



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**LA IDEA DE DIOS COMO “RESORTE” DE LA
ACCIÓN MORAL EN LAS *LECCIONES
SOBRE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN*
DE IMMANUEL KANT**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
DIANA GIGLIOLA TOVAR AMADOR

ASESOR:
DR. RICARDO VÁZQUEZ GUTIÉRREZ



MÉXICO, D.F.

2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*A
mis padres,
Rosa María Amador Olvera
y Pedro Tovar Trejo,
por su apoyo incondicional.*

AGRADECIMIENTOS

A
mi padre, Pedro,
quien nunca dejó de insistir
en que pusiera punto final a esta tesis.

A
mi madre, Rosa,
quien presenció cada paso de esta tesis.

A
mi hermana, Jenny, por compartir
buenos y malos momentos.

A
mi hermana, Brenda,
por su honestidad y porque desde que nació
de alguna u otra forma me motiva
a ser un buen ejemplo para ella.

A
Leonel por su infinito amor,
paciencia y apoyo.
Sin él esta tesis y mi vida
estarían incompletas.

A
Fernanda por acompañarme y apoyarme
en los peores y mejores momentos de mi vida.

A
Isaías y Alfonso por su amistad sincera
y porque son prácticamente
indispensables en mi vida.

Al
Dr. Ricardo Vázquez por aceptar mi proyecto y
por sus valiosos y certeros comentarios.

Al
Dr. Alejandro Tomasini porque gracias a sus clases
nació la idea de este trabajo.
Por aceptar leerlo, pues con sus comentarios
y críticas quedó uno mucho mejor.

Al
Lic. Rafael Gómez Choreño
por su atenta lectura y sus consejos.

A
los Dres. Luis Ramos y Jorge Armando Reyes
por sus correcciones y aportaciones.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
1. DIOS EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA	13
1.1. La idea de Dios en Kant	17
1.1.1. Las <i>Lecciones sobre la filosofía de la religión</i> en la obra de Kant	22
1.2. Kant y sus críticos	24
1.2.1. Schiller y la crítica al rigorismo	24
1.2.2. Hegel y el regreso a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios	26
1.2.3. Nietzsche y la crítica a la idea del hombre	28
1.3. Los estudios sobre la idea de Dios y la relación con la moral en Kant	30
2. LA METAFÍSICA: PROBLEMA CARDINAL DE LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT	35
2.1. La naturaleza dialéctica de la razón	42
2.2. Las perplejidades de la razón	46
2.2.1. El problema de la libertad	49
2.2.2. Dios	54
2.3. El ideal de la razón pura	57
2.3.1. La prueba ontológica	59
2.3.2. La prueba cosmológica	61
2.3.3. La prueba fisicoteleológica	63
2.4. Uso constitutivo y regulativo de las ideas	65

3. ÉTICA Y CONOCIMIENTO	69
3.1. Ética y racionalidad	71
3.1.1. ¿Por qué es necesaria una ética pura?	74
3.1.2. Principios morales como principios <i>a priori</i>	82
3.1.3. La ley moral: el imperativo categórico	83
3.1.4. Motivos y fines	90
3.2. Autonomía vs. la búsqueda de la felicidad	93
3.3. El “resorte” de la acción	101
4. RELIGIÓN RACIONAL	105
4.1. Naturaleza de la fe y el saber	109
4.2. La prueba del teísmo moral	113
4.2.1 Progreso moral y perfección humana	118
4.2.2. Los atributos morales de Dios	120
4.3. Dios como “resorte” de la acción moral	122
CONCLUSIONES	129
BIBLIOGRAFÍA	133

INTRODUCCIÓN

Es innegable que uno de los problemas más recurrentes en la historia de la filosofía occidental es el tema de Dios. Muchos filósofos han argumentado sobre su existencia, atributos y relación con la moral. No estando exento Immanuel Kant (1724-1804) de esta reflexión, esta tesis se ocupará de su peculiar e innovadora forma de entender esta última relación. Para ello haré primero una exposición de la función de la idea de Dios en la filosofía trascendental kantiana y ubicaré el lugar que ocupa en su sistema, atendiendo primero a la conclusión de la *Crítica de la Razón Pura*, donde Dios sólo puede ser una idea regulativa de la razón, pasando después a la idea de Dios como un postulado necesario de la razón práctica ofrecida en la *Crítica de la Razón Práctica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; para luego centrarme en la idea del Dios moral que Kant ofrece en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* y terminar con la caracterización de Dios como “resorte” de la acción moral que Kant ofrece en estas lecciones.

