidad de la experiencia y que, consiguientemente, tampoco se halla en ninguna, no es más que un puro producto mental.>>²¹ Por esto, la prueba de la antítesis concluye que <<naturaleza y libertad se distinguen como legalidad y ausencia de legalidad; la primera impone al entendimiento la dificultad de remontarse cada vez más lejos en búsqueda del origen de los acontecimientos en la serie causal, ya que la causalidad es siempre condicionada en tales acontecimientos; pero como compensación promete una unidad de experiencia, una unidad completa y

¹⁶ *Crítica de la razón pura*, (A 444/B 472, p. 407), p.407.

¹⁷ Op. Cit., (A 446/B 474, p. 408), p. 408.

¹⁸ Op. Cit., (A 444/B 472, p. 407), p. 407.

¹⁹ Op. Cit., (A 446/B 474, p. 408), p. 408.

²⁰ Op. Cit., (A 445/B 473, p. 407), p. 407.

²¹ Op. Cit., (A 447/B 475, p. 408), p. 409.

conforme a leyes. Por el contrario, si bien el espejismo de la libertad promete un reposo al entendimiento [...] rompe debido a su propia ceguera, el hilo conductor de las reglas, que es el que permite una experiencia perfectamente coherente.>>²²

A pesar de la contradicción entre tesis y antítesis, la misma razón argumenta la posibilidad de pensar una causalidad no natural. La razón no puede desatender el hecho de que los fenómenos son sólo <<meras representaciones que se hallan vinculadas conforme a leyes empíricas>>²³, que no tienen una existencia fundada en sí fuera de nuestro pensamiento y que por tanto han de <<poseer fundamentos que no sean fenómenos.>>²⁴ Desde esta argumentación, la razón se sitúa en un ser natural al mismo tiempo que inteligible en tanto que sus actos racionales son originarios y espontáneos:

Si aquello que en el mundo sensible ha de ser considerado como fenómeno, posee en sí mismo una facultad que no sea objeto de intuición sensible, pero que le permita ser causa de fenómenos, entonces podemos considerar la causalidad de ese ser desde dos puntos de vista distintos: en cuanto causalidad propia de una cosa en sí misma, como inteligible por su acción; en cuanto causalidad propia de un fenómeno del mundo sensible, como sensible por sus efectos.²⁵

En la *Crítica de la razón práctica* Kant se propuso establecer la existencia de la *libertad trascendental* como derivada del acto moral puro. Así, la *Tercera antinomia* serviría para dejar a esa libertad *trascendental* fuera de la estricta naturaleza que se gobierna por una causalidad determinante de lo fenoménico:

Dado que la mera forma legislativa de la ley no puede ser representada más que por la razón, por lo tanto no es un objeto de los sentidos ni pertenece a los fenómenos, entonces la representación de esa forma como fundamento determinante de la voluntad se distingue de todos los fundamentos determinantes de los eventos de la naturaleza según la ley de la causalidad, porque en estos fundamentos determinantes también tienen que ser fenómenos. Pero si también ningún otro fundamento determinante de la voluntad puede servir de esa ley a ésta sino sólo aquella forma legislativa universal, entonces una voluntad tal debe ser pensada, respecto de la relación mutua con la ley natural de los fenómenos, *i.e.* la

²² *Crítica de la razón pura*, (A 447/B 475), p. 408.

²³ Op. Cit., (A 537/B 565), p. 466.

²⁴ Op. Cit., (A 537/B 565), p. 466.

²⁵ Op. Cit., (A 538/B 566), p. 467.

causalidad, como totalmente independiente de ésta. Pero una independencia tal se llama *libertad* en el sentido más estricto, es decir, *trascendental*.²⁶

Entonces, la *Dialéctica trascendental*, mostró que la libertad es una idea necesaria a la que la razón llega inevitablemente al suponer que dada una serie causal de fenómenos ha de existir un primer comienzo absoluto que inicie esta serie, Kant la llama *libertad trascendental*²⁷. La libertad entendida en su sentido *trascendental* se muestra como <<un tipo específico de causalidad conforme a la cual pueden producirse los acontecimientos del mundo, es decir, una facultad capaz de iniciar en sentido absoluto un estado, y, consiguientemente, una serie de consecuencias del mismo>>.²⁸ Un supuesto que no hubiera sido posible sin la previa distinción entre *nóúmenos* (las cosas tal como son en sí mismas) y *fenómenos* (las cosas tal como se nos aparecen). Pues dicha distinción, daba lugar a esta posibilidad lógica de un acto voluntario, que aunque se nos aparece siempre como determinado en el tiempo, fuera, sin embargo, libre, en tanto que cosa en sí, pues en este caso no estaría sometido a la sucesión temporal:

[...] En cuanto el agente se considera al mismo tiempo nóúmeno (como pura inteligencia, en su existencia no determinable según el tiempo), puede contener un fundamento determinante de aquella causalidad según leyes de la naturaleza, el cual a su vez esté libre de toda ley de la naturaleza.²⁹

La antinomia fue eliminada al demostrarse que no era verdadero el conflicto entre la necesidad natural y la libertad en la causalidad de los acontecimientos del mundo, en tanto el hombre, además de participar de la naturaleza fenoménica como ser racional, participa también de una naturaleza nouménica, esto es, cuando se piensa a sí mismo como cosa en sí y determina su obrar de manera independiente a la ley natural de causalidad si por máxima de la determinación de su albedrío tiene un móvil no determinable por ningún objeto sensible.

Aceptada la posibilidad de una libertad trascendental, la razón puede también pensar la no imposibilidad de la libertad práctica: <<merece especial atención el hecho de que la idea

²⁶ *Crítica de la razón práctica*, p. 32.

²⁷ *Crítica de la razón pura*, (A 446/B 474), p. 408.

²⁸ Op. Cit., A 445/B 473, p. 407.

²⁹ *Crítica de la razón práctica*, p. 137.

trascendental de la libertad sirva de fundamento al concepto práctico de ésta, y que aquella represente la verdadera dificultad que ha implicado siempre la cuestión acerca de la posibilidad de esa libertad.³⁰ La libertad práctica es entendida como causalidad también, aunque ahora atribuida directamente al *sujeto* -en tanto que inteligible- y ejercida no ya en tanto que y desde el punto de vista teórico sino en tanto que y desde el punto de vista práctico.³¹ Entonces, en cuanto que al sujeto puede serle atribuida la libertad en sentido trascendental <<debería ser declarado libre de todo influjo de la sensibilidad y de toda determinación por los fenómenos [...]; por lo tanto, este ser activo sería en sus actos independiente y libre de toda necesidad natural, ya que ésta se halla en el mundo de los sentidos.>>³² Por tanto, la idea de libertad práctica es la idea de la capacidad del hombre de determinarse a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos. Sin embargo, no conocemos la libertad práctica, dice Kant, pero nos la presentamos <<en virtud de los imperativos que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas.>>³³ Justamente esta identificación que la razón crítica hace del deber, le permite extender la solución de la tercera antinomia: de la no imposibilidad de la libertad trascendental a la no imposibilidad lógica de la libertad práctica.³⁴

En la *Fundamentación* Kant se propone una deducción del imperativo categórico intentando con ello demostrar la realidad objetiva de la libertad en sentido práctico. Primeramente, Kant aborda el “valor moral” con el propósito de establecer el principio fundamental. Analiza los motivos por los cuales la voluntad actúa moralmente. Así llega a abordar el “deber”. Establece que el mérito moral de las acciones, hechas por deber, reside en la “máxima” que determina la acción, por lo cual se propone establecer la máxima por la que la voluntad actúa. Cree que dicha máxima está implícita en nuestras prácticas y convicciones morales, sin embargo, advierte la posibilidad de que no pueda establecerse su validez objetiva. Para mostrar su posibilidad hay que mostrar que la voluntad racional debe regirse necesariamente por él.³⁵ El argumento de Kant consiste en definir la “voluntad” como una

³⁰ *Crítica de la razón pura*, (A 533/B 561), p. 463.

³¹ María Elvira Martínez Acuña, *La Articulación de los principios en el sistema crítico kantiano: concordancia y finalidad*, p. 198.

³² *Crítica de la razón pura*, (A 534/B 562), p. 464.

³³ Op. Cit., (A 547/B 572), p. 472.

³⁴ *La Articulación de los principios en el sistema crítico kantiano: concordancia y finalidad*, p. 206.

³⁵ Faviola Rivera, *Justicia y virtud en Kant*, p. 54-55.

especie de causalidad de los seres vivos en cuanto son racionales; luego, nos dice que la “libertad” es la propiedad de esta causalidad, que la voluntad sería libre en sentido negativo si no fuera determinada a actuar por causas ajenas a ella misma; y conforme a este argumento, Kant sostiene que el concepto negativo de libertad da lugar a un concepto positivo. De acuerdo con la interpretación de Faviola Rivera este tercer paso de Kant procede de la siguiente manera:

Si la voluntad no está determinada a actuar por causas ajenas, ella misma tiene que determinarse a actuar; la voluntad libre se determina a sí misma a actuar de acuerdo con alguna ley, ya que toda causalidad está regida por leyes. El concepto positivo de libertad es el concepto de la ley de acuerdo con la cual la causalidad racional se determina a actuar. Como la voluntad es libre las leyes que las rigen tienen que ser leyes que ella se da a sí misma. Y esto dice Kant, no es sino la autonomía de la voluntad, esto es, “la propiedad de la voluntad de ser ley para sí misma”, la cual, a su vez, no es sino la fórmula del imperativo categórico, el cual nos exige que actuemos según máximas que podamos querer como leyes universales. Kant concluye que la voluntad libre y la voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa. El concepto positivo de la libertad es el imperativo categórico.³⁶

Así, el imperativo categórico, conforme a la interpretación de Faviola Rivera, describe la actividad de la voluntad libre, pero al mismo tiempo normativo porque establece un estándar al que la voluntad puede no adecuarse, esto es, si actúa según principios, que aunque generales, no valen como leyes universales.

Al igual que la *Crítica de la razón práctica*, la *Fundamentación* tiene el propósito de probar que la razón es fuente de principios y conceptos que ordenan cómo actuar a la vez que son capaces de motivarnos.³⁷ Y los principios por los cuales la razón determina los conceptos de lo bueno y lo malo son: el imperativo hipotético y el categórico:

Los imperativos tienen valor objetivo y son totalmente distintos de las máximas en cuanto que éstas son principios subjetivos. Aquéllos determinan las condiciones de la causalidad del ser racional como causa eficiente, únicamente respecto del efecto. Los primeros serían imperativos hipotéticos y contendrían meros preceptos de habilidad; los segundos, en cambio, serían imperativos categóricos y sólo ellos serían leyes

³⁶ Faviola Rivera, *Justicia y virtud en Kant*, pp. 55-56.

³⁷ Op. Cit., p. 62.

prácticas. Así pues, las máximas son principios fundamentales, pero no son imperativos. Mas los imperativos mismos cuando son condicionados, es decir, cuando no determinan a la voluntad absolutamente como voluntad sino sólo por referencia a un efecto deseado, esto es, cuando son imperativos hipotéticos, son preceptos prácticos pero no leyes. Estas últimas deben determinar suficientemente a la voluntad como voluntad, aun antes de que yo pregunte si dispongo de la facultad necesaria para un efecto deseado o qué tengo que hacer para producirlo; por lo tanto, deben ser categóricas, pues de otro modo no serían leyes pues les faltaría la necesidad, misma que, si se quiere que sea práctica, debe ser independiente de condiciones patológicas y, por tanto, ligadas de modo contingente con la voluntad. [...] Por lo tanto, las leyes prácticas se refieren sólo a la voluntad, sin considerar lo que es efectuado mediante su causalidad, de la cual se puede hacer abstracción (como perteneciente al mundo de los sentidos) para obtener puras estas leyes.³⁸

No obstante, a los esfuerzos de la *Fundamentación*, en la *Crítica de la razón práctica* Kant afirma que la deducción de la libertad a favor del imperativo categórico es imposible dado que no podemos fundarla en una instancia subjetiva superior conocida. Sino que siendo ésta sólo la ley moral, que por su carácter de obligatoriedad, es lo único por lo que estamos autorizados a aceptarla, la relación se invierte, esto es: la *Crítica de la razón práctica* viene a decirnos que es la ley moral la que sirve de principio de deducción de la libertad, de *ratio cognoscendi* de la misma, al ser la libertad la única posibilidad de explicarla, de fundarla.³⁹ Así la razón práctica proporciona por sí misma realidad a un objeto suprasensible de la categoría de causalidad. Esto significa que sin la ley moral, la libertad estricta o trascendental hubiese permanecido desconocida:

Como el concepto de libertad no explica nada concerniente a los fenómenos, sino que aquí el mecanismo de la naturaleza siempre tiene que constituir el hilo conductor; puesto que además la antinomia de la razón pura, al querer elevarse a lo incondicionado en la sucesión de las causas, se pierde, tanto en uno como en el otro concepto, en incomprendibilidades, mientras que el último (el mecanismo) por lo menos tiene utilidad en la explicación de los fenómenos, jamás habría emprendido alguien la aventura de introducir la libertad en la ciencia si la ley moral, y con ella la razón práctica, no hubiera intervenido y nos hubiera impuesto este concepto.⁴⁰

³⁸ *Crítica de la razón práctica*, pp. 20-21.

³⁹ Jacinto Rivera de Rosales. *La realidad en sí en Kant*, pp. 581-582.

⁴⁰ *Crítica de la razón práctica*, p. 34.

Al estudiar el uso práctico de la razón, le aseguraba a Kant, en primer lugar, la posibilidad de que el hombre lleve a su cumplimiento el objeto último del uso práctico de la razón: la consecución del Bien supremo; y en segundo, proporcionarle el ingreso al mundo nouménico. En efecto, es la moral la que nos enseña que pertenecemos al mundo de la libertad por la cual podemos alcanzar el más alto bien posible en el mundo:

La conciencia de esta ley fundamental se puede llamar hecho [faktum] de la razón porque no se le puede deducir de datos precedentes de la razón, *e.g.*, de la conciencia de la libertad (porque no se nos da esta conciencia anteriormente), sino porque ella se nos impone por sí misma como proposición sintética a priori [...] ⁴¹

Tras establecer la realidad de la ley moral como un hecho de la razón, también será posible la confirmación de las otras modalidades del incondicionado teórico, inferidas por la razón pura: la inmortalidad del alma, la existencia de Dios, y la realidad objetiva práctica de la libertad: <<Sólo así, además, se alcanzará la legitimidad crítica de la esperanza.>> ⁴²

3. AUTONOMÍA DE LA VOLUNTAD Y HETERONOMÍA DE LA MORALIDAD.

De acuerdo con Kant, las leyes prácticas se llaman *máximas* en la medida en que llegan a ser fundamentos subjetivos de las acciones, o bien en la medida en que llegan a ser principios subjetivos; pues la evaluación de la moralidad, según la pureza de ella y sus consecuencias, se hace según ideas, y la observancia de las leyes de ella, según *máximas*. ⁴³ Así, en un pasaje de la *Fundamentación* Kant distingue la diferencia entre *leyes prácticas* y *máximas*:

Una máxima es un principio subjetivo de la acción y tiene que ser distinguida del principio objetivo, a saber, de la ley práctica; la máxima contiene la regla práctica que la razón determina en conformidad con las condiciones del sujeto (frecuentemente la ignorancia o las inclinaciones del mismo) y es, de ese modo, el

⁴¹ Op. Cit., p. 36.

⁴² María Elvira Martínez Acuña, *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*, p. 240.

⁴³ *Crítica de la razón pura*, (A 812/B 840), p. 634.

principio según el cual obra el sujeto. Por otra parte, la ley es el principio objetivo válido para todo ser racional, principio según el cual debe obrar, i.e., un imperativo.⁴⁴

De manera que, obrar con base a la representación o concepción de leyes vale a obrar según máximas; y los principios prácticos objetivos, como criterio de racionalidad para la elección de las máximas. Las máximas son “reglas auto impuestas”, de modo que no se trata de tener una máxima sino de hacer una su propia máxima como producto de la razón práctica. En efecto, la autonomía que Kant buscó y fundó, consiste en el poder de la voluntad de darse leyes a sí misma:

La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad por la cual ésta es una ley para ella misma (independientemente de toda constitución del querer). El principio de autonomía es, así pues: no elegir sino de tal modo que las máximas de la propia elección estén comprendidas a la vez en el mismo querer como ley universal.⁴⁵

En efecto, Kant fundó la moralidad en forma autónoma, no heterónoma: *heteronomía* (de heteros=otros y nomos=ley) que significa descubrir en una esfera extraña a aquella cuyo orden se quiere establecer, las leyes que han de regirla⁴⁶. Es pues, que la autonomía de la voluntad consiste en ser ella para sí misma una ley, y su contraposición, es la *heteronomía*: origen de todos los principios ilegítimos de la voluntad:

Si la voluntad busca la ley que ha de determinarla en algún otro lugar que en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal, y por tanto si busca esa ley, saliendo de sí misma, en la constitución de cualquiera de sus objetos, resulta siempre heteronomía. La voluntad no se da entonces la ley a sí misma, sino que se la da al objeto por su relación a la voluntad. Esta relación, descansa en la inclinación o en representaciones de la razón, deja que se hagan posibles sólo imperativos hipotéticos: debo hacer algo porque quiero otra cosa. En cambio, el imperativo moral, y por tanto categórico, dice: debo obrar de este o de aquel modo, aunque no quisiese otra cosa. Por ejemplo, aquél dice: no debo mentir, si quiero mantener mi reputación, pero éste dice: no debo mentir, aunque ello no me produjese la menor deshonra. El último, así pues, tiene que abstraer de todo objeto hasta que éste no tenga influjo alguno sobre la voluntad, para que la razón práctica (voluntad) no

⁴⁴ *Fundamentación*, p. 421.

⁴⁵ *Op. Cit.*, p. 211.

⁴⁶ Martha Mateo, *Razón y sensibilidad en la ética de Kant*, p. 20.

meramente administre interés ajeno, sino que demuestre meramente su propia autoridad imperativa como legisladora suprema.⁴⁷

En este sentido, la *moralidad* no es entendida por Kant como algo exclusivamente humano; lo exclusivamente humano *es la moral*, que entraña *la dimensión sensible y sus relaciones con el mundo*. La *moralidad incluye en su esfera a Dios*, cuya razón legisladora se reúne con la razón del hombre en la creación del metaprincipio⁴⁸:

[...] Vemos bien que, cuando nos concebimos como libres nos transportamos al mundo inteligible, como miembros de ese mundo, y reconocemos la autonomía de la voluntad, con su consecuencia: la moralidad. Pero cuando nos concebimos como sometidos al deber, es que nos consideramos como formando parte, al mismo tiempo, del mundo sensible y del mundo inteligible.⁴⁹

Así pues, el hombre como miembro del mundo del entendimiento (del mundo inteligible), todas sus acciones serían perfectamente conformes al principio de la autonomía de la voluntad pura; pero como mera parte del mundo de los sentidos, todas las acciones del hombre tendrían que ser tomadas en conformidad con la ley natural de los apetitos e inclinaciones, y por tanto con la heteronomía de la naturaleza: <<las primeras descansarían en el principio supremo de la moralidad; las segundas, de la felicidad>>.⁵⁰ Pues en la ética kantiana son consideradas heterónomas aquellas propuestas morales que encuentran el fundamento de las obligaciones morales en instancias ajenas a la voluntad racional, como la felicidad, Dios, la inclinación o la autoridad de otro, por lo cual, en la *Fundamentación*, con respecto a los posibles principios de la moralidad a partir del supuesto concepto fundamental de la heteronomía, Kant nos dice que entre los posibles principios *empíricos* o *racionales* el de *felicidad*⁵¹ es el más reprobable, pero también con respecto a los principios racionales: *el*

⁴⁷ *Fundamentación*, p. 213.

⁴⁸ Con respecto al término <<metaprincipio>>, Martha Mateo nos dice: <<Comprendo a la ley moral como un metaprincipio –y no como un mero principio moral- la razón, con idénticas posibilidades de actividad práctica en todos los hombres, no resulta ser la fuente originaria de los principios prácticos, de los principios que orientan al hombre como ser moral. Ella es el último tribunal ante el cual comparecen todos los principios prácticos para tomar la forma adecuada de determinación de la voluntad.>> *Ibíd.*

⁴⁹ *Op. Cit.*, p. 237.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ <<El principio de felicidad propia es el más reprobable, no meramente porque es falso y la experiencia contradice la pretensión de que el bienestar se rige siempre por el bien obrar, tampoco meramente porque no contribuye absolutamente en nada a la fundación de la moralidad, ya que es

concepto ontológico de la perfección es refutable. No obstante, Kant sostiene que lo que interesa a este respecto, es que, estos principios no establecen en modo alguno como primer fundamento de la moralidad sino heteronomía de la voluntad, pues mientras a la razón humana en su uso puro, le falte crítica, ha intentado por lo menos todos los posibles caminos errados antes de conseguir dar con el único camino verdadero.⁵²

El esclarecimiento entre heteronomía y voluntad autónoma puede verificarse en la elección de las máximas de acción que han de determinar la voluntad. Pues bien, de acuerdo Kant, las máximas pueden surgir de las inclinaciones; ello implica que un albedrío, como nos lo refiere en la *Crítica de la razón pura*, puede hallarse patológicamente afectado por motivos de la sensibilidad (*arbitrium brutum*). Pero el albedrío humano, nos dice Kant, es *arbitrium sensitivum* y no *brutum* sino *liberum* (si consideramos que la sensibilidad no determina la acción de modo necesario): el hombre posee la capacidad de determinarse espontáneamente con independencia de los impulsos sensibles.⁵³ En cierto modo, puede decirse que el albedrío es libre, tanto en el caso de que ponga como causa determinante de su obrar la forma legisladora universal de la ley moral como en el caso de que haya puesto como causa determinante los impulsos sensibles, el placer ante el objeto querido; sin embargo, en el primer caso, éste sería un albedrío libre y autónomo, en el sentido de que se somete a las leyes surgidas de su propia facultad legislativa, es decir, de la voluntad, y en el segundo caso, en cambio, es libre, pero heterónimo, pues aquí el albedrío elige no someterse a sus propias leyes.

Cierto es que Kant hace una distinción entre *der Wille* y *die Willkür*, esto es, entre *voluntad* y *albedrío*, pues a veces estos términos se llegan a utilizar como si fuesen sinónimos. El término *voluntad* es utilizado por Kant para referirse a la acción práctica en tanto facultad que juzga cómo debe ser nuestra conducta libre. Entiende por voluntad la facultad de dirigir la acción a favor de la representación de la ley⁵⁴; y la libertad pertenecerá a esta voluntad sólo en la medida en se dé a sí misma la ley, es decir, en la medida en que sea

enteramente distinto hacer un hombre feliz de hacer un hombre bueno, y hacer a este prudente y avisado en la busca de su provecho que hacerle virtuoso, sino porque pone en la base de la moralidad resortes que más bien minan y aniquilan su entera sublimidad, ya que colocan en una misma clase las causas motoras que llevan a la virtud con las que llevan al vicio[...]>> Op. Cit., p. 217.

⁵² Op. Cit., p. 217; 237.

⁵³ *Crítica de la razón pura*, (A 802, B 830), p. 628.

⁵⁴ *Crítica de la razón práctica*, p. 58-60.

autónoma. Por otro lado, con el término *albedrío* Kant se refiere a la facultad superior de desear o apetecer o facultad de querer:

La libertad del albedrío (*Willkür*) es de un carácter enteramente único pues puede ser determinada a una acción por algún móvil sólo cuando el hombre ha admitido (o acogido) dicho móvil en su máxima (constituyéndolo como regla general según la cual él quiere comportarse); sólo así un móvil, sea éste el que fuere, puede coexistir con la espontaneidad absoluta del albedrío (con la libertad).⁵⁵

La voluntad no toma decisiones, ni toma máximas, sino que realiza las funciones legislativas de la facultad volitiva, es el aspecto puramente racional de dicha facultad. Por el contrario, el albedrío realiza la función ejecutiva de esta misma facultad volitiva unificada.⁵⁶ La voluntad es de donde procede un móvil, como la ley, que se da al albedrío para que lo asuma en la máxima que elige. Es de esta manera como la voluntad puede determinar el albedrío, o bien, es así como la elección interviene al tomarse una determinación moral.⁵⁷

Kant entiende por *voluntad* la facultad de obrar según principios, o sea la razón práctica; también se refiere a ésta como la facultad de los fines puesto que éstos son fundamentos de la facultad de desear según principios.⁵⁸ Ahora bien, porque la razón práctica significa la capacidad de elegir la propia acción independiente de las impresiones de agrado y desagrado, de las inclinaciones y pasiones, sólo la capacidad de actuar conforme a leyes “auto impuestas”, permite hablar de una voluntad autónoma. Aquí, la autonomía de la voluntad y el imperativo categórico se implican recíprocamente, pues <<la voluntad autónoma necesita una ley o principio conforme al cual actuar porque lo propio de la voluntad autónoma es actuar según leyes que ella se da a sí misma, pero esto es ya el imperativo categórico mismo, el cual le exige a la voluntad que elija sus propias leyes; que actúe según máximas que pueda querer como leyes universales>>.⁵⁹ De manera que la ley moral como autonomía de la razón pura práctica, es la idea de una voluntad libre en el sentido de que es legisladora suprema, pues su determinación es mera espontaneidad práctica y absoluta de la razón de darse leyes a

⁵⁵ *Fundamentación*, p. 412.

⁵⁶ H. Allison, *Kant's theory of freedom*, pp. 126-136.

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ *Crítica de la razón práctica*, pp. 124-59.

⁵⁹ Faviola Rivera, *Virtud y Justicia en Kant*, p. 59.

sí misma. Esta idea de libertad no puede ser, por lo tanto, lo mismo que el libre albedrío. La libertad trascendental se halla indisolublemente unida a la razón y no puede ser mala, dado que la libertad es la independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad; en cambio, el libre albedrío es sólo la elección de la máxima de nuestra acción que en definitiva puede errar.⁶⁰

Finalmente, podemos decir que la ley moral incondicionada, es la conciencia que toma de sí misma una razón pura práctica en tanto que es idéntica al concepto de “libertad”. En este sentido, una voluntad libre y una voluntad sometida a leyes de la razón son por consiguiente una sola y la misma cosa. Así que predicar la libertad de la voluntad, es predicar que ella es lo opuesto de la necesidad bruta (del determinismo de las acciones), que es una voluntad autónoma.

3. LA INMORTALIDAD COMO POSTULADO DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA

La virtud está siempre progresando y, sin embargo, empieza siempre de nuevo. Lo primero se sigue de que, objetivamente considerada, la perfectibilidad moral sea un ideal inalcanzable, pero no obstante, es un deber aproximarse continuamente a ella; lo segundo se fundamenta subjetivamente, esto es, en que la naturaleza del hombre está siempre afectada por inclinaciones. De modo que la virtud, bajo la influencia de tales inclinaciones, nunca puede descansar y detenerse, porque si no progresa decae inevitablemente.⁶¹ En efecto, la virtud consiste en el progreso en la adopción de máximas éticas mediante la práctica constante conforme al ideal de perfección moral que el imperativo categórico establece, el cual, exige que hagamos de él el supremo principio de la elección de máximas morales.⁶²

La postulación de la inmortalidad del alma deriva de esta exigencia de progreso moral, a razón del imperativo que demanda el Bien supremo. Pero como la completa conformidad de las intenciones con la ley moral que podemos llamar <<santidad>> es la condición

⁶⁰ Jean Lacroix, *Kant*, p. 83.

⁶¹ Introducción a la doctrina de la virtud, II parte: “La virtud presupone necesariamente la apatía (considerada como fuerza)”, *Metafísica de las costumbres*, p. 267.

⁶² Faviola Rivera, *Virtud y Justicia en Kant*, p. 87.

máxima del Bien supremo, es necesario suponer una determinación de la existencia humana no limitada a las condiciones y a los límites de esta vida, dado que es imposible coincidencia alguna de la voluntad humana con el máximo de la moralidad.

Cierto es que, virtud y perfección moral, son algo distintos. La perfección moral de la voluntad implica que siempre se actúe moralmente. De aquí que Kant, porque el ideal de virtud es menos estricto que el de perfección moral, en cierto modo, propone el ideal de virtud como un ideal alternativo al de perfección moral por ser más factible para los seres humanos por ser inevitablemente susceptibles de inclinaciones contrarias a la ley, y el ideal de virtud, no está fuera de nuestro alcance.⁶³ No obstante, la virtud es constitutiva del ideal de perfección moral. El argumento de Kant, con respecto al imperativo de perfección de la voluntad moral, establece que si el mundo sensible representa la lucha de la máxima moral contra las inclinaciones que le ponen resistencia, de modo que en tanto el hombre sea parte del mundo sensible, le es imposible adecuarse con perfecta conformidad a la ley, y la perfectibilidad moral, supone una voluntad que de manera connatural se incline siempre por la máxima moral sin poner ni un mínimo de resistencia, la inmortalidad del alma se hace postulado. Porque si la santidad es <<una perfección de la cual no es capaz ningún ente racional perteneciente al mundo de los sentidos en ningún momento de su existencia>>⁶⁴, es necesario suponer un progreso proseguido infinito, que inicia desde los grados inferiores hasta los superiores de la perfección moral, de manera que figure la totalidad de la voluntad en conformidad con la ley moral.

Infinitud significa la coincidencia con una voluntad divina en el sentido de permanecer en un progreso constante e ininterrumpido hacia el infinito, pues en ello radica la santidad o perfección moral. La diferencia estriba en que sólo Dios es capaz de contemplar la infinitud en su totalidad, lo cual es imposible para una criatura.⁶⁵ Así, el progreso práctico, por la máxima moral de promover el Bien supremo, ha de tenerse por objeto de nuestra voluntad, pues es inseparable de la ley moral, es un postulado de la razón pura práctica.

⁶³ Faviola Rivera, *Virtud y Justicia en Kant*, pp. 87-88.

⁶⁴ *Crítica de la razón práctica*, p. 146.

⁶⁵ <<El valor de una intención totalmente conforme con la moral, es infinito: porque toda posible felicidad no tiene en el juicio de un dispensador sabio y todo poderoso otra limitación que la falta de conformidad de los entes racionales con su deber.>> *Crítica de la razón práctica*, p. 165.

Un hombre consciente de sí mismo como de un fin en sí, teniendo por postulado de la razón práctica a la inmortalidad del alma, puede figurarse la representación final de su perfectibilidad moral infinita, representación de la que dijo Kant, es lo más alto que la razón práctica puede realizar.

4. LA EXISTENCIA DE DIOS COMO POSTULADO DE LA RAZÓN PRÁCTICA PURA

La posibilidad del segundo elemento del Bien supremo: la felicidad adecuada a la moralidad, en tanto es, al igual que la inmortalidad del alma, producto de las demandas de la moralidad, precisa como necesaria la postulación de la existencia de Dios. Pues si la felicidad que el hombre puede imaginarse y desear como ente perteneciente al mundo de los sentidos, no corresponde con el Bien supremo como objeto de nuestra voluntad unida a la legislación moral, de ello se sigue que el Bien supremo sólo es posible en el mundo si se acepta una causa suprema de la naturaleza que tenga una causalidad conforme a la intención moral, para lo cual, habremos de suponer una causa distinta de la naturaleza: Dios, un ser que mediante entendimiento y voluntad sea la causa y autor de la naturaleza.

Es entonces, que como seres morales, nuestro deber de fomentar el Bien supremo como necesidad enlazada a la conciencia del deber, nos lleva a admitir la posibilidad del Bien supremo, y esta posibilidad, a su vez, que sólo se da bajo la condición de la existencia de Dios, precisa suponer, como moralmente necesaria, su existencia, esto es, que solamente por el obrar es necesario aceptar su existencia. Necesidad subjetiva, o bien necesidad exigida y no objetiva, pues su comprensibilidad, que es un asunto de fe de la razón pura (porque tanto en su uso teórico como en su uso práctico es la fuente de donde mana) es un objeto que surge para nosotros desde la reflexión sobre la ley moral:

El imperativo categórico es el dictamen de un principio racional sobre sí mismo: dictamen *rationis practicae*, y se piensa como legislador y juez de sí mismo, según el imperativo categórico del deber: allí donde los pensamientos acusan o disculpan recíprocamente y, por consiguiente, en calidad de persona. Ahora bien, un ser que tiene puros derechos y ningún deber es Dios. Por tanto, el ser moral piensa en sí todos los deberes –también según lo formal- como mandatos divinos: no como si, de este modo, quisiera justificar también la

existencia de un tal ser, pues lo suprasensible no es objeto de experiencia posible (*non dabile, sed mere cogitabile*), sino [que se trata de] un juicio por analogía, es decir según el concepto de relación de un juicio sintético: el de pensar todos los deberes a manera de mandatos divinos, y como estando en relación con una persona.⁶⁶

Refiriéndose al error en que habían incurrido las escuelas griegas con respecto a concebir la felicidad que otorga el Bien supremo, figurándola dentro de la determinación fenoménica, Kant introduce el concepto del Bien supremo como *Reino de Dios* profesado por la doctrina cristiana, pues a razón de Kant, es lo único que satisface la más severa exigencia de la razón práctica, que es el segundo elemento integrante indispensable del Bien supremo, pues la ley moral no propone de suyo felicidad alguna, dado que no va unida necesariamente a su observancia:

[...] La doctrina moral cristiana repara esta falta (del segundo elemento indispensable del Bien supremo) mediante la representación del mundo en el que los seres racionales se consagran con toda el alma a la ley moral como un *reino de Dios*, en el cual la naturaleza y la moralidad, gracias a un creador santo que hace posible el Bien supremo derivado, alcanzan una armonía extraña a cada uno de los elementos considerado en sí mismo. La *santidad* de las costumbres ya se les indica en esta vida como pauta; pero el bienestar proporcionado a ella, la *bienaventuranza*, se presenta como alcanzable en la eternidad, pues *aquella*, la santidad, tiene que ser siempre el arquetipo de su comportamiento en cualquier circunstancia y ya en esta vida es posible y necesario el progreso hacia ella, en cambio, la bienaventuranza, bajo el nombre de felicidad, no puede ser alcanzada en esta mundo (en cuanto depende de nuestro poder) y, por consiguiente, es representada sólo como un objeto de esperanza. Sin embargo, el mismo principio cristiano de la *moral* no es teológico (por consiguiente heteronomía), sino autonomía de la razón pura práctica por sí misma, pues no hace del conocimiento de Dios y de su voluntad el fundamento de estas leyes sino sólo de alcanzar el Bien supremo, bajo la condición de la observancia de estas mismas leyes; e incluso el *móvil* propio para la obediencia de las leyes no lo pone en sus consecuencias deseadas, sino sólo en la representación del deber como lo único en cuyo fiel cumplimiento consiste la dignidad de alcanzar esta última.⁶⁷

En la *Crítica del juicio*, Kant define la libertad como una capacidad de adecuar la naturaleza a aquella *natura archetypica* impuesta por la razón, al deber racional. Una

⁶⁶ *Opus Postumum* (XXII, 120), p. 625.

⁶⁷ *Crítica de la razón práctica*, pp. 153-154.

voluntad libre es entonces, según Kant, el tercer elemento requerido para la síntesis de virtud y felicidad, ya que es la facultad que obra en la naturaleza según leyes de la razón:

De las tres ideas de la razón: Dios, libertad e inmortalidad, la de la libertad es el único concreto de lo suprasensible que demuestra su realidad objetiva en la naturaleza (por medio de la causalidad que se piensa en ese concepto), mediante su efecto posible en la misma, y precisamente por eso hace posible el enlace de las otras dos con la naturaleza y de todas las tres empero, juntas en una religión.⁶⁸

Como concepto fundamental de todas las leyes incondicionales prácticas <<el concepto de la libertad puede ensanchar la razón por encima de aquellos límites dentro de los cuales todo concepto (teórico) de la naturaleza debía permanecer encerrado sin esperanza>>⁶⁹. Únicamente suponiendo la existencia de un Creador de la naturaleza y de la libertad, podemos justificarnos la adecuación entre el proceder natural y la Teología racional.⁷⁰ En este caso, dice Kant, una Teología física nos puede ayudar como propedéutica para representarnos un fin final:

[...] Una Teología física (propriadamente físico-teleológica) puede, al menos, servir de propedéutica para la Teología propriadamente dicha, ocasionando la idea de un fin final que la naturaleza no puede presentar por medio de la consideración de los fines de la naturaleza, de los cuales ella ofrece rica materia, y haciendo, por lo tanto, sensible la necesidad de una Teología que determine el conocimiento de Dios suficientemente para el uso supremo de la razón práctica, sin poder, sin embargo, producir esa Teología, ni fundarla de un modo suficiente en sus argumentos.⁷¹

Es así, que el concepto de Bien supremo, como objeto y meta final de la razón práctica pura, nos conduce a la religión, esto es: al reconocimiento de todos los deberes morales como mandamientos divinos, pero no como órdenes arbitrarias, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma, pero que, no obstante, tienen que considerarse como mandamientos de Dios, pues sólo de una voluntad moralmente perfecta, podemos pensar y esperar el Bien supremo como objeto de nuestra voluntad moral:

⁶⁸ *Crítica del Juicio*, pp. 526-527.

⁶⁹ *Ibíd.*

⁷⁰ *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, p. 270.

⁷¹ *Crítica del Juicio*, pp. 545-546.

[...] La moral no es propiamente la doctrina que nos enseña cómo debemos *hacernos* felices, sino cómo llegar a ser *dignos* de la felicidad. Solamente cuando se agrega la religión se presenta también la esperanza de un día participar de la felicidad en la medida en que hemos procurado no ser indignos de ella.⁷²

La esperanza se inicia con la religión, y la religión se inicia en el alma, esto es, después de haberse despertado en el alma el deseo moral de cultivar el Bien supremo, -algo que no podía surgir en un alma interesada- se da el paso a la religión: el deseo de traernos el Reino de Dios, doctrina moral que dice Kant, puede denominarse también doctrina de la felicidad, porque la esperanza del Reino de Dios se inicia con la religión.

El fin último de Dios en la creación del mundo es entonces el Bien supremo al cual se añade la felicidad de los entes racionales como condición, a saber: la de ser dignos de la felicidad, pues es sólo la moralidad la única norma por la que el hombre puede esperar ser partícipe de dicha gracia. Asimismo, en orden a los fines, con respecto al hombre, éste ha de considerarse como fin en sí y jamás como medio sin ser al mismo tiempo fin, así también la humanidad entera, pues si el hombre es un ser sujeto de la ley moral, puede por ello ser calificado de sagrado, es decir, si la voluntad se somete a una ley sagrada, la voluntad por lo tanto ha de coincidir con ella.

CONCLUSIÓN.

La tesis principal que sostiene el teísmo moral de Kant es que Dios sólo podrá existir y ser considerado como la sabiduría suprema en la medida en que sirve a la realización del interés práctico de la razón, esto es, en la medida en que es la única condición de posibilidad de la realización del Bien supremo. Y, como sabemos, la condición de posibilidad de la existencia del interés práctico de la razón es la existencia de la libertad, de la que Kant cree haber ofrecido una prueba definitiva: la libertad es la autoconciencia de la razón pura práctica. Y con respecto a la postulación de la inmortalidad, el argumento consiste en la posibilidad de realizar el *sumo bien* en tanto éste implica la posibilidad de que el hombre logre la santidad, esto es: la concordancia perfecta entre voluntad y virtud, o sea la santidad, que no es

⁷² *Crítica de la razón práctica*, p. 155.

alcanzada plenamente por un ser finito, pues éste está condicionado por el mundo sensible, la virtud tiene que conseguirse progresivamente, poco a poco, hasta llegar a un todo ideal en el que los estados anímicos se caractericen por la intensidad y clase de felicidad que los hombres, que se determinan por la ley merezcan, es decir, por la posesión misma del Bien supremo.

Tras la exposición de la fundamentación del teísmo moral de Kant podemos arribar a su filosofía de la religión, en donde la razón moral, según veremos, tiene su más acabada expresión, esto es, en la idea de un Reino de Dios. Así, se complementará, según la finalidad de esta presente tesis, la Teología racional de Kant. Es decir, la razón moral que nos conduce a la idea de Dios y el cristianismo que nos conduce al concepto de un Dios moral, visto en este capítulo, nos introducirá a la exposición de la religión racional fundamentada por Kant en su tratado *La Religión dentro de los límites de la mera razón*.

CAPITULO IV

TEOLOGÍA ÉTICA

DE LA MORAL A LA VOLUNTAD DE DIOS

INTRODUCCIÓN.

Este último capítulo tiene como propósito general exponer la Teología racional de Kant conforme al tratado de *La Religión*. La respuesta que se intentará responder es si el concepto de una religión universal se fundamenta con base a los resultados de la *Crítica de la razón práctica*; asimismo, si al fundamentar con base en principios morales la coincidencia de los Evangelios con el ideal de la razón pura, *La Religión*, efectivamente, concluye la hazaña de la ley moral de darse a sí misma objetos y fines legales para su realización, que es la moralidad. De acuerdo con Kant, el deber puede ser visto como querido por Dios, no en virtud de una orden arbitraria, de una voluntad ajena, sino en virtud de una necesidad de la razón práctica. De manera que la moral, por la idea de Dios concebida a partir de la religión, esto es, como legislación de la razón, dá influjo a la voluntad humana para el cumplimiento de todos sus deberes. Así, la ley moral conduce, por el concepto de Soberano Bien como objeto y fin-termino de la razón pura práctica, a la religión. Pero para justificar la relevancia de este tratado, como la obra que viene a evidenciar el esfuerzo de nuestro filósofo por hacer valer una purificación religiosa que corresponda al fin último de la razón, esto es: como síntesis y coronación de las tres *Críticas*, expongo las siguientes líneas escritas por Jean Lacroix, en las que nos dice que *La Religión dentro de los límites de la mera razón* no tiene nada de ficticio en el sistema moral de Kant sino que confirma su intención más profunda a la vez que realiza una *crítica* y una justificación de la religión¹:

Para ser y tomar posesión de sí la razón debe en cierto sentido postularse. Afirmando a Dios, la libertad y la inmortalidad es como ella se afirma y explicita para sí misma la plenitud de su sentido. Aquí el derecho pone el hecho e impone su posición como una obligación: los postulados no son supuestos, sino puestos *per thesim*, y no *per hypothesim*. Sin ellos, el carácter ontológico de la razón no es más que un sueño y el hombre, reducido

¹ Jean Lacroix, *Kant*, p. 98.

al entendimiento, pierde todo su sentido: no hay más moralidad, no hay más razón. Es necesario que esta especie de compromiso implícito, de fe desnuda y elemental de la razón en su propio valor se explique y se explicita: tales son los postulados. El pasaje a la religión nada tiene de facticio ni de arbitrario. La religión en los límites de la simple razón es la expansión total, la realización integral de la razón. La confirmación de la intención profunda del kantismo es que el destino del hombre es la razón.²

Este último capítulo, que se divide en dos partes, primeramente, aborda la noción que Kant tenía con respecto a la afirmación de Dios en este mundo agobiado de males. Posteriormente, se expone una breve reseña sobre el ataque hacia el cristianismo en la época de la ilustración y la defensa por parte de los moralistas alemanes, tema que dará lugar a la segunda parte de este trabajo, esto es, la defensa kantiana de la religión cristiana desde una determinación moral. Estos apartados tienen, pues, por objetivo, demostrar que *La religión dentro de los límites de la mera razón* es el culmen de la filosofía moral de Kant.