Una de las ideas que será necesario aclarar primero es que el tratamiento que hace Kant de la idea de Dios a lo largo de su obra crítica es consecuente desde la primera *Crítica* y que, contrario a lo que sostienen diversos críticos y comentaristas, la idea de Dios —como postulado de la razón práctica— está complemente justificada y no se trata de una artimaña para defender sus propias convicciones pietistas de juventud. Esta tesis tiene como primer objetivo mostrar que la idea de Dios no es contradictoria con el propósito general de su obra, sino que es una consecuencia casi necesaria de la misma.

Descartando esta primera idea errónea sobre el papel de la idea de Dios en la obra de Kant, pretendo aclarar que Kant no postuló dicha idea para convencernos de creer ni para

demostrar su existencia, sino para mostrar que tiene una función. Desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje, el concepto de Dios cumple una función en nuestro lenguaje y éste, tal como Wittgenstein afirma en las *Investigaciones filosóficas*, es una “forma de vida”. Y en ese sentido, afirmo que Kant contribuyó al análisis y aclaración de la idea de Dios, pues la importancia de éste no radica en la comprobación de la existencia de un objeto que le corresponda, sino en las implicaciones que tiene en la vida moral humana, dada la caracterización que hace de él. El gran mérito de nuestro filósofo radica en que desliga la idea de Dios de la religión institucional y de todos los intentos de la razón especulativa por probar su existencia, para hacerle un lugar en un terreno más fértil y sano, a saber, en el terreno de la razón práctica, pero no como fundamento de la moral, sino como lo que le otorga sentido.

Entender a Dios como el fundamento de la moral ha traído consecuencias catastróficas en lo político, social y especialmente en la propia vida moral, porque más allá de respetar las leyes morales por sí mismas pareciera que éstas se acatan por temor, por recibir algún beneficio o ventaja, por miedo al castigo e incluso por simple imitación y el resultado es, por un lado, una moral heterónoma, y por el otro, un tipo de religiosidad que me atrevo a llamar “superficial”. Aquí radica la importancia del tema, ya que aclarar el papel de Dios en la moral creo que ayudará también, si no a resolver, sí a comprender las diversas manifestaciones de lo que llamo “religiosidad superficial”. No obstante, es de suma importancia limitar esta investigación, pues no abordaré aquí este punto, sino únicamente la relación Dios-Moral en las *Lecciones*.

Trataré de mostrar que Kant tuvo como primer propósito “modelar” la conducta moral del sujeto, al colocarlo como agente activo en la creación de los principios prácticos que rigen su actuar para poder dejarle un lugar adecuado a la fe. De tal forma que la revolución copernicana no sólo se dio en el ámbito de la razón especulativa, sino que también se llevó a cabo en la esfera práctica; el sujeto construye y genera conocimiento, pero a su vez erige sus

propios principios morales, los cuales sólo pueden ser contruidos desde sus facultades sin apelar a ningún elemento trascendente, es decir, sólo desde la razón.

Dios como problema filosófico estuvo presente en Kant desde sus primeras publicaciones antes de que su filosofía crítica se gestara. Sin embargo, el tratamiento que hace sobre la problemática en la *Crítica de la Razón Pura* tiene un rasgo fundamental, ya que Dios no es una idea cuya existencia pueda ser comprobada empírica ni especulativamente, pero sí puede ser entendida como una idea moral o una idea que puede alcanzar su realidad en el ámbito práctico. De esta forma, Dios no fundamenta la moral, sino que le otorga sentido.