PRIMERA PARTE

LA DEFENSA DE LA AFIRMACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS FRENTE A LA EXISTENCIA DEL MAL EN EL MUNDO

1. LEIBNIZ Y EL CONCEPTO DE TEODICEA

Para dar título a los *Ensayos de Teodicea* sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal, Leibniz se dio a la tarea de acuñar este vocablo: *teodicea*. Estudio que provee de entidad propia a la disciplina filosófica concerniente al ámbito del saber racional sobre Dios. La teodicea se genera circunstancialmente como una justificación o defensa de Dios (*Theou dike*) contra quienes, ante el hecho del mal en el mundo, niegan la realidad de un Dios personal, misericordioso y perfecto.³ Su objeto no se limita sólo al examen de la justicia divina, sino que también se amplía a la justificación de la bondad de

² Jean Lacroix, *Kant*, pp. 97-98.

³ Leibniz. *Discurso de metafísica; Sistema de la naturaleza; Nuevo tratado sobre el entendimiento humano; Monadología; Principios sobre la naturaleza y la gracia*. Estudio introductorio y análisis de las obras por Francisco Larroyo; Editorial Porrúa. Núm. 321 Cuarta edición, México, 2003, p. 36.

Dios como Creador rastreando en la creación los signos de su voluntad divina. De tal modo que la teodicea se constituye como aquella disciplina filosófica que toma como punto de partida ciertos datos obtenidos de la experiencia externa como la presencia del mal en el mundo y de la experiencia interna como la libertad del hombre, para hacerlos luego coincidir con las propiedades que se atribuyen a Dios, a saber: su bondad, omnipotencia y omnisciencia.

La filosofía de Leibniz ejerce suma influencia sobre Kant. Sin embargo, es Kant, quien superando algunas dificultades lógicas, viene a darle un nuevo sentido a la *teodicea*. De aquí que ofrezca dos definiciones de teodicea distintas en su forma pero rigurosamente equivalentes en su contenido que no difieren de la concepción leibniziana.⁴ En su ensayo titulado *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Kant escribe con bastante precisión cuál es el verdadero desempeño del filósofo con respecto a esta disciplina:

Por Teodicea se entiende la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo no se nos presenta como adecuado –a esta defensa es a lo que se denomina abogar por la causa de Dios; aunque en el fondo no sea sino la causa de nuestra arrogante razón, desconocedora en esto de sus límites, causa que no es, desde luego, la mejor; ésta puede ser aprobada, sin embargo, en la medida en que (puesta a un lado aquella presunción) el hombre está justificado como ser racional para examinar toda afirmación, toda doctrina que le infunda respeto, antes de someterse a ella, a fin de que este respeto sea sincero y no fingido [...] Toda teodicea ha de ser propiamente *exposición* de la naturaleza, en tanto que Dios mediante la naturaleza, da noticia del propósito de su voluntad.⁵

También la teodicea de Kant intentará, no la búsqueda de la interpretación de la naturaleza como manifestación de la voluntad suprema, sino que, dando esto por hecho, a la vez que confesando nuestra incapacidad para tal empresa, buscar qué es lo que sí está en poder del hombre para responder en conformidad a la voluntad de Dios revelada a nuestra

⁴ Para Leibniz, el mal moral (*malum morale*) es el pecado. Si Dios es centro providencial del universo, todo mal moral es transgresión del orden divino: <<El mal moral es egoísmo: alejamiento de Dios.>> *Ibíd.*

⁵ *En defensa de la Ilustración*, pp. 219, p. 230.

razón, que es la ley moral, y de ahí partir, a pesar de los hechos que atestiguan en contra (la propensión natural del hombre hacia el mal moral), para comenzar a ser hombres mejores.

2. EL PROBLEMA DE LA TEODICEA

Kant reduce a tres géneros supremos aquello que en el mundo no parece ser adecuado a fin alguno y que, por tanto, pudiera oponerse a la sabiduría del sumo hacedor:

1. Lo inadecuado a todo fin moral, o sea, el mal moral, el pecado. Por tratarse de algo absolutamente inadecuado a todo fin, no puede admitirse que la sabiduría suprema lo quiera ni como fin ni como medio.
2. Lo inadecuado a todo fin físico, o sea, el mal físico, el dolor. Por ser algo relativamente inadecuado a todo fin, cabe conciliarlo con el querer de la sabiduría suprema, ciertamente nunca como fin, pero sí, quizá, como medio.
3. Lo inadecuado de la relación que aparece en el mundo entre el mal físico (como castigo) y el mal moral (como delito).⁶

A juicio de Kant, sólo hay dos vías posibles para responder a esta cuestión, una es la emprendida por la filosofía clásica: establecer argumentos sacados de las fuentes teóricas del conocimiento; y la otra es la vía que puede ofrecer la teodicea moral que él propone, que sólo puede ser la auténtica. Pues los ensayos denominados doctrinales, en definitiva, están destinados al fracaso⁷. Pero es sólo el estudio minucioso de las razones que en cada caso alegan lo que con claridad hace ver el error de fondo que cometen al afanarse en esa discusión, sea dando razones a favor, sea aduciendo argumentos en contra.

De acuerdo con Gemma Vicente Arregui, en la obra publicada por Kant en 1759 titulada: *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo*, Kant define lo más característico del sistema *optimista racionalista* con respecto a la solución del problema del mal, en

⁶ Op. Cit, pp. 211-212.

⁷ Para Kant, la teodicea doctrinal se encuentra en un error al creer poder defender la tesis de que Dios está en nexo moral con la Creación, probando que tanto el mal moral como el mal físico y la injusticia en su enlace, o no existen o, aunque existan, su causa no está en la voluntad del Creador.

conformidad con las tesis leibnizianas sobre la deducción de la bondad del mundo a partir de la inteligencia y bondad divina:

El optimismo [dice Kant] es aquella doctrina que, de la premisa de un principio supremo, bueno, sabio y omnipotente, trata de justificar los males del mundo afirmando que, a pesar de la aparente contradicción, lo que por ese ser infinito y perfecto ha sido elegido, aún es lo mejor de todo lo posible y que la presencia del mal no se debe atribuir a la elección de la complacencia divina sino a la necesidad inevitable del defecto esencial de la cosa finita.⁸

Kant considera que Leibniz al hacer depender el mundo, y por tanto su bondad, directamente de Dios, comete un error explicando el mal arbitrariamente pues apela a una especie de necesidad heterónoma de Él. Es decir, para Kant, según Leibniz, el mal no se explica sino que se justifica. Afirma que Dios tiene que decidirse necesariamente por algún tipo de mal y su sabiduría y bondad le llevan a inclinarse por el de menor intensidad posible con la intención de que pueda reconvertirse en bien. Pero ante esta tesis Kant objeta que, aunque efectivamente el mundo depende directamente de Dios, no por ello Él ha de elegir el mal que en él abunda, sino más bien éste parece depender de una condición distinta de Él y con la que necesariamente se encuentra:

Cuando el mal [dice Kant], yo no sé por qué extraña fatalidad extorsiona a Dios su permiso sin haberle procurado complacencia, transforma la actitud positiva de los seres sublimes y beatos en disgusto, que por la justificación de inocencia por su parte puede dulcificarse en cierta medida pero no suprimirse. Si todo fuera completamente bueno, o sea también en las partes, la mirada desde todas las perspectivas sería infaliblemente fuente de entretenimiento. ¿Por qué todo ha de verse así: que todo sea desagradable en las partes para provocar complacencia sólo en el todo? Si Dios aborrece el mal y las tribulaciones, ¿por qué si no las desea las permite: por qué era pues necesario, que ellas existiesen aun admitiendo que no podían quedar excluidas sin dar paso a desgracias más graves?⁹

La metafísica apriorística empleada por Leibniz (que el mal es inevitable), comporta una contradicción que Kant intenta superar. En *Historia general de la naturaleza y teoría del*

⁸ Gemma Vicente Arregui, *Dios y hombre en el Kant precrítico*, pp. 120-121.

⁹ Kant, en su obra *Reflexionem zur Metaphysik, optimismus*, A. K., vol. 17, p. 237, citado por Gemma Vicente Arregui, Op. Cit., pp. 122-123.

cielo, Kant da una definición sobre la buena voluntad que a consideración de Delbos es la única idea ética original frente al planteamiento leibniziano-wolffiano:

El verdadero precio de la virtud es la paz interior del alma que los otros bienes trastornan o corrompen. La instrucción, la gloria, la riqueza: todas ellas no contienen en sí el verdadero bien. Así no hay más que la virtud para constituir la verdadera felicidad, no hay más que ella para encontrar en qué contentarse tanto en la abundancia como en la miseria, en las lágrimas como en las alegrías. Puesto que nada falta a la virtud, no tiene nada que desear.¹⁰

Con respecto al *Ensayo sobre algunas consideraciones sobre el optimismo*, a juicio de Vicente Arregui, es un estudio que se muestra importante en tanto que aloja lo que serían las últimas consideraciones del pensamiento racionalista-leibniziano en Kant, pese a que fue un estudio repudiado por él mismo, pues cuenta Borowski, a razón de Vicente Arregui, que éste le invitó a excluirlo de la edición completa de sus obras¹¹. El objetivo principal de la obra, tratando de dar solución a las tesis de Leibniz, es defender y demostrar que este mundo es el mejor de los posibles. Al inicio del ensayo, según el propósito, Kant escribe:

Cuando uno ha hecho una idea conveniente de Dios, quizá no se forme un pensamiento más natural que éste, que, cuando El elige, El sólo elige lo mejor... Leibniz tampoco creyó establecer nada nuevo cuando dijo: este mundo es, de todos los posibles, el mejor.¹²

Con el convencimiento de que a la dignidad divina no corresponde más obra que aquella que sea la mejor entre las posibles¹³, Kant, en una carta dirigida a la madre de Johann Friedrich von Funk, a raíz de la muerte de éste, el 6 de Junio de 1760, uniendo al optimismo metafísico y ético una visión cristiana de tipo pietista, escribe:

Lo que nos parece contradictorio a nosotros no es tal, sino que es en realidad la mano sabia del Señor dispensando la mejor suerte para el destino de cada uno y procurando el bien universal [...] el sabio dirige su atención allende la tumba hacia su más

¹⁰ Gemma Vicente Arregui cita a Delbos en su obra titulada *La philosophie pratique de Kant*. París, Presses Universitaires de France, 3^{ra} edición, p. 75. Op. Cit., p. 129.

¹¹ *Ibíd.*

¹² Kant, *Versuch einiger Betrachtungen Über den Optimismus*, A. K., Vol. II, p. 29. Citado por Gemma Vicente Arregui, Op. Cit., p. 130.

¹³ *Ibíd.*

grande destino. Él no pierde de vista la obligación que le impone el lugar en el que la providencia le ha puesto aquí. Racional en sus designios, pero sin obstinación, fiel en el cumplimiento de su esperanza pero sin impaciencia, moderado en los deseos, sin ordenar, confiado con discreción, celoso en el cumplimiento de sus deberes, pero pronto a adherirse con cristiana resignación a la llamada del altísimo, cuando le reclama de entre medio de los afanes de la escena en que lo había puesto.¹⁴

Con esta perspectiva religiosa Kant finalmente consigue explicar los males existenciales desde una visión providencialista en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, aceptando sólo la racionalidad divina como fundamento de la posibilidad del mundo.¹⁵ Pues efectivamente, teniendo en claro que de Dios sólo podemos decir “que es”, mas no, “qué es”, define el bien y el mal que ocurren en el mundo simplemente como uno más de los misterios de la voluntad divina:

En cuanto la historia moral de la vida de todo hombre –a saber: cómo ocurre que haya en general en el mundo un bien o un mal moral, y (si hay mal moral en todos y en todo tiempo) cómo del mal el bien surge y es producido en algún hombre; o por qué, si esto acontece en algunos, otros, sin embargo, permanecen excluidos de ello-, nada nos ha revelado Dios y nada puede revelarnos, pues no lo comprenderíamos. Sería como si quisiéramos explicar lo que acontece por lo que se refiere al hombre en virtud de su libertad y hacérselo comprensible; sobre ello Dios ha revelado ciertamente su voluntad mediante la ley moral en nosotros, pero las causas por las que acontece o no acontece una acción libre sobre la tierra las ha dejado en la oscuridad en la que para la investigación humana ha de permanecer todo lo que, en cuanto historia, debe, sin embargo, también ser concebido a partir de la libertad según la ley de las causas y efectos. Pero acerca de la regla objetiva de nuestro comportamiento nos ha sido revelado suficientemente todo lo que necesitamos (por la razón y la Escritura), y al mismo tiempo esta revelación es comprensible para todos los hombres.¹⁶

De acuerdo con las *Lecciones de ética*, la resignación para con la voluntad divina es un deber: Renunciamos a nuestra voluntad, confiando en que, quien comprende mejor las cosas, mira por nuestro bien. Tenemos razones para dejar todo al cuidado de Dios y a su entera

¹⁴ Kant, *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johan Fridrich Von Funk A. K.*, Vol. II, p. 45. Citado por Gemma Vicente Arregui, *Op. Cit.*, p. 133.

¹⁵ *Op. Cit.*, p. 133; 144-145.

¹⁶ *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, pp. 177-178.

disposición, lo cual no significa que no debamos hacer nada y abandonarlo todo en sus manos, sino sólo aquello que no está a nuestro alcance. Y en esto consiste la sumisión divina.¹⁷ Pues afín con Baumgarten, Kant profesaba que el estar contento con la voluntad divina: aparente sosiego que no está vinculado con la bondad moral y con la voluntad divina, estriba en la complacencia y la satisfacción con el gobierno divino. Sosiego que es universal y tiene lugar bajo cualquier circunstancia sea ésta buena o mala:

Es posible detentar paz y sosiego en medio de la penuria y el sufrimiento. Podemos estar tristes y contentos al tiempo, aunque no con los sentidos. Podemos ver a través de la razón que un gobernador del mundo no hace nada sin perseguir una finalidad, lo que supone un consuelo con respecto a los males de la vida.¹⁸

Kant no abandona el fin último y tradicional de la teodicea, la novedad en él es que no sólo la retoma desde un punto de vista práctico sino que lo fundamenta, creyendo que abandonar la Idea de Dios sería el peor error ciertamente práctico en el que el hombre puede incurrir. Creyó que, si en la historia de la filosofía griega no hallamos más allá de Anaxágoras huellas claras de una Teología racional pura, la causa no estriba en que los antiguos filósofos carecieran de entendimiento para elevarse a ella siguiendo el camino de la especulación por lo menos con el auxilio de una hipótesis perfectamente racional, sino que los males del mundo les parecían ser objeciones importantes para considerarse con derecho a semejantes hipótesis, a saber: fundándonos en el orden, finalidad y grandeza del mundo, inferir que tiene un autor sabio, bondadoso, poderoso, etc., y tras una hipótesis permitida (razonable) inferir que este autor bondadoso ha de ser también omnisciente, todo bondad, omnipotente, etc.

Cierto es que estos no son raciocinios en virtud de los cuales se imponga algo a nuestra comprensión pues requieren además de otra recomendación que pertenece a la vía empírica (natural o física); sin embargo, a juicio de Kant, al acercar este concepto de Dios al objeto de la razón práctica pueden resultar estos mismos atributos divinos en conformidad con un principio racional. De esta manera, la defensa de Kant, como abogado de Dios, puede sustentar que la aceptación de la existencia de Dios es racionalmente suficiente para tenerla como verdadera:

¹⁷ *Lecciones de ética*, p. 136.

¹⁸ *Op. Cit.*, p. 135.

[...] Trato de conectar este concepto [el concepto de Dios] con el objeto de la razón práctica y encuentro que el principio fundamental moral sólo admite como posible este objeto bajo la presuposición de un autor del mundo que poseyera la *perfección suprema*. Él debería ser *omnisciente* para conocer mi conducta hasta lo más íntimo de mi convicción en todos los casos posibles y en todo porvenir; *omnipotente*, para dar a mi conducta las consecuencias conforme que merece; también *omnipresente*, *eterno*, etc. Por lo tanto, la ley moral, mediante el concepto de Bien supremo como objeto de una razón práctica pura, determina el concepto del ser originario como *ser supremo*, lo cual no lo pudo realizar la vía física (y continuándola a un nivel más alto, la vía metafísica) y, por lo tanto, toda la vía especulativa de la razón. Así pues, el concepto de Dios es un concepto que no pertenece originariamente a la física, es decir, a lo que corresponde a la razón especulativa, sino a la moral.¹⁹

La Teología moral de Kant, frente a la Teología especulativa, tiene la particular ventaja de que conduce necesariamente al concepto de un ente *primero, único, perfectísimo y racional*, pues a pesar de que la razón puede conducirnos hasta su afirmación, aquélla no pudo lograr fundamentarlo.

3. EL CRISTIANISMO Y LOS FILÓSOFOS DE LA ILUSTRACIÓN

3.1. KANT Y EL PIETISMO

Porque, posteriormente, veremos cómo Kant constata que en el proceso de la Ilustración de los pueblos, la fe racional suplirá paulatinamente a la fe eclesial, que la salida del estado de minoría de edad que representa para Kant la Ilustración, conlleva, necesariamente la crítica racional de la religión y la depuración de los elementos mitológicos, supersticiosos e infantiles de la fe de culto, puede ser oportuno remitirnos a la inclinación religiosa de Kant que bien pudo ser punto de partida de esta su idea de progresar dentro de la iglesia hacia una pura fe racional. Pues bien, es posible señalar que en un mayor o menor grado existe una cierta influencia en el pensamiento de Kant con respecto a la dogmática protestante, principalmente en una de sus vertientes: *el pietismo*. Dicha influencia es posible establecerla basándonos en las noticias biográficas de la vida de Kant. Pues Kant nació en el seno de una familia de fuertes creencias pietistas, que buscaban <<la salud del hombre, no en las exteriores manifestaciones, sino en la edificación interior, en la interior pureza y en la piedad del espíritu>>. Fue educado en el

¹⁹ *Crítica de la razón práctica*, pp. 166-167.

Collegium Fridericianum, dirigido por el clérigo Franz Albert Schultz, predicador, miembro del consistorio, profesor de Teología, y de claras convicciones pietistas. Fue el mismo Schultz quien aconsejó a Kant que estudiara Teología. Ya en la universidad de Königsberg Kant siguió estudiando bajo Schultz, quien ocupaba la cátedra de dogmática en la facultad de filosofía.²⁰ Según Vicente Arregui, Verondini afirma que la inclinación natural de la índole moral kantiana que tiende a buscar en el hombre una vinculación de obligación ética inspirado en la pureza de la intelección, se ve apoyada por las enseñanzas de los *collegia pietatis*; pues en ellos, según Verondini, se transmite el mensaje de Cristo con gran simplicidad, haciendo de la fe un empeño de orden ético, viviendo en sinceridad consigo mismos, en pureza de corazón y dispuestos a compartir su situación con todos sus semejantes.²¹

Dicha posible influencia tiene su antecedente histórico. Antes de que diera inicio el siglo XVIII, en Alemania como en toda Europa se someten a discusión los dogmas y prejuicios religiosos. Un ataque que se dirige contra el rigor luterano y contra el jesuitismo de la contrareforma. En Inglaterra y Francia aparecen dos tendencias: el pietismo y el racionalismo. Para el racionalismo, que reclama el pleno y libre desarrollo del espíritu, la renovación consiste en una emancipación de la inteligencia mediante la cultura científica. En cambio, la renovación a la que apelaba el pietismo, era la exigencia hacia una vuelta al sentimiento religioso. El Pietismo es en su origen, un movimiento luterano reformista alemán que surgió entre los siglos XVII y XVIII, y ponía de relieve la conversión individual, "la fe viviente", y a gozar de sus frutos en la vida diaria. El término pietismo proviene de *collegia pietatis* (reuniones informales y devocionales) organizadas por Philipp Jakob Spener. Celebraban reuniones de oración y estudiaban la Biblia de forma individual y en pequeños grupos, además de llevar una vida cristiana disciplinada. Insistieron en que los pastores debían tener fe además de un conocimiento teológico ya que, según ellos tener fe no significaba aceptar proposiciones teológicas correctas sino confiar en Cristo. Convencidos de que el mundo podía ser ganado para Cristo a través de la conversión y la práctica cristiana individual, los pietistas destacaron la importancia de la educación.

²⁰ Cfr.: Pedro Ribas, Prologo a la *Crítica de la razón pura*.

²¹ Textos sacados de la obra de Verondini, E., *La filosofía morale di Emanuele Kant*, Bologna, 1996, pp. 17-18, por Gemma Vicente Arregui en su trabajo titulado *Dios y hombre en el Kant precrítico*, p. 36.

Frente a la sequedad de las ortodoxias consagradas por completo a la defensa de la doctrina pura, Philipp Jakob Spener quería recordar esencialmente que la fe debe ser vivida; que la fe ha de engendrar una piedad que ha de manifestarse en frutos visibles, especialmente en el amor. Entonces, mientras que los reformadores habían centrado sus reflexiones en el problema de la justificación, el pietismo lo va a hacer en la santificación.²²

Doctrinariamente hablando, el luteranismo oficial forma parte de lo que se conoce como protestantismo ortodoxo, ya que concuerda con las iglesias católica y griega al reconocer la autoridad de las Sagradas Escrituras y de los tres credos más antiguos (el de los Apóstoles, el de Nicea y el de Atanasio). La salvación, según la doctrina luterana, no depende del mérito o de la virtud de los hombres sino que es un regalo inmerecido de la gracia soberana de Dios. Todos los seres humanos son considerados pecadores y, como consecuencia del pecado original, son esclavos del mal e incapaces de contribuir a su liberación (doctrina del mal radical). Los luteranos sostienen que la fe, entendida como la confianza en el amor inquebrantable de Dios, es la única forma apropiada que los individuos tienen para responder a la iniciativa de salvación por parte de Dios. De esta forma la “salvación sólo por la fe” se convirtió en el característico, y polémico, estandarte del luteranismo. Sus adversarios sostenían que esta opinión no hace justicia a la responsabilidad cristiana de practicar buenas obras, aunque los teólogos luteranos respondieron que la fe debe hallarse viva en el amor y que las buenas obras emanan de la fe igual que un buen árbol produce buenos frutos.

Para los pietistas la reforma de Lutero era incompleta en lo que concierne a la moral y a la vida. Pues mientras los reformadores habían centrado sus reflexiones en el problema de la justificación, el pietismo se centraba principalmente, como había mencionado, en la santificación; creían en una iglesia invisible independiente de un mando eclesiástico, sin pretensión a volverse un poder político. El pietismo era un esfuerzo por volver a una cristiandad más simple. Pues el verdadero ideal, según profesaba el pietismo, estaba en formar una iglesia según el primitivo modelo de la comunidad cristiana.²³

²² Gemma Vicente Arregui, *Dios y hombre en el Kant precrítico*, pp. 24-25.

²³ “Occultism, Spiritualism, and Pietism”. Beck, Lewis white, *Early german philosophy: Kant and his predecessors*, p. 157-159.

Con su doctrina, el pietismo ejerció una influencia benéfica, pero fue seguida por el movimiento racionalista, el cual era una reacción mucho más radical en contra de la ortodoxia, y que causó entre los luteranos, al igual que entre las demás confesiones protestantes, muchas apostasías de la fe cristiana. La filosofía cultivada entonces con entusiasmo, había gradualmente debilitado la fe de todos los niveles sociales. Pero, aunque el pietismo y el racionalismo fueron dos movimientos con ideales antagónicos, no obstante, porque ambos luchaban contra la ortodoxia reinante, contra una corrupción de ideas y una realización de actos suscitados sólo por el respeto de una autoridad exterior, según Vicente Arregui, Gusdorf es llevado a considerar que, ya sea a favor o en contra, el sentido del cristianismo es lo que condiciona, en su generalidad, el curso de la filosofía del siglo XVIII. En este sentido, a juicio de Gusdorf, el espíritu de las luces se define como el siglo no clerical o incluso anticlerical.²⁴

Por último para dar cierre a este pequeño apartado es recomendable aclarar que Kant, como buen pietista luterano, tenía gran estima por Jesús como maestro moral y por el valor de la religión, dentro de los límites de la razón, como señala en *La Religión dentro de los límites de la razón*. Por lo cual, podemos decir, que de ningún modo Kant fue un filósofo ateo, y menos aún, antirreligioso como en ocasiones se ha querido ver en él, la razón puede consistir en que, no obstante a su formación pietista, Kant quiso dejar que la razón descubriera por sí misma la verdad, sin imposiciones previas y sin poner barreras a su afán de saber.²⁵ Por ejemplo, para Martín Lutero, la Biblia se impone a la razón y posee una preeminencia evidente en lo que toca a creencias y reglas de vida; y, por el contrario, en Kant, la razón puede de sí misma extraer las reglas para la vida y abrir un campo para la fe. Pues he aquí las siguientes líneas del catecismo de Lutero que lo distancian de Kant:

Nosotros no debemos hacer de nuestra razón o, en general, de las reglas humanas nuestra vida. La regla y la norma práctica de nuestra fe y de nuestra vida. La regla y la norma de nuestra fe y de nuestra vida es únicamente la Palabra de Dios.²⁶

²⁴ Gema Vicente Arregui se está refiriendo a la obra de Gusdorf titulada *La filosofía cristiana en el siglo de las luces*. Trad. de Alfonso Ortiz García., Ed. Verbo Divino, Estella, 1977. Op. Cit., p. 34.

²⁵ Pedro Ribas, Prologo a la *Crítica de la razón pura*, p. IX.

²⁶ Luther, m.: *Kleiner Katechismus*, Leipzig, Friedrich Fleischer, 1834, § 204, p. 115. Cita Andrés Lema Hincapié en Kant y la Biblia: Principios kantianos de exégesis bíblica, p. 74.

No obstante, no queda duda de que el pensamiento pietista, más que ningún otro, está más próximo a la filosofía de Kant -aunque tampoco debe de olvidarse que en *El Conflicto de las facultades*, Kant habla de los pietistas como una secta cuyo <<misticismo mata la razón>>²⁷.

3.2. EL DEÍSMO

Por mor de la ilustración, en esta época también se fortalece un nuevo concepto de religión racional que omite la creencia de toda intervención divina en la historia. Pues es en la Ilustración, que la confianza en el poder de la razón humana se hace inminente y que la religión, principalmente la cristiana, por ser una religión revelada, se considera un obstáculo para el desarrollo de la ciencia. Este es el credo deísta, que aunque cree en la existencia de un Dios personal creador, niega su ulterior influjo en el mundo. Al defender el principio del "pensamiento libre" y exaltando la ostentación de una religión natural, promueve el repudio de toda autoridad intelectual, especialmente la proveniente de los dogmas religiosos. La razón, según reclaman los deístas, posee el derecho de examinar y de enjuiciar todos los principios y todas las ideas. De igual manera, los filósofos representativos de la Ilustración francesa, influenciados por esta doctrina, también, en el nombre de la razón, atacan los principios religiosos de la iglesia. El enciclopedismo francés atacó abiertamente al cristianismo como el principal obstáculo del progreso intelectual. Anuncia que el abandono de la fe es el medio apropiado para liberar al hombre y proyectarlo a su verdadera felicidad. Otorgan más valor al descubrimiento de la verdad a través de la observación de la naturaleza, que mediante el estudio de la Biblia.

Para Rousseau, la ilustración enajena al hombre hacia lo novedoso, pasajero y artificial de la vida. Observa al hombre como inclinado fatalmente hacia la maldad. Rousseau predica que la ciencia es producto de la perdición humana: <<se premian con honores la excelencia literaria, la artística y la científica, mientras dejan de premiarse las virtudes morales.>>²⁸ Mantuvo la firme convicción de que la ciencia es producto de la ociosidad y la perdición humana: <<la astronomía nació de la superstición, la elocuencia de la ambición, del odio, de

²⁷ *El conflicto de las facultades*, p. 77.

²⁸ Copleston, *Historia de la filosofía*. Vol. II. Ed. Ariel, Méx. 1983, p. 68.

la falsedad y de la adulación; la geometría de la avaricia; la física de una perversa curiosidad, y hasta la filosofía moral del orgullo humano. Así las artes y las ciencias deben su nacimiento a nuestros vicios.>>²⁹

3.3. LOS ALEMANES Y LA DEFENSA DEL CRISTIANISMO

Esta visión del nuevo mundo no fue compartida por los alemanes.³⁰ La ilustración alemana mira en el cristianismo el valor de su doctrina moral que peligra ante el gran escepticismo de la época, porque aunque ésta desprecia la ignorancia, le ha sucedido un escepticismo peligroso. Sin embargo, el hombre de la ilustración, un ser hecho de una madera tan torcida, tan nudosa, “que con dificultad se podría sacar de ella algo recto”, le va a mostrar a Kant un camino de acceso a la moral, más difícil, pero más seguro.³¹ Pues por grande que pueda ser la propensión animal del hombre a abandonarse pasivamente a los incentivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad³², Kant creyó en que todos los hombres han sido dotados (por la Naturaleza) de instrumentos adecuados a la consecución de determinados fines y que al alcanzarlos logran el cumplimiento real de su ser.

²⁹ Ibíd. Al igual que Rousseau, Thomasius también sostiene que si la elección y la acción humana no pueden producir más que pecado, porque su voluntad se rige por los impulsos o instintos básicos como los deseos de riqueza, honores y placer, por sí mismo el hombre no puede conseguir la virtud de desprendimiento o generosidad; según Thomasius, es sólo la gracia divina la que puede rescatarlo de su impotencia moral.

³⁰ Kant y los hombres del *idealismo alemán* conocen los adelantos de la ciencia moderna, los manejan y explotan, pero al mismo tiempo se sienten inscritos en la continuidad espiritual de Occidente, con su saber metafísico y ético. En este sentido pueden decirse conservadores y aun retrógrados, pues su aspiración se centra en salvar los viejos valores de la verdad, de la moralidad y de la religión.

³¹ Mateo Martha, *Razón y sensibilidad en la Ética de Kant*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán. Argentina 1981, pp. 16-17.

³² Immanuel Kant, *Antropología. En sentido pragmático*. Versión española de José Gaos. Alianza Editorial. Madrid 1991, p. 282.

SEGUNDA PARTE

LA TEOLOGÍA AUTÉNTICA: DE LA MORAL A LA VOLUNTAD DIVINA

Kant distingue al teólogo bíblico del teólogo racional, según la fe hacia la cual encauzan sus estudios. El teólogo bíblico, basándose en estatutos: leyes derivadas de la voluntad de otro, se dirige específicamente a una fe de Iglesia; el teólogo racional, en cambio, basándose en leyes interiores que pueden deducirse de la razón propia de cada hombre, es el sabio de la razón para la fe religiosa. Esta distinción, según Kant, justifica la intervención de la filosofía en asuntos de fe religiosa, pues según dice, la misma naturaleza de la religión no es un contenido de ciertos dogmas tenidos por revelaciones divinas,³³ sino la suma de todos nuestros deberes en general, como mandamientos divinos:

La religión no se distingue en ningún punto de la moral por su materia, es decir, por su objeto, pues se refiere en general a las obligaciones; y si difiere de la moral, sólo es por la forma, es decir, que es una legislación de la razón para dar a la moral, por medio de la línea de Dios, surgida de esta misma moral, una influencia sobre la voluntad humana para el cumplimiento de todos sus deberes.³⁴

En la Biblia, el cristianismo se muestra compuesto de dos partes desiguales: una que contiene el canon, y la otra que contiene el órgano o vehículo de la religión. La primera puede ser llamada pura fe religiosa (sin estatutos, basada en la simple razón), y la otra fe de la iglesia, que se funda totalmente en estatutos y por tanto exigen una revelación para ser considerados como una enseñanza y preceptos sagrados de la vida. Sin embargo, porque es como un deber utilizar la fe histórica como vehículo o medio de promoción de una fe religiosa pura (moral), se explica por ello por qué al hablar de la fe religiosa se entiende también una fe de la iglesia fundada en la Escritura.³⁵ Así, por ejemplo, una exégesis de la Escritura, conforme a los principios filosóficos, con respecto al dogma de la encarnación de

³³ Por dogmas no se comprende lo que debe creerse (pues creer no admite imperativo), sino lo que es oportuno y posible adoptar para un fin práctico (moral), y cuando no es demostrable, que al menos se lo pueda creer. Immanuel Kant, *El conflicto de las facultades*, Traducción de Elsa Tabernig. Editorial Losada, Buenos Aires 1963, p. 54.

³⁴ Op. Cit. pp. 46-47.

³⁵ Op. Cit., pp. 57-58.

una *Persona* de la Divinidad, ha de ser interpretada como la Idea de la humanidad que mora eternamente en Dios en toda su perfección moral que Él confiere, y no la Divinidad “que reside corporalmente” en un hombre real y obra en él como una segunda naturaleza, porque de esta manera no se podría sacar nada práctico para nosotros.³⁶ Sólo en sentido práctico, el *Hijo de Dios*, que conocemos por revelación, puede ser un motivo impulsor suficiente para todo obrar bien, de modo tal, que un hombre, que en medio de tentaciones permanece invariable al ejemplo de este *Hijo de Dios*, puede estar autorizado a tenerse por aquel que es verdaderamente un objeto no indigno de la complacencia divina.³⁷

La Biblia, para Kant, como si fuera una revelación divina, merece ser conservada, utilizada moralmente y servir de apoyo a la religión como su medio de dirección,³⁸ pues un código de voluntad divina estatutaria no sacada de la razón humana, pero en relación a la misma finalidad de la razón, en tanto que razón práctica moral, según nos dice, es el órgano más enérgico para conducir al hombre y al ciudadano hacia el bien temporal y eterno.

1. EL HOMBRE Y SU FINALIDAD NOUMÉNICA DENTRO DE LA CREACIÓN

El rescatar la verdadera Ilustración respecto a la religión significaba para Kant el futuro de la razón y de la moral. Kant propone que, si de lo que se trata es de obrar y vivir como un hombre cabal, para ello es necesario contar con Dios y la religión. Para tal empresa Kant utiliza medios limpios, ilustrados, y no armas intolerantes. El entrar en defensa de una verdadera Ilustración, era algo demasiado serio como para que les concediera a los rivales una actitud dolida. Sus metas eran nobles en tanto se jugaba también la serenidad ante la vida y la causa de la digna felicidad del hombre.³⁹

He aprendido de la *Crítica de la razón pura*, que la filosofía no es, en verdad, una ciencia de las representaciones, conceptos e ideas, o una ciencia de todas las ciencias, o algo parecido; sino una ciencia del hombre, de su representación, su pensamiento y su acción; debe representar al hombre en todas sus partes

³⁶ Op. Cit., pp. 50-51.

³⁷ *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, pp. 82-83.

³⁸ *El conflicto de las facultades*, pp. 82-84.

³⁹ Comentario de José Luis Villacañas en la obra de Kant: *En defensa de la Ilustración*, p. 10.

constitutivas, tal como es y como debe ser, tanto según sus disposiciones naturales, como también según la condición de su moralidad y su libertad.⁴⁰

Kant entendió que si la filosofía es el arte de formarse a sí mismo, de servirse de la razón en vista de sus verdaderos fines absolutos, la filosofía habría de ocuparse necesariamente del hombre.⁴¹ Esta es la idea de una filosofía de la finitud, gracias a la cual podemos conocer lo que hay que hacer para ser un verdadero hombre, dilucidando en torno a cómo ocupar convenientemente el lugar que se nos ha dado en la creación. Kant aprendió que la cultura, por importante que sea, no se identifica con el progreso de la moralidad. Los hombres pueden refinarse, progresar en las letras, las ciencias y las artes, sin por ello volverse mejores. Gracias a Rousseau descubrió el punto exacto donde se manifiestan la debilidad y la insuficiencia de la filosofía de las luces:

Soy por gusto un buscador [declara Kant] siento la sed de conocer, el deseo inquieto de extender mi saber, o aun la satisfacción de todo progreso realizado. Hubo un tiempo en que creía que todo ello podía constituir el honor de la humanidad, y despreciaba yo al pueblo que lo ignora todo. Rousseau fue quien me abrió los ojos. Desaparece así esta ilusoria superioridad, aprendo a honrar a los hombres.⁴²

Pero a diferencia de Rousseau, es mucho más original el método emprendido por Kant en el estudio de la naturaleza moral del hombre: <<Rousseau procede sintéticamente y parte del hombre natural [dice Kant] mientras que yo procedo analíticamente y parto del hombre civilizado>>.⁴³

A la vez que Rousseau denuncia la terrible contradicción de una civilización que corrompe al hombre, también ve la manera de resolverla, haciendo que la sociedad, la civilización, se congracie con la naturaleza del hombre, moralizándose por la libre voluntad general igualadora. Asimismo, de acuerdo con Martha Mateo, considerando los escritos

⁴⁰ *Conflicto de las facultades*, p. 92.

⁴¹ Jean Lacroix, *Kant*, p. 77. Han sido muchos los filósofos, cual fue también el propósito de Jean Ferrari con su obra *Kant o la invención del hombre*, que están de acuerdo en que la cuestión del hombre se encuentra en el corazón de la filosofía de Kant. En este sentido definen su filosofía como una vuelta radical al <<conócete a ti mismo>> de Sócrates. Jean Ferrari, *Kant o la invención del hombre*, p. 17.

⁴² Martha Mateo, *Razón y sensibilidad en la Ética de Kant*, pp. 16-17.

⁴³ “Notas sobre las observaciones concernientes al sentimiento de lo bello y de lo sublime”, cita Jean Ferrari en *Kant o la invención del hombre*, p. 98.

kantianos sobre *Filosofía de la Historia*, fundamentalmente su “*Idea de una Historia Universal desde el punto de vista cosmopolita*” (1784), también podemos advertir en Kant la preocupación por fundar una unidad entre los pueblos.⁴⁴ Es decir, a juicio de Martha Mateo, para poder responder a la cuestión de la posibilidad de realización moral que el ser humano encuentra en la ética kantiana, es necesario recurrir a los escritos de Kant sobre *Filosofía de la Historia*, pues a través de ellos, según esta pensadora, podremos ver que la *razón práctica*, tal como es presentada en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y en la *Crítica de la razón Práctica*, no ha operado en el hombre siempre⁴⁵, esto es: para Kant, el hombre está en constante progreso hacia la moralidad: su *fin último*.

2. MECANISMO DE LA NATURALEZA EN LA PROMOCIÓN DEL SOBERANO BIEN POLÍTICO

De acuerdo con Francisco Javier Herrero en su obra titulada *Religión e Historia en Kant*, con respecto a las dificultades de realización del *Soberano Bien político*, nos dice que para Kant, este idea, por más sublime e idealista que parezca, es un deber incondicional, es decir, debe de ser realizada en el mundo. Y es que, si el objeto de ese deber es la *constitución cosmopolita* y la *paz perpetua*, hay que admitir que esa meta es posible.⁴⁶ Kant encuentra la garantía de la realización del Soberano Bien político en el mismo impedimento que se puede oponer a él, esto es: *en la naturaleza misma del hombre*⁴⁷. Es decir, para Kant, la naturaleza originaria del hombre, porque no se limita a los sentidos, sino que tiene la capacidad o disposición original de darse a sí misma una ley universal, es la garantía de la realización del Soberano Bien político en el mundo. Es así, pues, que la historia puede ser concebida como la

⁴⁴ Martha Mateo, *Razón y sensibilidad en la ética de Kant*, p. 12.

⁴⁵ Op. Cit., p. 70

⁴⁶ Francisco Javier Herrero, *Religión e Historia en Kant*, Editorial Gredos, España 1975, p. 167.

⁴⁷ Pues si el hombre debe de realizar su libertad en la *legalidad*, esto es, en la concordancia de la acción externa con la ley, ello representa una dificultad: <<la autonomía impulsa al hombre a usar todas las cosas como medios para su fin. Pero en este movimiento hacia las cosas se encuentra con otras libertades que son igualmente fin en sí. La autonomía de uno choca con la autonomía del otro y se produce conflicto entre libertades.>> Op. Cit. 158. Pero es aquí que Kant encuentra esta solución: si para los deberes conformes a la *legalidad* no se toma en cuenta los móviles de la acción, no obstante, para los deberes conforme a la *moralidad*, cuyo móvil impulsor de la acción sólo puede ser la ley moral (única y universal), indirectamente ésta puede incluir a los actos conforme la mera legalidad en tanto que son deberes.

historia del progreso hacia el fin de la razón: la libertad, lo cual significa que podemos concebir a la naturaleza como llevando a cabo poco a poco su obra⁴⁸.

Para Kant, la historia de la humanidad es determinada por la historia de la realización del fin político y la del fin religioso, de acuerdo con Javier Herrero, pues según este pensador, si en Kant, esta relación no aparece explicada totalmente, al menos se pueden poner en evidencia algunos rasgos esenciales:

El Soberano Bien político, como objeto de la libertad externa, tiene en vista el aumento de la legalidad, e. d. la conformidad externa y abarca la historia política de la humanidad. El Soberano Bien comunitario, como objeto de la religión, tiene en vista el reino de la moralidad, en el que la ley moral es el único móvil de acción y es adoptada por sí misma. Si la moralidad debería ser la única fuente de todas las acciones en la experiencia, el mal se entromete en su lugar y determina acciones contra la moralidad, así obtenida, puede ser una preparación para la moralidad.⁴⁹

Para el establecimiento de una Constitución Cosmopolita, en la interpretación de Javier Herrero, es necesaria la acción unificada de todos concebida como una unificación, primero de los individuos en un Estado, después, apoyado en el bien que de éste surge, de la Federación de diferentes Estados, para culminar después de muchos esfuerzos y fracasos, en una Constitución Cosmopolita. Aquí la dificultad que se presenta no es propiamente la unificación de libertad y naturaleza humana, pues el Soberano Bien político no promete felicidad de los individuos, del Estado o los Estados. El problema es más bien, el mal del hombre, en cuanto éste asume como máxima de su acción los móviles sensibles que le llevan a una anarquía de la ley. Sin embargo, el Soberano Bien comunitario, que sólo puede ser esperado de Dios, complementará lo que falta al esfuerzo de los hombres:

El soberano Bien comunitario, como fin supremo de todos los fines posibles del individuo y de la especie, tiene que servir de regla y de

⁴⁸ Kant presupone una naturaleza activa que obra según una intención que persigue la intención propia de la historia del hombre. De aquí que para Eugenio Ímaz, sería conveniente cambiar la metáfora de “revolución copernicana” por la de “revolución roussoniana” si pensamos que la auténtica revolución crítica de Kant, de la que es instrumento la copernicana, hace que la autonomía de la ley rescate para el hombre el centro de la creación que le había arrebatado Copérnico: <<El hombre, ser moral, es el *fin último* de la creación.>> Eugenio Ímaz en el Prólogo a la *Filosofía de la Historia* de Immanuel Kant. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1994.