Actuar conforme a los principios que nuestra propia razón impone, nos lleva a preguntarnos por el resultado de haber actuado conforme a la ley moral, pues se espera obtener siempre algún resultado, aunque la motivación de la acción sea pura. Si no hubiera una diferencia esencial entre actuar bien o mal, entonces la moral carecería de sentido. Así como la razón especulativa no puede evitar preguntarse por cosas que van más allá de la experiencia, la razón —en su aspecto práctico— no puede evitar plantearse la pregunta por el fin de las acciones. Para Kant todo ser racional no puede ser indiferente al resultado de cada una de sus actos y parece natural esperar que las acciones realizadas por deber tengan algún tipo de recompensa. Para él esta recompensa es el Bien Supremo, que se trata de la conjunción de virtud y felicidad. Esta “esperanza” de que la virtud y la felicidad deban ir a la par sólo puede ser satisfecha por la idea de Dios. Así, la concepción kantiana de Dios tiene la singularidad de concebirlo como una idea posible lógicamente hablando, pero no cognoscible, de tal forma que sólo es realizable en un sentido práctico, lo cual tampoco equivale a probar su existencia, sino que se postula únicamente como la garantía de que un mundo moral es posible. Por ende, la fe en Dios debe ser racional o, mejor dicho, quedarse en los límites que establece la razón.

Es por eso que la idea de Dios sólo funge como “resorte” de la moralidad, entendiendo “resorte” como el propósito del actuar moral. En las *Lecciones* Kant regresa al concepto “resorte” para referirse al fin o propósito de la moralidad, aunque el sentido del término en alemán *Triebfeder* tiene que ver únicamente con el propósito del actuar moral como un “incentivo” y no como motivo. Es importante aclarar que la idea de Dios resulta necesaria para responder a la pregunta por el resultado de la moral y sólo en ese sentido debe entenderse la idea de Dios como “resorte”.

Para Kant es claro que, aunque la moral debe estar despojada en sus fundamentos de todo elemento empírico, el sujeto no puede despojarse de sus propias esperanzas o expectativas. Es por ello que en la *Crítica de la Razón Práctica* se aclara que si bien la libertad es la condición de posibilidad de la moralidad, la idea de Dios y la inmortalidad del alma son condiciones de posibilidad de la aplicación de la voluntad, es decir, funcionan como “resortes”.

Es preciso aclarar también que no es parte de esta tesis dar las condiciones de posibilidad de la religión. Kant hace una aclaración importante: que la posibilidad de la idea de Dios se basa en la moralidad. Esto nos hace sostener que esta idea sólo puede surgir desde la razón práctica y, aunque no lo dice, ahí se debe quedar, en los límites que ella nos impone. Kant quiere combatir la concepción de una religión en la que prevalece la superstición, adoración e invocación del ser supremo, concepción que he llamado “superficial”, con la concepción del Teísmo moral, el cual se refiere a la relevancia de la idea de Dios para la vida humana. La labor de esta tesis será arrojar luz para que se entienda la idea de Dios como un concepto necesario para la voluntad, pero sólo como aquello que da sentido.

1. DIOS EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA

El presente capítulo tiene como objetivo presentar un esbozo general de la idea de Dios en tres autores: san Anselmo, Descartes y Pascal. La idea es presentarlos sólo como punto de comparación para la propuesta de Kant. En la siguiente sección abordaré las diversas críticas que se han hecho tanto a la moral kantiana como a la idea de Dios. Y finalmente le echaré un vistazo a los estudios realizados en torno a la relación Dios-Moral en Kant.