⁴⁹ Francisco Javier Herrero, *Religión e Historia en Kant*, p. 217.

norma para todo lo práctico. Y la historia sólo puede ser captada filosóficamente, en cuanto es entienda a partir de la idea de este fin, hacia el cual tiene que moverse el acontecimiento total del mundo.⁵⁰

Para ello Kant tomará de la Escritura Santa la original disposición del hombre hacia el bien moral al encontrar perfecta analogía con la máxima moral de la razón práctica. Pues he aquí que, basándose en el Génesis (cap. II-VI), Kant muestra al hombre originariamente sumido en el bien, en el orden de la naturaleza, el cual por ser obra de Dios, no incluye el mal. La salida de ese orden natural del bien, a la vez que marca el comienzo de la libertad, inicia la presencia del mal:

La historia de la naturaleza comienza con el bien, pues ella es obra de Dios; la historia de la libertad comienza con el mal, pues ella es obra del hombre.⁵¹

Para Kant, la finalidad por la cual ha sido creado el hombre, es la de poner una vida divina en él pese a la experiencia que nos muestra una propensión innata hacia el mal moral: <<[...] En el conocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos: “Somos de estirpe originariamente divina”: en vista de nuestro destino y determinación [*Bestimmung*] y de sus disposiciones, y la facultad de la libertad –inconcebible para nosotros- nos pone infinitamente fuera de la esfera de [interrupción]”.⁵² Para Kant, el destino verdadero del hombre y específicamente el de su razón, según la *Fundamentación* <<tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual respecto, como medio, sino como buena en sí misma>>⁵³. Kant concibe al hombre en un permanente dualismo que la moral intenta superar. La lucha se efectúa entre la ley y la voluntad humana. La ley moral exige de la voluntad la exclusión de todo objeto empírico para su determinación, pero la propensión natural es determinarse por motivos impulsores que compensan de forma inmediata al amor a sí mismo. Esta es la inexplicable e intemporal oscilación entre el amor a sí mismo y la virtud: <<la dualidad entre la libertad cuyo acto esencial es enunciar la ley y la que, sin poder ser

⁵⁰ *Religión e Historia en Kant*, Francisco Javier Herrero, p. 219.

⁵¹ “Comienzo presunto de la historia humana (1786)”, Kant, *Filosofía de la Historia*, pp. 78-79.

⁵² *Opus Postumum* (XXI, 30), p. 656.

⁵³ Citado por María Elvira Martínez Acuña en su obra *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*, p. 204.

confundida jamás con un libre arbitrio de naturaleza psicológica, se decide, no sin razón, contra la ley.>>⁵⁴

Aunque en el hombre observamos dos clases completamente distintas de facultades: por una parte, sensibilidad y entendimiento, y por la otra, razón y voluntad libre, diferentes esencialmente una de otra, la razón tiende constantemente a lo suprasensible: se pregunta qué puede haber más allá de la naturaleza sensible. El hombre, pensó Kant, está determinado para dos mundos completamente distintos, en primer lugar para el reino de los sentidos y del entendimiento, es decir, para este mundo terrestre; y en segundo lugar, para un reino de la moralidad, un mundo que no conocemos. Con respecto al entendimiento, éste ya está reducido en sí por su condición a este mundo terrestre, por tanto tiene sus límites rigurosamente fijados.⁵⁵ En cambio, el motivo de la acción de la libre voluntad debe ser algo que está fundado en la naturaleza interior del hombre mismo y que sea inseparable de la libertad de la voluntad:

La ley moral nos arranca tan enteramente de la naturaleza y nos eleva tan por encima de ella, que, como seres morales, no necesitamos de los objetos de la naturaleza como causas y motivos de la acción de la voluntad, ni podemos considerarlos como objetos de nuestro querer, y es más bien sólo la persona moral de la humanidad que ocupa su lugar. [...] Ley que nos asegura entonces una condición que sólo es propia de los hombres y que los distingue de todos los demás elementos de la naturaleza, la moralidad en virtud de la cual somos seres independientes y libres, y que se funda ella misma, por su parte, en esta libertad. Esta moralidad, y no el entendimiento, es entonces la que hace, en primer lugar, un hombre del hombre. Aunque el entendimiento es una facultad completamente activa y en esta medida espontánea necesita, para su acción, de los objetos exteriores y al mismo tiempo se limita a ellos; por el contrario, la voluntad libre es completamente independiente y únicamente debe ser determinada por la ley interior, es decir, el hombre por sí solo, en tanto que se ha elevado solo a su dignidad primera y a su independencia original de todo lo que no es ley.⁵⁶

Aquí la problemática consiste en que, buscando la pureza de la intención, la finalidad moral en el hombre exige completa incondicionalidad de la voluntad en la determinación del

⁵⁴ Jean Ferrari, *Kant o la invención del hombre*, p. 113.

⁵⁵ *El conflicto de las facultades*, pp. 93-94.

⁵⁶ Op. Cit., pp. 96-97.

acto, pero como la voluntad concebida como facultad de querer tiene la peculiaridad de no ser determinada sino en razón de un motivo impulsor que responda a la pregunta <<qué resultará de éste mi obrar>>, la ley no puede cumplirse hasta no responder a esta pregunta. No obstante, al dirigirse al "objeto entero de la voluntad", la religión viene a poner remedio a nuestra natural necesidad de pensar algún fin último conforme a la ley moral, es decir, distinto a toda determinación empírica:

Del examen crítico de las facultades del alma humana resultó la idea inevitable, y que no se puede suprimir, de un Creador del mundo, y por lo tanto de nosotros mismos y de la ley moral, y de esta idea surgió finalmente la idea práctica de un legislador moral universal para todos nuestros deberes, como autor de la ley moral que habita en nosotros. Esta idea ofrece al hombre un mundo completamente nuevo. Él se siente creado para otro reino, que no es el de los sentidos y del entendimiento, a saber, un reino moral, un reino de Dios. Reconoce ahora sus deberes al mismo tiempo como órdenes divinas, y nace con él un nuevo conocimiento, un nuevo sentimiento, es decir, la religión.⁵⁷

La religión viene, pues, a suplir la idea de un fin final no sólo del hombre en orden a su realización moral, sino también en la creación misma conforme a las exigencias morales. La afirmación de este fin final se sigue de que estamos *a priori* determinados por la razón a perseguir con todas las fuerzas el supremo bien del mundo que consiste en la reunión del mayor bien físico de los seres racionales del mundo, con la condición suprema del bien moral: la reunión de la felicidad universal con la moralidad conforme a la ley:

Para la realidad objetiva y teórica del concepto del fin final de seres racionales del mundo, se requiere que no sólo tengamos nosotros un fin final que nos representemos *a priori*, sino que también la creación, es decir, el mundo mismo, tenga según su existencia, un fin final, el cual, si pudiera ser demostrado *a priori*, añadiría a la realidad subjetiva del fin final la realidad objetiva.⁵⁸

Es en la idea del Reino de Dios que se concreta en la religión el fin último del hombre y el fin último de la Creación. Pues según Kant, como ya se observó en el capítulo sobre *la razón práctica*, la postulación de la Idea de Dios como necesaria para dar realidad efectiva a

⁵⁷ Op. Cit., pp. 98-99.

⁵⁸ *Crítica del Juicio*, p. 488.

la ley, se efectúa por la misma moral que nos conduce a aceptar la voluntad de este ser divino como fin último del hombre, y de ahí la aceptación del Bien supremo como Reino de Dios. Pues bien, de aquí en adelante esta idea se desarrollará según el tratado de *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Dando por hecho la consideración *a priori* de la naturaleza como teleológica, veremos cómo la función de Jesús histórico al mostrar, por su doctrina y conducta, que la voluntad de Dios es la realización de la religión moral de la razón, aunado a la consideración de la iglesia estatutaria como medio conductor de ésta, el valor único y universal para todos los hombres y para todos los tiempos de la verdadera religión de la razón, hará concebible un establecimiento paulatino del fin último de la razón moral y de la creación entera. Pues, si en principio, se presentaba la dificultad establecida por la dualidad entre la ley moral con su mundo de razón y el mundo sensible regido por leyes universales del entendimiento, no obstante, en conformidad con Javier Herrero, Kant ve la posibilidad de la superación de dicha dualidad: “la libertad como deber-ser, deberá producir en el mundo sensible un mundo nuevo proveniente de la razón moral”. En este sentido, la libertad deberá realizar en el mundo el Soberano bien político y la comunidad ética correspondiente a las dos dimensiones de su existencia: externa e interna, debiendo ser, en rigor lógico, la primera dependiente de la segunda y ser consumada por ésta; es decir, de esta manera la historia obtendrá un verdadero sentido político-religioso.⁵⁹

3. FUNDAMENTOS PARA UNA RELIGIÓN QUE HA DE INSTAURAR UN VERDADERO ESTADO ÉTICO Y VALIDEZ UNIVERSAL AL FIN ÚLTIMO DE LA RAZÓN

Adela Cortina Orts, en su trabajo titulado *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, específica al inicio de dicha obra, que la idea de un Dios es requisito indispensable para la sistematicidad de la Filosofía Trascendental kantiana. Asimismo, que la realidad de Dios posibilita la estructura teleológica (en el sentido de que es el ejercicio de la razón pura) de dicho sistema exigida por la razón misma, pues su dirección carecería de sentido sin la realidad del fin definitivo al que tiende, posible únicamente por la realidad de Dios. Y con relación a la actitud de Kant respecto al tema de Dios planteado *dentro de los límites de la mera razón*, nos dice: <<no puede ser relegada en ningún tratado metafísico, por su

⁵⁹ Francisco Javier Herrero, *Religión e Historia en Kant*, pp. 263-64

indiscutible realismo. Si bien, gnoseológicamente considerada la Teología kantiana es idealista, su realismo estriba en tomar como punto de partida la constatación de la finitud humana.>>⁶⁰ Es decir, para Cortina Orts, la consistencia de la Teología de Kant consiste en adoptar como punto de partida una valoración de los límites racionales frente a la realidad divina: medio único para lograr una auténtica convicción.

Constatar la finitud humana en el sistema completo de la filosofía moral de Kant, no es advertir solamente la oscilación del hombre entre dos mundos: el fenoménico y el nouménico, poniendo a Kant como un pensador trágico como lo hace Goldmann quien compara la dialéctica entre los dos polos opuestos que se identifican con el deber moral y el amor de sí mismo, que describe al hombre kantiano, con la noción de hombre que presupone Pascal. La originalidad de Kant, consiste en inaugurar una Teología verdadera que nos informa sobre el fin moral del hombre: la moralidad. Fin que la razón misma nos dicta, y del cual el hombre puede servirse para dejar de ser un fenómeno y trascender a noumeno, esto es: superar su naturaleza sensible por la libertad.

4. LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA RAZÓN

La intención de Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, es probar que ésta es una auténtica religión moral. Dicho objetivo, aunque no es propiamente la intención de Kant, viene a probar que la religión que ha de servir al fin último de la razón pura práctica, descansa sobre un fundamento racional, esto es: que la única forma auténtica y plena de religión concebible a tal fin, es racional y práctica⁶¹.

Es así, que Kant probará que la felicidad que aporta la doctrina cristiana, como uno de los elementos necesarios para el cumplimiento del Bien supremo, es una felicidad coincidente con el principio supremo de la moralidad. Para ello, Kant va a proceder, dentro de los parámetros morales, a probar que entre la razón y la Escritura Santa, hay coincidencia y armonía:

⁶⁰ Adela Cortina Orts, *Dios en la Filosofía Trascendental de Kant*, p. 14.

⁶¹ Pues sólo de este modo, la religión comporta el lugar donde la consideración «metafísica» de Dios, emprendida por el pensamiento, adquiere una significación estrictamente ética.

Puesto que la revelación puede al menos comprender en sí también la Religión racional pura, mientras que a la inversa, esta última no puede contener lo histórico de la primera, puedo considerar a la una como una esfera más amplia de la fe que encierra en sí a la otra como una esfera más estrecha; el filósofo ha de atenerse dentro del último de estos círculos como puro maestro de la Razón (a partir de meros principios *a priori*) y por lo tanto ha de hacer abstracción de toda experiencia. Desde este punto de vista puedo también hacer una segunda prueba: Partir de alguna revelación tenida por tal y, haciendo abstracción de la Religión racional pura, poner la revelación, como sistema histórico, en conceptos morales sólo fragmentariamente y ver si este sistema no remite al mismo sistema racional puro de la Religión, que sería consistente por sí mismo y suficiente para una religión tal, la cual, en cuanto concepto racional *a priori* (que permanece tras la eliminación de todo elemento empírico), sólo tiene lugar en este respecto. Si ocurre así, se podrá decir que entre la Razón y la Escritura no sólo se encuentra compatibilidad, sino también armonía, de modo que quien sigue a una (bajo la dirección de conceptos morales) no dejará de coincidir con la otra.⁶²

Para Kant, el cristianismo en su esencia⁶³ (que no es ni el de Roma ni siquiera el de la Reforma) representa la verdadera religión. Al igual que el Cristo de los Evangelios que condena el fariseísmo por atender a meros cultos externos que en sí mismos no agradan inmediatamente a Dios, así también Kant se da a la tarea de reinterpretar los misterios y los dogmas de la doctrina cristiana a partir de la experiencia moral y de las exigencias de la razón práctica. Para esto, Kant tiene que aclarar que un hombre religioso, no es el hombre de la práctica religiosa, sino el de la buena voluntad; que si Dios habla a los hombres, es por la razón, criterio supremo de lo que es verdaderamente religioso. De manera que conforme a este principio práctico, si un hombre cuya razón se encuentra patológicamente afectada participa de una fe estatutaria y por ello profesa ser una persona agradable a Dios, es en verdad una afirmación ilusoria. Pues del mismo modo que un hombre que sigue al pie de la letra las normas de ley moral, pero por máxima de la determinación de su albedrío tiene por principio un interés diferente a la moralidad, es un hombre malo, porque aunque su conducta exterior no contradiga a la ley, no obstante se engaña respecto de sus verdaderas intenciones, ya que la pura forma legisladora universal no funda obligación alguna.

⁶² La *Religión dentro de los límites de la mera razón*, pp. 31-32.

⁶³ Con <<esencia del cristianismo>> me refiero a la naturaleza racional pura de su doctrina, esto es, que más que nada, es una exigencia moral.

La ley moral, que es la base en la que se levanta el edificio doctrinal de la religión cristiana, exige del creyente intención moral pura, lo que para la razón moral es *desinterés*. De aquí que el cristianismo entienda por “conversión”⁶⁴ una especie de renacimiento, como por una nueva creación y un cambio del corazón,⁶⁵ pues lo que se está combatiendo es la base de las máximas que se encuentran impuras; sólo cuando la ley moral es colocada por máxima de la determinación de la voluntad, se puede decir que el hombre es un hombre “vuelto a nacer”.

Kant hace distinguir lo que es agradable a Dios y lo que es pura fantasía de culto religioso. Lo agradable a Dios es el puro comportamiento moral, y lo que no es moral, sino sólo servicio de culto religioso, es ilusión de la razón. Pero antes de poder hacer esta afirmación, Kant hubo de especificar la naturaleza revelada y natural de la religión cristiana⁶⁶. Distinción que es muy importante, pues a partir de ella podemos conocer qué papel cumple el culto estatutario con respecto al ideal de la razón pura práctica. Adelantándonos diremos, que por una parte, ayuda al establecimiento de un estado ético divino sobre la tierra; y por otra, promueve una fe religiosa pura:

Puede una religión ser religión natural y sin embargo ser también revelada, si está constituida de tal modo que los hombres, por el mero uso de su razón, hubieran podido y debido llegar por sí mismos a ella, aunque no habrían llegado tan pronto ni en extensión tan amplia como se requiere, por lo cual pudo ser sabia y muy provechosa para el género humano una revelación de esa religión en una cierta época y en un cierto lugar, pero de modo que, una vez que la religión así introducida está ahí y ha sido dada a conocer públicamente, en adelante todos puedan convencerse de la verdad de ella por sí mismos y por su propia razón.⁶⁷

⁶⁴ Así, pues, en el Evangelio según San Mateo, por voz de Juan Bautista se hace explícita la naturaleza moral de la doctrina cristiana al profesar éste, el rechazo a la creencia tradicional de que tan sólo por ser judío se garantiza la salvación: <<Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira inminente? Dad, pues, fruto digno de conversión, y no creáis que basta con decir en vuestro interior: “Tenemos por padre a Abrahán”; porque os digo que puede Dios de estas piedras suscitar hijos a Abrahán. Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles; y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego.>> (Mt 4 7-11)

⁶⁵ *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 69.

⁶⁶ La religión en la que yo he de saber de antemano que algo es un mandamiento divino para reconocerlo como deber mío es la *religión revelada* (o necesitada de una revelación); por el contrario, aquella en la que he de saber primero que algo es deber, antes de que pueda reconocerlo como mandamiento divino, es la *religión natural*. Op. Cit., p. 187.

⁶⁷ Op. Cit., p. 188.

El fundador de esta Iglesia es Jesús; iglesia verdadera porque puede acreditarse su universalidad con simplemente citar algunas de sus doctrinas: doctrinas racionales puras, las cuales son capaces de demostrarse a sí mismas y mostrar la veracidad de las tenidas por revelación:

<<En primer lugar, pretende que no es la observancia de deberes civiles externos o deberes de iglesia estatutarios, sino sólo la pura intención moral del corazón, lo que puede hacer al hombre agradable a Dios (Mat V 20); que ante Dios, el pecado en pensamiento es considerado igual que el hecho (Mat V 28); y que en general, la santidad es la meta a la que el hombre debe aspirar (Mat V 48); que por ejemplo, odiar en el corazón es tanto como matar (Mat V 22); que una sinrazón hecha al prójimo sólo puede ser reparada por la satisfacción dada a él mismo, no por acciones de servicio de Dios (Mat V 24); y que, en cuanto a la veracidad, el medio civil de forzar a ella, el juramento, produce incluso menoscabo al respeto por la verdad (Mat V 34-37); que la propensión natural, pero mala, del corazón humano, debe de ser totalmente invertida; que el dulce sentimiento de la venganza ha de convertirse en paciencia (Mat V 39 40), y el odio a los enemigos en beneficencia (Mat V 44). [...] De este modo, dice él, entiende satisfacer plenamente a la ley judía (Mat V 17), pero entonces visiblemente la intérprete de ésta [la ley judía] no ha de ser la erudición escriturística, sino la Religión racional pura; porque, tomada según la letra, la ley judía permitía siempre lo contrario de todo esto. Al nombrar la puerta angosta y el camino estrecho, no deja de señalar la falsa interpretación de la ley que los hombres se permiten para dejar del todo su verdadero deber moral e indemnizarse de ello por el cumplimiento del deber eclesial (Mat VII 13) [...] De estas intenciones puras exige, sin embargo, que deban también mostrarse en actos, y niega su insidiosa esperanza a los que piensan suplir la falta de tales actos por la invocación y glorificación del legislador supremo en la persona de su enviado y conseguirse favor con lisonjas (Mat VII 21) [...] De estas obras afirma que deben tener lugar también públicamente, por mor del ejemplo a seguir (Mat V 16), y en un temple de ánimo alegre, no como acciones servilmente arrancadas (Mat VI 16); así, de un pequeño comienzo de la comunicación y extensión de tales intenciones, como de un grano de simiente en buen campo o de un fermento del bien, la Religión crecerá por fuerza interior poco a poco en orden a un Reino de Dios (Mat XIII 31 32 33).>>⁶⁸

⁶⁸ Op. Cit., p. 192-194. En la interpretación de Javier Herrero, es de esta manera en la que la historia es desmitologizada: << [...] Es interesante notar que en Kant no aparece nunca el nombre de "Jesús", que designaría el hombre histórico, sino los términos "hijo de Dios", "prototipo", etc., para el ideal de perfección, y "maestro", "hombre-Dios", etc., para el hombre concreto. El significado de su persona sólo podrá estar en relación con el ideal de la humanidad. En cuanto idea realizada en el fenómeno, difícilmente constatable en la experiencia, Jesús es un ejemplo válido para todos. En cuanto su doctrina concuerda con la religión de razón o es vista como medio para su consecución, adquiere un sentido

Por su doctrina racional pura, se muestra, en la predicación de Jesús, una religión completa que puede ser propuesta a todos los hombres mediante su propia razón de modo captable y convincente, intuible en un ejemplo en cuanto a la posibilidad, incluso necesidad, de ser para nosotros arquetipo a seguir, sin que ni la verdad de sus doctrinas ni la autoridad y la dignidad del Maestro necesiten de ninguna otra certificación.

5. LA IDEA DE UN SER SUPREMO CUYA VOLUNTAD ES FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE

Kant da inicio a la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, señalándonos que aunque el hombre no necesita de la idea de otro ser por encima de él para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo; no obstante, porque un albedrío que sabe cómo pero no hacia dónde tiene que obrar, no puede bastarse, puesto que no puede serle indiferente de qué modo debe responder a la cuestión “qué debemos esperar de este nuestro obrar bien”, y “hacia qué podríamos dirigir nuestro hacer y dejar para al menos concordar con ello”; de la moral ha de resultar un fin que venga a satisfacer tanto las exigencias de la voluntad con respecto al motor impulsor de su determinación como a satisfacer las exigencias de la moralidad.

Este fin es representado por la voluntad moral como un ser de tal naturaleza: moral, santa y todopoderosa, que puede unir los dos elementos necesarios del Bien supremo: *virtud* y *felicidad*, porque 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 todos los fines que tenemos: la felicidad adecuada a la observancia del deber. Este ser es Dios, que se nos revela a la conciencia como emanando santidad y respeto, no como un ser lejano sino como la razón ético-práctica autolegisladora⁶⁹, cuya voluntad suprema o causa primera se figura en perfecta unidad de fines entre voluntades distintas:

Hay ciertamente en el espíritu del hombre un Principio de la razón ético-práctica, un mandato del deber al cual se ve absolutamente obligado a venerar y obedecer

moral y puede ser valorizada. Lo restante es abandonado porque no contribuye con nada “práctico” para nosotros.>> Francisco Javier Herrero, *Religión e Historia en Kant*, p. 253.

⁶⁹ *Opus Postumum* (XXI, 145), p. 702.

(*obtemperantia*), y que corresponde a un imperativo categórico cuya fórmula se expresa afirmativa o negativamente (<<Debes honrar padre y madre>>; <<no debes matar>>) y que *declara incondicionadamente*, más allá de todo bienestar (felicidad): hacer de la libertad bajo la ley el fundamento de determinación de su propia acción. La idea de un ser tal que ante él toda rodilla se doble, etc., proviene de este imperativo, y no al contrario. En la razón práctica del hombre es pensado subjetiva y necesariamente un Dios, mas no como dado objetivamente: sobre esto se funda la proposición del conocimiento de todos los deberes humanos *como mandatos* divinos.⁷⁰

La eficacia de la ley, que no puede quedarse sin efecto, nos lleva a admitir la idea de un Legislador Supremo, esto es: la razón nos conduce a un legislador santo, nuestra conciencia, a un juez justo, y nuestra inclinación a la felicidad, desea a un gobernador bueno del mundo.⁷¹

6. EL MAL MORAL

Es difícil pensar a una divinidad legisladora y causa primera de la creación del todo bondadosa, y a la vez traer a la mente el mal moral del que está permeado el mundo. El proceder de Dios es incomprensible. Siendo Él omnipotente no puede oponerse a la libertad del hombre, en este caso, de inclinarse éste hacia el mal moral. Sin embargo, a Dios no podemos reprocharle nada, pues el alcance de nuestro entendimiento al respecto es limitado, no queda más que resignarnos a su voluntad y a nuestra cortedad de vista.⁷² Lo único que respecta al hombre, es preocuparse sólo por corresponder a las exigencias de la ley moral, y en cierto modo, con su ejemplo (fomentando el bien) combatir el mal moral que yace en el mundo. Pero, si bien, aunque el hombre posee una *predisposición* a volverse moralmente bueno, no obstante, no lo es ya por ello, sino que depende de si libremente elige actuar incorporando la ley moral en sus máximas de acción, y así por sus acciones moralmente buenas fomentar el bien en el mundo. En este sentido, Kant pensó que en la historia, puede haber un progreso moral en la medida en que los hombres se hagan moralmente buenos en virtud de su libertad.⁷³

⁷⁰ Op. Cit., (XXII, 122) p. 626.

⁷¹ Respetando los límites de la razón, la idea de Dios, nos la ofrece Kant en la razón, no en una representación sensible, ni utilizable para lograr síntesis alguna de experiencia.

⁷² Rogelio Rovira, *Teología Ética*, pp. 240-242.

⁷³ Richard J. Berstein. *El mal radical: una indagación filosófica*, pp. 39; 43.

Cierto es que el hombre está corrompido desde raíz en cuanto elige máximas contrarias a la moralidad, a ello Kant lo llama mal radical. Sin embargo, en lo que toca a la incredulidad moral⁷⁴, no es bueno sembrar dudas en el hombre al respecto, como decir que es imposible que pueda darse algo similar a la virtud en él porque jamás podría llegar a ser completamente honrado, por lo cual no vale la pena esforzarse por conseguirlo. Quien hace esto, según afirma Kant, quien rebusca la semilla del mal en el hombre, se convierte de tal modo en un abogado del diablo.⁷⁵ Si el hombre se juzga a sí mismo <<harto defectuoso>>, la religión puede aportarle una ayuda en el ejercicio de la virtud, es decir, la creencia de que por las buenas disposiciones y por emplear todas nuestras fuerzas en el cumplimiento de la ley moral Dios sabrá encontrar el medio de subsanar nuestra imperfección⁷⁶, el progreso hacia el bien moral no se detiene a causa de nuestra pobreza en lo que respecta a la necesaria constancia y atención hacia todo aquello que se nos presenta como deber.

Cierto es que Kant en la *Religión* rechaza la idea de que nacemos moralmente buenos como intrínsecamente malos. El mal puede ser original, pero no originario. Que la razón esté corrompida, sólo destaca que existe perversión y consiste en una inversión de la jerarquía de las facultades, no en una suerte de trastorno absoluto de la razón. El Principio del mal, nos dice Kant:

[...] Sería un principio subjetivo práctico para obrar sin Principios, e incluso contra todo Principio: por tanto es una *contradictio in adiecto*. Así, la mera inclinación (instinto), es decir el buen vivir (*in diem dicere: Vixi*): vivir al día.⁷⁷

⁷⁴ En la *Crítica del juicio* Kant dice de la incredulidad: <<Sin fe, el modo de pensar moral no encuentra, al tropezar con las exigencias de la razón teórica, firmeza alguna fuerte para la prueba (de la posibilidad del aspecto de la moralidad), sino que vacila entre las órdenes prácticas y las dudas teóricas. Ser incrédulo significa atenerse a la máxima de no creer, en general, los testimonios; pero descreído es el que niega a esas ideas de la razón toda validez porque les falta una fundamentación teórica de su realidad. Éste juzga, pues, dogmáticamente. Un descreído dogmático, empero, no puede coexistir con una máxima moral que domine en el modo de pensar (pues la razón no puede ordenar la persecución de un fin que es reconocido como nada, como una fantasía tejida por el cerebro), pero sí puede hacerlo una *fe dudosa*, para lo cual la falta de convicción por medio de fundamentos de la razón especulativa es sólo un obstáculo, a quien una consideración crítica de las limitaciones de la razón, puede quitar todo influjo sobre la conducta, poniendo, en cambio, como compensación una aquiescencia práctica que pese más.>> *Crítica del juicio*, p. 523.

⁷⁵ *Lecciones de ética*, p. 132.

⁷⁶ Op. Cit., p. 133.

⁷⁷ Op. Cit., p. 627.

El hombre puede ser un hombre moralmente bueno por el sólo hecho de que la máxima moral así lo ordena, pues <<si estoy obligado a algo irremediabilmente, también me tendrá que ser posible su cumplimiento.>>⁷⁸ Es decir, a pesar de su propensión al mal moral, los hombres pueden hacerse moralmente buenos.

Una elección, tanto si se hace a favor o en contra de la ley, depende de la razón práctica, por lo que a todo hombre racional puede serle imputada la responsabilidad de sus acciones. Por el mero uso del albedrío tiene la facultad de determinarse por una máxima contraria a su naturaleza moral, aunque la ley moral nunca abandone su puesto, su rigor y su necesidad;⁷⁹ de aquí que los actos se puedan evaluar en grados de impureza conformes al tribunal de la conciencia moral que imputa todo acto contrario a la ley, pues por la facultad de elegir, la voluntad siempre está en la disposición de optar por lo mejor (por la ley moral) y no lo hace.

Toda máxima contraria a la ley moral tiene una misma raíz: el amor a sí mismo, por naturaleza tiene la característica de determinarse por meras inclinaciones sensibles o pasionales. Este amor propio es amor por las propias particularidades: es el egoísmo. Mas esta máxima, por naturaleza contraria a la ley moral, no debe de entenderse, en el sentido de querer inferir de ello que lo que es materia en el hombre proviniese de una especie de aberración moral. El mal o el bien moral en el hombre radica en su intención, ya sea que ésta corresponda al orden moral o a una transgresión de las máximas que consiste en la supremacía acordada por el libre albedrío al poner móviles sensibles sobre los motivos racionales. De aquí pues, que si en este trabajo me he referido, con respecto al mal moral en el hombre, como el que su albedrío se determine por móviles de la sensibilidad o por las pasiones, no es porque dé por hecho que éstas sean por sí mismas malas, sino que el hombre, al tomar los móviles de la sensibilidad como máximas de su acción, dicha elección va en contra del imperativo categórico que nos demanda incondicionalmente la elección de máximas morales. Pues, efectivamente, con respecto a nuestras inclinaciones naturales, Kant deja en claro que éstas no constituyen el origen del mal, ya que en realidad son buenas. La naturaleza no puede engendrar maldad sino el libre albedrío que opta por máximas contrarias a la ley:

⁷⁸ *Opus Postumum* (XXI, 16), p. 643.

⁷⁹ *La Religión dentro de los límites...* p. 70.

Las inclinaciones naturales, consideradas en sí mismas, son buenas, o sea, no hay nada que reprocharles, y tratar de extirparlas no sólo sería fútil, sino también perjudicial y condenable. En cambio, que se las domestique: en lugar de chocar una contra otra, pueden armonizar en una totalidad que se llama felicidad.⁸⁰

Según Bernstein, Kant repudia la caricatura errónea que sostiene que las inclinaciones naturales son la fuente de la maldad. Sin embargo, esta caricatura es engañosa, pues oscurece aquello que es fundamental para la concepción kantiana de la libertad y la moral: <<que los seres humanos, merced a su facultad volitiva, son plenamente responsables e imputables por las máximas buenas y malas que adoptan.>>⁸¹ Asimismo, de acuerdo con este autor, otra caricatura de Kant consiste en que: <<sólo somos verdaderamente morales cuando actuamos en contra de nuestras inclinaciones naturales.>>⁸² Para Kant, el problema básico a la hora de determinar si una máxima es buena o mala no consiste en que si contiene un incentivo a seguir la ley moral o las inclinaciones naturales, sino cómo se ordenan tales incentivos, o bien, cuál es el primario y cuál es el secundario o bien el subordinado. Así pues, la distinción entre un hombre bueno y uno malo no puede basarse en los incentivos que adoptan en sus máximas, sino en cuál de los dos incentivos el hombre pone como condición del otro.⁸³

La propensión al mal moral hace de la sensibilidad máxima de la determinación del querer, convirtiendo de esta manera al hombre en un vasallo de sus propias inclinaciones, porque inhabilitando la única intención que puede considerarse como moralmente buena o pura, no da lugar a la libertad. La voluntad por sí misma no basta para tener buena voluntad, un acto virtuoso es ciertamente aquél que escapa a nuestro egoísmo sensible.

La razón práctica, como patológicamente condicionada, esto es, que se determina por móviles sensibles, al limitarse a administrar sólo el interés de las inclinaciones bajo el principio sensible de la felicidad, pone a la razón en una contradicción consigo misma. Y es que buscar la propia felicidad (el placer de la vida que acompaña sin interrupción toda la existencia), es tan contrario a la libertad como a la naturaleza misma.⁸⁴

⁸⁰ *Religión*, pp. 51-60. Cita de Richard J. Berstein. *El mal radical: una indagación filosófica*, p. 32.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Op. Cit.*, p. 32.

⁸³ *Op. Cit.*, p. 34.

⁸⁴ Jean Lacroix, *Kant*, p. 93.

7. DOS PRINCIPIOS OPUESTOS QUE QUIEREN PARA SÍ EL PUESTO DE MÁXIMA DE LA DETERMINACIÓN DE LA VOLUNTAD SEGÚN LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA MERA RAZÓN

La ejemplificación de la fuerza con la que el hombre es atraído a inclinarse hacia el mal moral fue uno de los puntos principales a tratar por Kant en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Se vale de la historia santa, que desde conceptos racionales puros expone, por medio de la parábola, estas dos máximas contrarias de la razón: el amor a sí mismo y la ley moral. La historia santa introduce en lo inteligible un representante de lo sensible bajo la forma del mal radical, y en lo sensible, un representante de lo inteligible, el arquetipo de la humanidad agradable a Dios.

Dos principios opuestos entre sí que ponen a prueba su poder uno con otro, con el fin de hacer valer por derecho sus pretensiones ante un Juez Supremo, pues también un yo patológicamente determinado, el amor de sí mismo y la presunción, se esfuerzan en hacer valer sus pretensiones como primeras y originales.⁸⁵ De aquí que la primera tarea de un hombre moralmente bien intencionado sea la de combatir una causa del mal que se encuentra en él y opera en contra⁸⁶:

La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles asaltan su naturaleza, en sí modesta, tan pronto como está entre los hombres, y ni siquiera es necesario suponer que éstos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él; es bastante que estén ahí, que lo rodeen, y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros.⁸⁷

Según Kant, *la historia santa* expone el proceso gradual del acercamiento del *Reino de Dios* sobre la tierra. Proceso que va de una fe completamente estatutaria (de culto), a una fe moral; la primera, corresponde a la religión monoteísta del pueblo judío, y la segunda, a la doctrina cristiana, religión que, aunque revelada, tiene por principio constituirse en religión universal, esto es: como fe religiosa pura. En la historia santa, este proceso se muestra como

⁸⁵ *Crítica de la razón práctica*, p. 98.

⁸⁶ Idea que nos aproxima a la explicación de por qué el efecto negativo de la ley moral como motor de la determinación de la voluntad aparezca como un sentimiento de dolor, pues ello acontece por razón de un daño inferido a las inclinaciones que juntas constituyen el egoísmo. Julia Valentina Iribarne. *La libertad en Kant. Alcances éticos y connotaciones metafísicas*. Ediciones Carlos Lohlé Buenos Aires Argentina Única edición 1981, p. 62.

⁸⁷ *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 118.

una lucha del Principio bueno (moral) contra el Principio malo (el amor de sí)⁸⁸; disputa que también figura esa lucha interior que ha de enfrentar todo hombre en su disposición original hacia el bien moral.

⁸⁸ De acuerdo con la historia santa, en la interpretación de Kant, originariamente el hombre fue instituido como propietario de todos los bienes de la tierra, pero de modo que debía poseerlos solamente como propiedad suya en dependencia con respecto a su Creador y Señor como propietario superior. Al mismo tiempo se establece un ser malo, el cual por su defección ha perdido toda propiedad que podía haber poseído en el Cielo y quiere conseguirse otra sobre la tierra. Pero dado que siendo él un ser de índole superior, un espíritu, no puede preocuparle ningún goce en objetos terrenos y corpóreos, pretende conseguir un dominio sobre los ánimos haciendo apóstatas de su Señor y afectos a él a los primeros antepasados de todos los hombres, logrando así establecerse como dueño de todos los bienes de la tierra, esto es: como príncipe de este mundo. Si bien, la ley moral iba delante como *prohibición* (I Génesis, II, 16,17), sin embargo ésta no bastó como motivo impulsor, sino, que, poniendo en duda el rigor del mandamiento que excluye la influencia de todo otro motivo impulsor, elevó como máxima los motivos impulsores sensibles sobre la máxima que constituía la ley ocasionando el pecado. Así se erigió, a despecho del Principio Bueno, un reino del mal, al cual devinieron sumisos todos los que descienden de modo natural de Adán, y ciertamente con el consentimiento de ellos mismos, porque la fantasmagoría de los bienes de este mundo apartó su mirada del abismo de perdición para el que quedaban reservados. Ciertamente que el Principio Bueno se reservó su derecho al dominio sobre los hombres mediante la erección de una forma de gobierno ordenada a la veneración pública exclusiva de su nombre, esto es: una religión monoteísta que dá origen e identidad al pueblo de Israel. Pero, puesto que los ánimos de los súbditos no estaban dispuestos para ningún otro motor impulsor que los bienes de este mundo, no querían ser gobernados de otro modo que mediante recompensas y castigos en esta vida, no siendo aptos para otras leyes que aquellas en que en parte imponían ceremonias y usos molestos y en parte eran ciertamente morales, pero sólo leyes en las cuales tenía lugar una coacción externa por lo tanto solamente leyes civiles en las que no se tomaba en consideración en absoluto lo interno de la intención moral, esta organización no produjo un esencial quebranto al reino de las tinieblas, sino que sirvió solamente para mantener siempre en la memoria el inextinguible derecho del primer propietario. Pero, en este mismo pueblo, en una época en donde él sentía plenamente todos los males de una constitución jerárquica, y en que, tanto por esto como quizá por las doctrinas morales de la libertad expuestas por los filósofos griegos y que poco a poco habían adquirido influencia sobre este pueblo, y que él mismo en una gran parte había sido llevado a reflexionar y, por lo tanto, estaba maduro para una revolución; en esa época apareció de pronto una persona cuya sabiduría era aún más pura que la de los filósofos de hasta entonces, tal como descendida del Cielo, y que además se anunciaba, por lo que tocaba a sus doctrinas y ejemplo, ciertamente como verdadero hombre, pero como un enviado de tal origen, el cual, en la inocencia original, no estaba incluido en el compromiso que había contraído con el principio malo el resto del género humano por medio de su representante, el primer Padre, y, por lo tanto, como alguien en quien no tenía parte alguna el príncipe de este mundo. De esta manera era puesto en peligro el dominio del principio malo. Pues si este hombre agradable a Dios, se resistía a las tentaciones de transgredir el principio bueno, y si otros hombres adoptaran como creyentes la misma intención, de manera de poder llegar a establecer una comunidad de hombres cuyo motivo impulsor de la voluntad sería el principio de la moralidad, el principio malo perdería otros tantos súbditos y su reino correría el peligro de ser totalmente destruido. De aquí que el principio malo ofreciera a este hombre de moral pura, hacerlo feudatario de todo su reino, con tal de que él quisiese rendirle homenaje como dueño del mismo. Pero como este intento no tuvo éxito, no solo quitó a este extranjero en su suelo todo lo que podía hacerle agradable la vida terrena (hasta llevarlo a la mayor pobreza), sino que suscitó contra él todas las persecuciones mediante las cuales los hombres malos pueden amargarla, padecimientos que sólo el hombre bien intencionado siente verdaderamente a fondo, calumnia desfiguradora de la mira pura de sus doctrinas. Por lo que finalmente, el principio malo lo persiguió hasta la muerte más ignominiosa, pero sin conseguir nada contra él. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, pp. 63; 65; 103; 106-107.

Al oponerse a toda intención contraria a la ley moral, esto es, al Principio malo, el fundador del cristianismo, se constituye de tal modo, dentro de la historia del hombre (y propiamente, en la historia de la construcción del Estado ético de Dios sobre la tierra), en modelo de *perfección moral*: en *arquetipo de la Humanidad agradable a Dios* o bien, en *arquetipo de la intención moral en su total pureza*. Pues la fuerza con la que la voluntad del *Hijo de Dios* se opuso a los motores de la sensibilidad, hace de él no sólo un ser digno de sumo respeto, sino un *ideal de la perfección moral del hombre*, de modo que elevarnos a *su ejemplo*, es *deber universal*⁸⁹. Y es que efectivamente, la razón pura práctica al inferir daño al amor propio y derrotar a la presunción humillándola, es objeto del más alto respeto. Así, la fe viva en el arquetipo de la humanidad agradable a Dios *en sí misma*, porque está referida a una idea moral de la razón, no sólo puede servir de pauta sino también de motivo impulsor en el ejercicio hacia la perfección moral, es decir, es lo mismo partir de esta fe como *racional* o partir de la consideración del bien.⁹⁰

8. LA AYUDA SOBRENATURAL QUE APORTA LA RELIGIÓN CON BASE EN UNA FE MORAL PURA

El concepto de una voluntad divina determinada según leyes morales puras nos permite pensar que así como sólo hay un Dios también hay sólo una religión puramente moral.⁹¹ Y es en esta religión, única y universal, que nuestra voluntad obtiene fuerza y vigor en el ejercicio hacia la perfección moral.⁹² Lo que nos impulsa es la esperanza de conciliar virtud y felicidad. Esta es la idea de una esperanza en una vida futura: suprasensible, que recompensa el ejercicio virtuoso y a la vez es fortaleza para la lucha que hay que afrontar contra nuestras propias inclinaciones:

El pecado (el mal en la naturaleza humana), ha hecho necesaria la ley penal (como para los esclavos). La gracia, en cambio (la esperanza en el desarrollo del bien rediviva en el Hijo de Dios por la fe en la disposición original del bien en nosotros y el ejemplo de la humanidad grata a Dios) puede y debe hacerse más poderosa aún en nosotros, es decir, si dejamos activarse las disposiciones a una vida parecida a ese santo ejemplo. Los pasajes bíblicos,

⁸⁹ Op. Cit., p. 81.

⁹⁰ Op. Cit., pp. 148-149.

⁹¹ Op. Cit., p. 130.

⁹² *Lecciones de ética*, p. 153.

entonces, que parecen contener una sumisión puramente pasiva a un poder exterior, que produce la santidad en nosotros, tienen que ser interpretados de tal manera, que de ellos se deduzca claramente que debemos trabajar nosotros mismos para el desarrollo de esa disposición moral en nosotros, aunque ella misma evidencie una divinidad de origen superior a toda razón (en la investigación teórica de la causa) y a pesar de que por eso, poseerla no es mérito, sino gracia. [...] Lo que el hombre tiene que ser por destino (a saber, según la ley sagrada) es preciso que pueda llegar a serlo, y si no lo puede naturalmente por sus propias fuerzas, le estará permitido tener la esperanza de conseguirlo por medio de una colaboración exterior divina (de cualquier modo que sea). Se puede añadir, además, que la fe en este complemento hace feliz, porque sólo por él el hombre puede cobrar ánimo y la firme intención de vivir de un modo agradable a Dios (única condición de esperar la felicidad eterna) y no desespera por realizar su fin supremo (de llegar ser agradable a Dios).⁹³

Entonces, esta esperanza no nos puede aportar nada en tanto no la vinculemos al deber moral. Es decir, la esperanza exige el mayor de nuestros esfuerzos siempre constantes de la voluntad por conformarnos a la voluntad divina. Así como la religión, en su determinación moral, no contiene nada más que leyes: principios prácticos de cuya necesidad incondicionada podemos ser conscientes y por lo tanto reconocer como revelados por la razón, la idea de esta esperanza se constituye bajo estos mismos principios. Asimismo, la ayuda sobrenatural, que si bien es capaz de obrar sobre el ánimo hasta el entusiasmo fortaleciéndolo así para los sacrificios que pueda imponerle el respeto por el deber, compensando nuestra fragilidad para todo obrar bien, ésta no la podemos esperar si no nos hemos esforzado en el cumplimiento de nuestros deberes como mandamientos divinos, o mejor dicho, debemos de actuar como si todo dependiera de nuestras propias fuerzas, y a ésta disposición, que no tiene explicación, comprenderla, entonces, como un acto de gracia:

Si se comprende por naturaleza (en el sentido práctico) el poder de realizar en general, con las propias fuerzas, ciertos fines, entonces la gracia no es otra cosa que la naturaleza del hombre, en cuanto que está movido a la acción por su propio principio interior, pero suprasensible (la representación de su deber), al que, queriendo explicarlo y no conociendo otra causa de él, imaginamos como impulso hacia el bien, producido en nosotros por la divinidad, cuya disposición no proviene de nosotros mismos, por lo tanto, como gracia.⁹⁴

Lo que Kant deja claro, que puede entenderse como coincidente con la doctrina

⁹³ *El conflicto de las facultades*, pp. 56-58.

⁹⁴ *Op. Cit.*, pp. 55-56.

cristiana, es que la intervención sobrenatural implica el hacerse digno de recibirla y aceptarla como ayuda que asiste en el ejercicio moral, y por la que podemos también llegar a ser partícipes de una visión beatífica⁹⁵.

9. EL CRISTIANISMO COMO RELIGIÓN RACIONAL Y NO DE CULTO

La Religión dentro de los límites de la mera razón, efectivamente, tal y como dice Jean Lacroix, se encuentra animada por el mismo espíritu de Sócrates en el *Eutifrón* que defendía el ideal de una religión moral contra la superstición de los ritos. Si bien, Kant no desdeña que por causa de una iglesia pueden darse estatutos: prescripciones tenidas por divinas, que para nuestro juicio moral puro son arbitrarias y contingentes, ya que cuando una iglesia, según argumenta, tiene la mira de introducir universalmente una fe, ha de utilizar alguna fe eclesial histórica como medio de promoción de una fe religiosa pura. De manera que la vinculación de normas estatutarias en una religión que puede nombrarse como natural no es la problemática. El problema que visualiza Kant es que por causa de nuestra propensión al mal moral, la razón crea la ilusión religiosa de que por el mero culto externo (estatutario) podemos ser agradables a Dios, es decir, que la razón ponga las prescripciones estatutarias como fin para hacerse agradable a Dios y no como medio. Esto es una ilusión, porque todo lo que aparte de la buena conducta de vida se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es falso servicio de Dios. En este sentido, se dice que el hombre, diga lo que diga, carece por completo de religión⁹⁶:

Los hombres, conscientes de su impotencia en el conocimiento de cosas suprasensibles, aunque conceden todo el honor a la fe religiosa pura, no son fáciles de convencer de que la aplicación constante a una conducta moralmente buena sea todo lo que Dios pide de los hombres para que éstos sean súbditos agradables a él en su reino. No pueden, por lo tanto,

⁹⁵ <<La fe beatificante contiene dos condiciones de su *esperanza de beatitud*: una respecto a aquello que el hombre mismo no puede realizar, a saber: hacer que las acciones suyas acontecidas (sus malos actos, es decir, el no haber acogido la ley como máxima de conducta moral, o bien subordinada a otra) sean de hecho (ante un juez divino) no acontecidas; la otra respecto a aquello que el hombre mismo puede y debe hacer, a saber: cambiar a una vida nueva, conforme a su deber. La primera es la fe en una satisfacción (pago de la deuda propia, redención, reconciliación con Dios). La segunda es la fe en una conducta buena que ha de llevarse en adelante para poder hacerse agradable a Dios.>> *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 144.

⁹⁶ *Lecciones de ética*, p. 153.

pensar para sí su obligación de otro modo que como el estar obligados a algún *servicio* que han de hacer a Dios, en donde no importa tanto el valor moral interior de las acciones como más bien las que son hechas a Dios para, por indiferentes moralmente que tales acciones puedan ser en sí mismas, complacerle al menos mediante una obediencia pasiva.⁹⁷

Esta fe en el servicio de Dios imagina hacerse agradable a Él mediante acciones de culto que no tienen por sí mismas ningún valor moral, por lo tanto son acciones arrancadas sólo por el temor y la esperanza, acciones que también un hombre malo puede ejecutar. Pero la fe de cada uno en particular que lleva consigo la susceptibilidad moral de ser eternamente feliz, supone como necesaria para hacerse agradable a Dios una intención moralmente buena.⁹⁸ Así, la iglesia, fundada en el principio de la moralidad, tras un proceso paulatino de la religión estatutaria a la de la razón, constituirá la historia de la desaparición de la creencia histórica.

10. EL ESTABLECIMIENTO DE UN ESTADO ÉTICO DIVINO SOBRE LA TIERRA Y SU PROCESO GRADUAL HACIA LA ERA DE UNA PAZ PERPETUA

El Cristianismo tiene por principio de fe el de fundar la religión de la buena conducta⁹⁹ en la que no tiene lugar el falso amor y el falso honor a Dios que surgen de la superstición y del fanatismo¹⁰⁰, que no sólo hacen que no tenga lugar una verdadera religión, sino que también ocasionan la muerte moral de la razón. Pues he aquí que el maestro del Evangelio, que se declara como digno de una misión tal, nos dice que la fe de prestación es de por sí nula, que

⁹⁷ *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 129.

⁹⁸ Op. Cit., p. 144.

⁹⁹ Op. Cit., p. 211.

¹⁰⁰ En las *Lecciones de Ética*, nos encontramos con que a Dios, según Kant, no se le puede honrar con adulaciones, sino de modo práctico a través de las acciones; asimismo, el amarle es una acción práctica y no tanto de sentimiento, lo cual significa ejecutar con agrado sus preceptos por el hecho de que son dignos de ser amados. De tal modo que hasta el acto de alabarle, aunque por sí misma la alabanza no tiene ningún valor moral, si ha de hacerse, será siempre un medio de promoción de una fe religiosa pura y nunca un fin. Pues alabar a Dios es representarse vivamente su grandeza como un motivo de nuestra voluntad para vivir conforme a la voluntad divina. Además, porque nuestro conocimiento de Dios es muy desproporcionado a su grandeza, aquellos conceptos mediante los cuales creemos alabarle resultan erróneos, es decir, inadecuados a su perfección. Según Kant, mejor sería encontrar dentro de la propia alma un verdadero respeto hacia Dios, en lugar de expresar ciertas alabanzas con palabras y fórmulas estereotipadas que no se sienten realmente. *Lecciones de ética*, pp. 152-153. Asimismo, en *La Religión*, Kant nos recuerda esta sentencia evangélica: “No son los que dicen: ¡Señor, Señor!, los que entran al Reino de Dios, sino los que hacen la voluntad de Dios”; pues desde el sacrificio de labios hasta el de los bienes materiales, e incluso el sacrificio de la propia persona: el estado de eremita, de faquir o de monje, según Kant, el hombre ofrece todo a Dios, salvo su intención moral. *La Religión dentro de los límites dentro de los límites de la mera razón*, p. 131.

la fe moral es la única fe que santifica a los hombres, pues muestra su genuinidad por la buena conducta, por lo cual, es la única fe beatificante.

Para Kant, el concepto de comunidad ética es el concepto de un pueblo de Dios bajo leyes éticas, que bajo organización humana no es realizable de otro modo que en la forma de una iglesia visible que tiene por ideal a la iglesia que no puede ser objeto de experiencia posible: una comunidad ética ideal, esto es: sólo bajo la legislación moral divina.¹⁰¹ La implantación de este Estado ético de Dios sobre la tierra, figura como un suceso que está aconteciendo y que tiene un límite indeterminado en el tiempo, pero determinado en su concepto más cabal de entendimiento, esto es, la obtención de la plenitud moral.

La tesis de Kant a este respecto, es que la fe eclesial, que funge como medio de promoción de una fe racional, puede convertirse en fe religiosa pura, es decir, tras un proceso gradual y continuado, la Iglesia alcanzará, por lejos que esté ese porvenir, una fe moral pura que no ocupa el estatuto eclesial como medio. El acercamiento del Reino de Dios, figura, pues, una evolución que avanza en constante progreso hacia lo mejor, evolución que no es un progreso de la historia natural del hombre, sino de la historia de las costumbres y, a la verdad, una historia que tiene en cuenta a la totalidad de los hombres (*universorum*), y no según el concepto de la especie (*singulorum*).¹⁰² El fin final, es decir la moralidad, no parece ser pues, alcanzable por el individuo, sino por el desarrollo de la especie en la historia. En efecto, la moral que Kant busca fundamentar es posible, pero no en todos los momentos de la historia sino tras un progreso continuado de la razón moral:

En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos. La razón en una criatura significa aquella facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas mucho más allá del instinto natural, y no conoce límites a sus proyectos. Pero ella misma no actúa instintivamente sino que necesita de tanteos, ejercicio y aprendizaje, para poder progresar lenta de un peldaño a otro del conocimiento. Por eso, cada hombre tendría que vivir un tiempo desmedido para poder aprender cómo usar a la perfección de todas sus disposiciones naturales; o, si la Naturaleza ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre), necesita acaso de una serie incontable de generaciones que se trasmitan una a

¹⁰¹ Op. Cit., p. 125

¹⁰² *El conflicto de las facultades*, pp. 101-102.

otra sus conocimientos para que, por fin, el germen que lleva escondido la especie nuestra llegue hasta aquella etapa de desarrollo que corresponda adecuadamente a su intención. Y este momento, por lo menos en la idea del hombre, debe constituir la meta de sus esfuerzos, pues de lo contrario habría que considerar las disposiciones naturales, en su mayor parte, como ociosas y sin finalidad [...] ¹⁰³

Este progreso según Kant, en cuanto depende de los hombres, quizás no sea una cualidad siempre creciente de la moralidad de la intención, sino un aumento de los efectos de la legalidad de sus actos conforme al deber, cualquiera que sea la razón que los determine, pues sólo se cuenta con datos empíricos para predecir el progreso del género humano hacia lo mejor, y no la causa moral que contiene el concepto del deber de lo que deberá ocurrir, concepto que sólo puede ser establecido *a priori*.

De aquí que para Kant, sea imposible pedir de la religión (en la significación más estricta del término) una *historia universal* del género humano, porque en cuanto fundada sobre la fe moral pura no es la religión ningún estado público, sino que cada uno puede hacerse cargo de los progresos que ha hecho en ella. Sólo de la fe eclesial se puede esperar una exposición histórica general, en cuanto se la compara según sus formas diferentes y mudables con la fe religiosa pura, única e inmutable. ¹⁰⁴ Es decir: el progreso del género humano, o el acercamiento del Reino de Dios, sólo puede medirse en relación al tránsito de una fe de iglesia a una fe religiosa pura. Y a este respecto, el progreso que en nuestra historia se ha dado en el dominio del principio bueno sobre el hombre, es ese paso gradual que va de una fe eclesial a una religión universal de la razón, y que, posteriormente, propicia el establecimiento de un Estado ético sobre la tierra, una evolución de la que dice Kant, es ya un signo que nos anuncia el acercamiento del Reino de Dios, esto es: una humanidad que en un alto grado de voluntad moral no requiere de doctrinas estatutarias, sino que en forma como “connatural” le es agradable a Dios por la pura razón moral:

Desde el momento en que la fe eclesial reconoce públicamente su dependencia de las condiciones restrictivas de la fe religiosa pura y de la necesidad de la concordancia con ella, la iglesia universal empieza a constituirse en un Estado ético de Dios y a progresar hacia la consumación de tal Estado según un principio firme, que es uno y

¹⁰³ Kant, *Filosofía de la Historia: “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”*, pp. 42-43.

¹⁰⁴ *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 154.

el mismo para todos los hombres y todas las épocas. –Se puede prever que esta historia no será otra cosa que la narración de la lucha constante entre la fe de servicio de Dios y la fe religiosa moral, de las cuales el hombre está constantemente inclinado a poner por encima la primera, como fe histórica, en tanto que la segunda no ha renunciado nunca a su derecho a la preferencia, que le corresponde como única fe que mejora el alma, y finalmente con certeza afirmará ese derecho. [...] Así pues, la historia universal de la Iglesia, en cuanto debe de constituir un sistema, no podemos empezarla de otro modo que desde el origen del cristianismo, el cual, como abandono completo del judaísmo, del que surgió, fundado sobre un nuevo principio, efectuó una revolución total en las doctrinas de fe.¹⁰⁵

La religión en este sentido kantiano, es la razón práctica que, como fundamento ontológico del ser racional, nos postula en un orden, en un puesto y en una finalidad dentro de la Creación. Kant considera el progreso racional del hombre, como un proceso que no sólo puede, sino que debe de acontecer de hecho. Dicho progreso, según *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, acontece en lo que sólo puede ser figurado como un Estado ético de Dios sobre la tierra¹⁰⁶, esto es: un Estado conformado por todos aquellos hombres de buena voluntad. Éstos hombres de voluntad buena, a juicio de Kant, deben de valerse de ciertos estatutos o fe histórica, así como la razón práctica se vale de la fe histórica que ofrece el cristianismo como Reino de Dios; sin embargo, dentro de este *Tratado*, Kant quiere poner de manifiesto, que los elementos históricos de los que se vale la Iglesia, como Estado ético divino sobre la tierra, sólo fungen como simples medios provisionales para la perfección moral, por lo que pronto habrán de disminuir hasta procurar una condición de fe moral pura que es nuestra finalidad según la incondicionalidad de la ley moral como imperativo y arquetipo del querer de todo ser racional:

¹⁰⁵ Op. Cit., pp. 154 -158.

¹⁰⁶ <<En el principio de la pura Religión racional como una revelación divina que acontece de modo constante (aunque no empírico) para todos los hombres [dice Kant] ha de residir el fundamento del paso a ese nuevo orden de las cosas, paso que, una vez captado por una meditación pura, es llevado a ejecución mediante una forma gradual progresiva en la medida en que es obra humana; pues por lo que tocan a las revoluciones pueden acotar este proceso, son dejadas a cargo de la Providencia y no se dejan introducir según planes sin daño de la libertad. Sin embargo, se puede decir con fundamento “que el reino de Dios ha venido a nosotros”, aunque sólo el principio del paso gradual de la fe eclesial a la Religión universal de la Razón, y así a un estado ético (divino) sobre la tierra, haya arraigado de modo universal, y en algún lugar también de modo público; si bien la erección efectiva de ese Estado está aún alejada de nosotros en una amplitud infinita.>> Op. Cit., p. 152.

En efecto, puesto que tal principio contiene el fundamento de un acercamiento continuo a esta perfección, en él, como en un germen que se desarrolla y seguidamente se fecunda de nuevo, reside (de modo invisible) el todo que un día debe iluminar y dominar el mundo. Pero lo verdadero y lo bueno –en relación a lo cual reside en la disposición natural de todo hombre el fundamento así de la intención como de la participación por el corazón- no deja, si una vez se ha hecho público, de comunicarse de modo general por virtud de la afinidad natural en la que está con la disposición moral de seres racionales en general. Los entorpecimientos por causas civiles políticas que pueden oponerse de tiempo en tiempo a su extensión sirven más bien para hacer tanto más íntima la unión de los ánimos en orden al bien (que, después que ellos han puesto los ojos en él, no abandona jamás sus pensamientos).¹⁰⁷

A la vez que, con la finalidad de otorgar realidad objetiva al Bien supremo, la razón práctica al apoyarse en la idea del Reino de Dios que la religión cristiana profesa en su *naturaleza revelada*, también limita lo inaccesible a la razón especulativa dentro de sus propios límites pues, aunque sirviéndose de la *revelación*, la razón práctica considera la *naturaleza moral* de la doctrina cristiana como su fundamento último. Es así, pues, que a juicio de Kant, es posible adecuarnos a la metafísica interna a la cual corresponde el hombre por naturaleza: la ley moral como fe religiosa pura es un progreso del cual, dice Kant, no es observable por ojos humanos, pero no obstante, con la misma fuerza con la que la universalidad y la necesidad de la ley se impone, como máxima de todo querer racional, se encuentra en constante perfeccionamiento.

CONCLUSIÓN.

La Religión dentro de los límites de la mera razón responde a la pregunta kantiana *¿qué me cabe esperar?* Conforme a la religión, en cuanto vemos el deber como querido por Dios en vista de la realidad efectiva del Soberano Bien, podemos esperar la salvación.¹⁰⁸ El hombre racional es un ser moral, y como ser moral al ver sus deberes como queridos por Dios, erige así la idea de esperanza. Dios complementará el esfuerzo humano en vista de la perfecta

¹⁰⁷ Op. Cit., p. 151.

¹⁰⁸ Francisco Javier Herrero, *Religión e Historia en Kant*, p. 106.

conformidad con la ley moral. El hombre puede esperar en Dios una vida futura moralmente realizada, pero también puede esperar un mundo resultante de la ley moral; aquí la sociabilidad a manera de un Estado ético, es el comienzo de dicha esperanza. Pues hemos visto que así como la ley moral y la libertad, la historia y la idea de Supremo Bien comunitario podemos concebirlas en la noción de Bien supremo derivado dentro de la filosofía de Kant. Pero el Supremo Bien comunitario tiene su realización dentro de la historia determinada por la esperanza en la moralidad según la religión, dado que la libertad externa, que se fundamenta sólo en la legalidad, es absorbida en sí por la libertad moral, para la que todo deber, por ser deber, es un imperativo incondicionado el sometimiento. De esta manera, el Bien supremo, no sólo es concebido por Kant como felicidad propia del individuo sino como felicidad que se extiende <<al otro>>, a la historia. Esto significa que, en orden de los fines, el hombre, que ha de considerarse como fin en sí, y jamás como medio sin ser al mismo tiempo fin, así también la humanidad entera. Este es el paso de la moral a la historia, que se da a favor de la religión. Aquí el Bien supremo se establece gracias a una religión pura de la razón y a la esperanza en un Reino de Dios en el mundo, un Estado ético divino en el que los hombres de buena voluntad promueven la moralidad. Pues quien se apropia verdaderamente el deber puede esperar que el Soberano Bien se haga efectivo en el mundo.¹⁰⁹ Kant figura el establecimiento del Reino de Dios sobre la tierra como el fin final del hombre y el de la creación. En efecto, el Reino de Dios del que había hablado Jesús, en Kant recibe una nueva definición; asume una nueva presencia; existe, por así decirlo, una nueva “espera inmediata”: el Reino de Dios llega allí donde la fe de culto es superada y reemplazada por la fe religiosa, es decir, por la simple fe racional.

¹⁰⁹ Op. Cit., p. 104.

CONCLUSIÓN

He procurado atenerme a la pauta metódica que me propuse en la introducción, de manera de presentar un planteamiento lineal y evolutivo de la Teología racional de Kant, con lo cual creo haber cumplido en demostrar que la Teología que Kant buscaba, una metafísica no ilusoria sino verdadera, esto es, la única Teología racional posible, tuvo que precisar de la edificación paciente de sus diferentes etapas. El punto inicial de la fundamentación de la Teología racional, con base en la delineación de una arquitectura determinada *por naturaleza*, requirió, en primer lugar, del planteamiento sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia (*Crítica de la Razón Pura*); en segundo, de la postulación de la existencia de Dios como una exigencia del mundo moral y fin último de la razón (*Crítica de la Razón Práctica*); y en tercero, afirmar que entre la Razón y la Escritura no solo existe compatibilidad sino también armonía (*La Religión dentro de los Límites de la mera Razón*).

Una tentativa dentro del primer capítulo fue el precisar que el interés ético en Kant no constituye una novedad de su etapa precrítica, sino que muestra una honda preocupación por los temas morales. Como conclusión general al respecto podemos decir que esta preocupación de Kant es incitada en razón de la observación hacia el hombre de su época: un ser inclinado hacia la comodidad y el buen vivir, no sólo alejado de una vida virtuosa sino en rechazo de ella. Sin embargo, el gran mérito de Kant consistió en que también consideró la condición moral del hombre como su original naturaleza: un principio moral que yace en su razón capaz de hacer de su naturaleza dañada una naturaleza digna de su ser racional. Es decir, conforme al objetivo general del primer capítulo, en éste se concluyó que los resultados de la *Crítica de la razón pura* estaban destinados a atender las exigencias de la razón moral. Este es uno de los motivos por los cuales llegué a discurrir que lo que impulsa a Kant a esbozar una Teología moral es una voluntad resuelta a responder legítimamente a las interrogantes esenciales en torno al hombre: su origen, sus capacidades y su futuro. Pues acogiendo los fines de la Teología racional según la exposición de los diferentes capítulos desarrollados en esta tesis, Kant no sólo creyó, sino que vino a fundamentar que, por la

condición del hombre, como perteneciente al mundo de los sentidos y su potencial de trascender por la libertad a un mundo inteligible, puede esperar en una vida futura un supremo bien, como fruto de la virtud alcanzada desde ahora: la lucha por trascender su condición fenoménica; la manera más real y verdaderamente necesaria en la que debe pensarse la realización del fin último del hombre: la constancia y la atención respecto al *deber moral* como condición necesaria.

Así, según lo dicho, es acertado pensar en una evolución de la filosofía moral de Kant, que no consistió en haber refutado sus propias tesis, sino en haber fundamentado esas tesis que siempre le inquietaron. O dicho en otras palabras, dar a la filosofía la primera teoría verdaderamente filosófica de un conocimiento de Dios, como dar las razones por las cuales el fin último de la naturaleza humana es la pureza del espíritu, o bien la santidad de sus acciones, fue un proceso en el que poco a poco Kant fue especificando las relaciones y coincidencias entre Dios, hombre y moral. De acuerdo a lo visto en el primer capítulo, primeramente, Kant tuvo que probar que mediante el interés especulativo, un mero querer juzgar sobre la causa primera del mundo, no era la verdadera forma de proceder y acceder a la fundamentación de su existencia. No dudó de que la idea de Dios fuera un concepto de determinación moral, pero simplemente el señalarlo no bastaba. Kant tenía que refutar la posibilidad de acceder a un conocimiento metafísico por vía de la razón especulativa, lo cual requería de probar la imposibilidad de la metafísica como ciencia teórica, vía utilizada por la metafísica tradicional; y consecuentemente, tras llegar a este resultado, fundamentar la posibilidad de la metafísica como actividad propia de la voluntad. Pero es aquí que Kant no sólo fundamenta la posibilidad de la metafísica, sino que también determina la vía por la cual la metafísica es posible. El logro de Kant fue resolver uno de los problemas fundamentales desde los inicios de la metafísica entorno a la trascendencia de los límites cognoscitivos de la naturaleza humana. La metafísica más que ciencia, confirmó Kant, es una disposición natural de trascender la finitud de la naturaleza humana.

De acuerdo con el objetivo del segundo capítulo en su primera parte que fue introducir, por el paso de la razón a la fe, la fundamentación del teísmo moral de Kant, éste demostró ser una parte fundamental de la Teología racional de Kant en tanto que como tarea crítica se concreta una *revolución* más honda que la originada en la relación sujeto-objeto.

Pues tras desarrollar la famosa sentencia de Kant: “tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe”, se logró sintetizar el punto de partida de toda su doctrina moral. Una de las aportaciones rescatables en este capítulo fue el que, a la vez que Kant exalta sin límites la razón humana también reduce la racionalidad a la más absoluta finitud, esto es: se pudo especificar otra forma de conocer que no es la especulativa, pero igualmente racional e igualmente justificada, aunque dentro de otros cánones de aprobación. Pues he aquí que la convicción de la existencia de Dios tiene, de acuerdo con Kant, un estatuto epistemológico propio: no es una mera hipótesis, ni el resultado de una demostración apodíctica y constringente, sino que consiste en tener por verdadera la realidad de Dios, como condición ontológica previa y necesaria de posibilidad del deber ético y del esperar del hombre. Este conocimiento diverso al saber de la razón teórica, pero no de grado inferior, Kant lo nombra como *fe racional*, racional porque implica la reflexión de esta facultad humana sobre sí misma en su actuación práctica; y fe, en cuanto implica la opción de la libertad en la aceptación del deber moral y la apertura a lo absoluto que significa la esperanza. Esto demuestra que no es posible afirmar la existencia de Dios <<si no se tiene la actitud de reconocerlo primero como fundamento y fin último de la existencia>>.¹ El concepto de Dios, es la idea de un ser moral que nada tiene de hipotético: <<es la razón práctica misma en su personalidad.>>²

En lo que respecta a la parte dedicada al formalismo ético de Kant, cuyo propósito de exposición fue el de ayudar a comprender la necesidad de acercarnos al ideal de moralidad conforme a la exigencia o incondicionalidad del *deber*, vino a justificar el proceder inflexible de Kant en la distinción de lo que corresponde a la ley y lo que corresponde a las inclinaciones propias de nuestra naturaleza humana, al hacer clara distinción entre felicidad como satisfacción de las inclinaciones y goce ético, todo ello para comprender el principio puro de la moralidad. Asimismo, la necesidad de exponer el formalismo ético de Kant en este trabajo era el de determinar el método que daría lugar a la verdadera Teología racional que Kant establece en conformidad al ideal moral de la razón práctica.

¹ Patricia Saporiti, *Pascal y Kant: Pensar lo incognoscible*, p. 131.

² *Opus Postumum* (XXI, 145), p. 702.

Y con respecto al capítulo fundamental que trató sobre la *Crítica de la razón práctica*, digamos que en él sobresale el hecho de que para Kant, Dios y la inmortalidad del alma conforman cuestiones cardinales de la metafísica que permiten al hombre encontrar la clave del sentido de su existencia, clave que se condensa en la fórmula: *qué me cabe esperar* y que vendrá a dar lugar a su filosofía de la religión. Y como exposición de la fundamentación del teísmo moral de Kant como su proyecto más ambicioso después de las conclusiones obtenidas en su *Crítica de la razón pura*, con este capítulo procuré demostrar que en la *Crítica de la razón práctica* Kant intenta hacer valer el método y los resultados obtenidos en su primera Crítica. Pues bien, lo que no era posible a favor de la razón especulativa, es posible a favor del interés práctico de la razón. Al acceder a los objetos propios de la metafísica, la intención de Kant no era el de ampliar nuestro conocimiento teórico sobre ellos, pues tal presupuesto nos está denegado, tal y como lo había hecho manifiesto en su primera Crítica. Respetando los límites de la razón, con la postulación de la existencia Dios, de la libertad y de la inmortalidad del alma, Kant vino a ampliar el dominio práctico de la acción moral.

En este sentido, el teísmo moral de Kant se entiende como la construcción y fundamentación de la verdadera Teología racional en contraposición de la Teología racional que él criticó, pues es un estudio de Dios conforme a las posibilidades y exigencias de la razón moral. Así pues, espero haber hecho manifiesto que la contribución del teísmo moral de Kant a la filosofía residió en que no dejó de lado la disposición natural de la razón para pensar Ideas de naturaleza supraempírica, pues afirmó que, si no hemos de aceptar la existencia de Dios, la inmortalidad y la libertad trascendental como conocimientos propios de la metafísica, postular la existencia de tales objetos resulta necesario para la razón práctica. Aunque estas Ideas de naturaleza *a priori*, no pertenecen al campo de la teoría, según demostró Kant, para la razón práctica resultan indispensables, en la medida en que posibilitan la realización objetiva de la ley moral, y con ella, la posibilidad de la libertad y el Bien Supremo.

La última parte de este trabajo que corresponde a la filosofía de la religión, tuvo por principio, enfatizar que, al llevar el concepto del Dios moral al ámbito de la religión, el deber

moral es ya concebido como mandamiento divino, pero siempre conforme a la doctrina moral de Kant.

Con la introducción de la idea de Dios como legislador moral <<cuya voluntad es fin último del hombre>>, conseguimos asentar que su existencia *es* y *debe ser* admitida para que los hombres buenos puedan alcanzar el bien al que aspiran y del que se han hecho dignos: *la felicidad*. Creo por tanto, haber hecho énfasis en que el Dios del postulado kantiano no hace referencia a un ente meramente probable, sino que su necesidad y certeza responde a cánones de validez estrictamente prácticos, estipulados por una facultad que no procede por inferencia lógica, sino que resulta al fundamentar el compromiso de vida moral: *la fomentación del Bien Supremo*. Pues de lo contrario, incurriríamos en los principales errores que visualizó Kant en la Teología teórica, esto es: haber buscado un argumento derivado de un enunciado analítico o como procedente de la experiencia del objeto, sin atender el obrar humano.

Uno de los propósitos generales de este trabajo fue el considerar que la Teología de Kant, a diferencia de la Teología que basaba sus conjeturas en la razón teórica, tiene la ventaja de que en el campo práctico, no cae, por la soberbia de la razón, en teorías sin fundamentos reales. Pues Kant puso su empeño en demostrar que de Dios teóricamente no podemos saber nada, en todo caso elaborar algunas conjeturas con respecto a su voluntad en orden al fin moral del hombre y de la creación entera, dado que la razón humana no puede alcanzar el ser que Dios es, sino que sólo la relación moral le define.

Que la Teología de Kant sea racional en sentido moral no hay duda, pero probablemente pueden asaltar algunas dudas con respecto a su racionalismo en relación con la aceptación de una *fe histórica* de la que se vale la razón moral para pensar la realización del Bien Supremo, que es la noción de un *Reino de Dios*. Pero esta probable objeción no tiene lugar. Pues para la totalidad del sistema moral de Kant, resultó bastante oportuno demostrar en su tratado *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, que esta fe histórica de la que se vale la razón práctica para dar realidad objetiva a la ley moral, está fundada sobre una fe moral pura. Pues la revelación del Dios histórico, cuyo sometimiento a su ejemplo y voluntad se recompensa incluyéndonos en su Reino, no pone resistencia al Dios que nos revela la razón. Pues como dice Javier Herrero <<la función del Jesús histórico es mostrar por

su doctrina y conducta que la voluntad de Dios es la realización de la religión moral de razón>>³; y en lo que respecta a la iglesia estatutaria que pone la revelación como medio de promoción de la fe racional, ésta <<servirá de medio conductor para la única historia posible de iglesia, *e. d.* la historia de su desaparición, por el reconocimiento paulatino del valor único y universal para todos los hombres y para todos los tiempos de la verdadera religión de razón, totalmente ahistórica>>⁴. Pues Kant creyó que el horizonte final de la historia tal y como se concibe en la Ilustración se transforma. Ya no se espera un mundo en el más allá, un reino de paz trascendente, sino una sociedad racionalmente constituida y articulada a partir de los valores de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

En efecto, la Teología de Kant, como uno de los propósitos fundamentales que quise establecer en este último capítulo, comprende la idea de un *fin final* de la Creación figurado en el establecimiento del reino de Dios sobre la tierra, idea que abarca los ideales más profundos de la filosofía kantiana que abarcaba la relación entre el hombre y Dios como criatura y Creador, según había mencionado en la introducción general de este trabajo. Este proyecto de realización o *fin final* consiste en la evolución hacia una naturaleza originaria: la realización moral del hombre en la historia que incluye la *especie* toda. Pues Kant creyó que igual que el ideal de una constitución cosmopolita será fruto de la comunidad ética (la iglesia visible) en su esfuerzo por adecuarse al Bien Supremo originario, así también el sumo bien político se constituirá a la par de la adecuación del sumo bien derivado al sumo bien originario, esto es: a la *voluntad divina*, esencia del ser supremo e ideal y prototipo de la razón moral pura, por el que se puede esperar una era de paz perpetua. Pues de igual modo que la disposición al bien moral en los hombres es un progreso que va de los grados inferiores a los grados supremos de la moralidad, así también, creyó Kant, el Reino de Dios en la historia acontece en un proceso gradual de establecimiento. O dicho en otras palabras, el acercamiento del Reino de Dios, según la Teología de Kant en su contexto cristiano, es el progresivo dominio del Principio bueno sobre el hombre. Dominio gradual que sólo puede medirse a favor de la historia de la iglesia en cuanto se la compara según sus formas diferentes y mudables con la fe religiosa pura, única e inmutable, pues medir el progreso moral del hombre es imposible según Kant, dado que los progresos de la moralidad de cada

³ Francisco Javier Herrero, *Religión e Historia en Kant*, p. 265.

⁴ Op. Cit., pp. 265-266.

individuo no son del dominio público, sino que cada quien es conciente de su propio progreso.

Finalmente, espero haber hecho manifiesto que para Kant y su Teología racional, el hombre está destinado a dejar de ser poco a poco un ser salvaje para volverse un hombre conforme a su disposición original o conforme a las exigencias de la razón pura práctica, esto es: un hombre moralizado, y que para dicho proyecto moral, el cristianismo como sistema moral educativo es fundamental:

Creo [asegura Kant] desde el fondo de mi alma, y después de una madura reflexión, que la doctrina de Cristo, limpiada de los embadurnamientos clericales y comprendida como es preciso según nuestra manera de expresarnos, es el sistema más perfecto que yo pueda imaginar para promover la paz y la felicidad en el mundo de la manera más rápida, más eficaz y más universal.⁵

⁵ Segunda nota al pie de página de Jean Ferrari en “Teología, Teleología y Filosofía de la Historia” de su obra *Kant o la invención del hombre*, p. 122.

BIBLIOGRAFÍA

- OBRAS DE KANT:

Antropología. En sentido pragmático. Versión española de José Gaos. Alianza Editorial. Madrid 1991.

Crítica del Juicio. Traducción del alemán por Manuel G. Morente. 2ª Parte Crítica del Juicio Teleológico. Madrid Librería general de Victoriano Suárez, Preciados, 48.

Crítica de la Razón Práctica. Edición bilingüe alemán-español. Traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro. Biblioteca de FCE/UAM/ UNAM, México 2005.

Crítica de la Razón Pura. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Editorial Taurus, México 2006.

El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios. (1763) Introducción de José María Quintana Cabas. PPU Barcelona 1989.

El conflicto de las facultades. Traducción de Elsa Tabernig. Editorial Losada, Buenos Aires 1963.

En defensa de la Ilustración. Traducción Javier Alcoriza y Antonio Lastra; Introducción: José Luis Villacañas. Alba Editorial, España 1999.

Filosofía de la Historia. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1994.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Editorial Ariel, Barcelona 1996.

Idea para una historia universal en clave cosmopolita. Presentación de Dulce María Granja Castro. Universidad nacional Autónoma de México 2006.

La Metafísica de las costumbres. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Cuarta edición, España 2005.

La Filosofía como un sistema: Primera introducción a la "Crítica del Juicio". Traducción de Arturo Altman. Juárez editor, Buenos Aires, 1969.

La Religión dentro de los límites de la mera Razón Traducción, prólogo y notas de

Felipe Martínez Marzoa. Editorial Alianza, Madrid 2001.

Religion within the Boundaries of Mere Reason and other writings. (Introducción). Translated and edited by Allen Wood “Yale University” and George Di Giovanni “McGill University”, with an introduction by Robert Merrihew Adams “Yale University”. Cambridge University Press 1998.

Lecciones de Ética. Traducción castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Editorial Crítica, España 2002.

Lo bello y lo sublime. La paz perpetua. Ediciones La barca, Buenos Aires 1943.

Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolf. Estudio preliminar y traducción de Félix Duque. Editorial Tecnos. Madrid 1987.

Los progresos de la metafísica. Edición bilingüe alemán-español. Traducción, estudio preliminar, nota e índices de Mario Caimi. Tabla de correspondencias de traducción de términos Dulce María Granja Castro y Óscar Palancares. FCE/UAM/UNAM, México 2008.

Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura. Traducción del alemán, prólogo y notas de Alfonso Castaño Piñan. Ed. Aguilar, Buenos Aires 1975.

Prolegómenos a toda Metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia. (Edición bilingüe), Edición, traducción directa del alemán, comentarios y notas por Mario Caimi. Ediciones Istmo España 1999.

Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la Física (Opus Postumum). Introducción, traducción y notas de Félix Duque. Editorial Anthropos, Barcelona 1991.

- OBRAS SOBRE KANT Y OTRAS FUENTES:

Allison Henry E. *Kant's theory of freedom.* Cambridge University Press 1990.

Biblia de Jerusalén. Editorial Desclée De Brouwer. España 1999.

Bilbeny Norbert. *Kant y el tribunal de la conciencia.* Prólogo de José Luis Aranguren. Editorial Gedisa, España 1994.

Beck, Lewis white, *Early german philosophy: Kant and his predecessors.* Cambridge mass: Belknap Press of Harvard University, 1969.

- Bernstein Richard J. *El mal radical: una indagación filosófica*. Traducción de Marcelo G. Burello. Ediciones Lilinod. Buenos Aires 2004.
- Buber Martin. *Dos modos de fe*. Epílogo de David Flusser. Traducción de Ricardo de Luis Carballada. Caparrós Editores, España 1996.
- Cabrera Isabel. *El lado oscuro de Dios*. Editorial Paidós. UNAM/Facultad de Filosofía y Letras. Méx. 1998.
- Cassirer Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. FCE México 1984.
- Cassirer Ernst. *Kant, vida y doctrina*. FCE México 1968.
- Copleston Frederick. *Historia de la filosofía*. Vol. II. Ed. Ariel, Méx. 1983.
- Cortina Orts Adela. *Dios en la Filosofía Trascendental de Kant*. Universidad Pontificia, Salamanca 1981.
- De Vleeschauwer Herman-J. *La Evolución del pensamiento kantiano. Historia de una Dianoia. Anuario de filosofía*, Año XLII Núm 42. UNAM/FCE México 1996.
- Doctrina*. Traducción de Ricardo Guerra. Centro de Estudios Filosóficos UNAM 1962.
- Ferrari Jean. *Kant o la invención del hombre*. EDAF España 1998.
- Fontán del Junco Manuel. *El significado de lo estético: La Crítica del Juicio y la filosofía de Kant*. Editorial EUNSA, España 1994.
- García Marcos. *Historia de la filosofía*. Addison Wesley Longman México 1998.
- Granja Castro de Probert, Dulce María. *Mal radical y progreso moral: ¿Conceptos incompatibles en la teoría de la acción?* Editorial Síntesis, Madrid 2007.
- Granja Castro de Probert, Dulce María. *¿Qué nos cabe esperar? un aspecto actual de la filosofía kantiana de la religión*. Biblioteca salmanticensis, Estudios 274. Universidad Pontificia de Salamanca, 2005.
- Gómez Caffarena José. *El teísmo moral de Kant*. Ediciones cristiandad, Madrid 1986.
- Heidegger. *Kant y el Problema de la Metafísica*. F. C. E México 1981.
- Herrero Francisco Javier, *Religión e Historia en Kant*, Editorial Gredos, España 1975.
- Iribarne Valentina Julia. *La libertad en Kant. Alcances éticos y connotaciones metafísicas*. Ediciones Carlos Lohlé Buenos Aires Argentina. Única edición 1981.
- Lacroix Jean. *Kant*. Traducción de Jorge A. Sirolli, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1969.
- Leibniz G. W. *Discurso de metafísica; Sistema de la naturaleza; Nuevo tratado sobre el*

entendimiento humano; Monadología; Principios sobre la naturaleza y la gracia. Estudio introductorio y análisis de las obras por Francisco Larroyo. Editorial Porrúa. Núm. 321 Cuarta edición, México, 2003.

Lema-Hincapié Andrés. *Kant y la Biblia: Principios kantianos de exégesis bíblica.* Prólogo de Jean Grondin. Editorial Anthropos/UAM, México 2006.

Martínez Acuña María Elvira. *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano: Concordancia y finalidad.* EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1996.

Mateo Martha S. *Razón y sensibilidad en la Ética de Kant.* Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán. Argentina 1981.

Muguerza Javier; Aramayo Rodríguez (editores). *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica.* Instituto de Filosofía del C.S.I.C. Tecnos 1989.

Rivera Faviola. *Virtud y Justicia en Kant.* Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política. Distribuciones Fontana, México 2003.

Rivera de Rosales Jacinto. *La realidad en sí en Kant.* Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense, Madrid 1987.

Otfried Höffe. *Immanuel Kant.* Barcelona, Editorial Herder 1986.

Otto Rudolf. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios.* Ed. Alianza. Madrid 1985.

Pascal Blas. *Pensamientos y otros escritos.* Editorial Porrúa, 3^{ra} edición, México 2005.

Paton H. J. *El Imperativo categórico. Un estudio de la filosofía moral de Kant.* Profesor emérito de filosofía moral en la Universidad de Oxford. Miembro de la Academia Británica. Traducción de Lic. Julio Francisco Quiroz Marrón. Asesoría, revisión y corrección de Lic. Marta Elena Guerra Treviño. Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México 1995.

Paton H. J. *Kant's Metaphysic of Experience: A commentary on the first half of the Kritik der Reinen Vernunft.* In Two Volumes. London: George Allen & Unwin LTD. New Cork: The Macmillan Company, 1951.

Rodríguez Ramón (editor), Gómez Álvaro, Navarro Juan Manuel, Peñalver Patricio, Sanfélix Vicente, Serrano de Haro Agustín, *Métodos del Pensamiento Ontológico.*

Editorial Síntesis Madrid.

Rovira Rogelio. *Teología Ética: Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1986.

Saporiti Patricia. *Pascal y Kant. Pensar lo incognoscible*. Ediciones universales de Navarra, Pamplona 2005.

Schilpp Paul Arthur. *La ética precrítica de Kant*. Traducción de Jerónimo Muñoz y Elsa Cecilia Frost. UNAM, México 1997.

Serrano Gómez Enrique. “*Libertad y <<mal radical>>*”, Signos. Anuario de Humanidades, Año IX, UAM-I, México 1995, pp. 179-201.

Ska Jean-Louis. *Abrahán y sus huéspedes. El patriarca y los creyentes en el Dios único*, Editorial Verbo Divino, España 2004.

Vicente Erregui. *Dios y hombre en el Kant precrítico*. Publicaciones de la universidad de Sevilla. Num. 103. España. 1987.

Xolocotzi Yánez Ángel. *Metafísica y Ontología: Homenaje a Ricardo Guerra*. “Kant, Heidegger y el problema de la Metafísica”. CIDHEM, México 2005.