Mucho se ha escrito en torno a lo que probablemente sea el asunto más problemático y discutido en la historia de la filosofía, por lo menos de la filosofía occidental: Dios. No obstante, han sido pocos los filósofos que han abordado el tema desde una perspectiva crítica o analítica como lo hizo Kant. El tratamiento al problema de la existencia de Dios y su papel en la reflexión filosófica resultó ser por muchos siglos un problema dogmáticamente despachado con dos o tres argumentos que en varias ocasiones resultan lógicamente válidos, dando por sentado básicamente dos cosas: primero, que el hombre tiene las facultades para alcanzar tales conocimientos; y segundo, que la validez lógica corresponde o equivale a la verdad empírica, es decir, que probar algo racionalmente equivale a demostrar la realidad de ese algo. Veamos lo que escribe san Anselmo:

Me pregunté si no podría tal vez encontrar un único argumento que no necesitara de ningún otro para justificarse, y que él solo bastara para establecer que Dios existe verdaderamente y que es el sumo bien que no necesita de ningún otro ser, y del cual todas las cosas necesitan para existir y ser buenas, y todo lo demás que creemos sobre la sustancia divina.¹

¹ San Anselmo, *Proslogion, sobre la verdad*, trad. Manuel Fuentes Benot y Ángel J. Cappelletti, Barcelona, Folio, 2000, p. 51.

San Anselmo en su famosa prueba sobre la existencia de Dios argumenta que si es posible pensar algo mayor de lo cual nada puede pensarse, entonces por ese hecho del pensamiento, es correcto derivar su existencia, ya que tal como lo dice en el *Proslogion*: “no puede existir sólo en el entendimiento, pues si sólo existe en el entendimiento, puede pensarse algo que exista también en la realidad, lo cual es mayor”.² De esta forma se construye uno de los argumentos más sólidos en torno a la existencia de Dios que se hayan ofrecido, ya que si es correcto, entonces es imposible su no existencia. Norman Malcolm en un artículo dedicado al argumento retoma lo dicho por el monje benedictino para sostener que más que ofrecer una prueba, nos da la “gramática” del concepto de Dios y que eso no es en ningún sentido fútil.³ La necesidad de probar su existencia no es un mero ejercicio lógico, sino un intento por aclarar y comprender de forma racional la creencia religiosa y la fe: “escribí [...] el siguiente opúsculo partiendo de la situación de quien intenta elevar su mente a la contemplación de Dios, y que busca entender lo que cree”.⁴

También puede encontrarse unos siglos más tarde el argumento cartesiano, el cual tiene un propósito distinto al de san Anselmo, ya que mientras él intenta comprender la fe, Descartes pretende colocar a Dios en un plano epistemológico central, “de modo que nada podría conocer perfecta-mente antes de que lo hubiera conocido a Él”.⁵ Este último sostiene que el concepto de existencia es inherente al concepto ‘Dios’, lo cual no significa que el pensamiento le imponga al objeto tales características, sino al revés, es el objeto el que determina lo que hay en el pensamiento:

² Ibid., p. 55.

³ La discusión que Malcolm aborda en su artículo es relevante para entender ciertas nociones wittgensteinianas sobre la creencia religiosa; sin embargo, dejo sólo la referencia, pues no es espacio para tal discusión: Norman Malcolm, “Anselm’s ontological arguments”, en *Essays and Lectures*, London, Cornell University Press, 1963, pp. 141-162.

⁴ San Anselmo, ob. cit., p. 52.

⁵ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, trad. José Antonio Míguas, edición electrónica de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, www.rosariosantodomingo.edu.co/contenido/tarea_2628.pdf, p. 42 (Consultado el 7 de abril de 2013).

La imposibilidad de concebir a Dios como no existente se sigue que la existencia es inseparable de él, y por lo tanto, que existe verdaderamente. No es que mi pensamiento pueda hacer que esto sea así, ni que imponga ninguna necesidad a las cosas; es que la necesidad de la cosa misma, de la existencia de Dios, me determina a tener este pensamiento: no soy libre de concebir a Dios sin existencia, un ser soberanamente perfecto sin una soberana perfección.⁶

En el párrafo siguiente, Descartes continúa con su argumentación y explica que Dios contiene todas las perfecciones y la existencia es una de ellas, por lo que existe necesariamente. Como ya mencioné, el interés cartesiano por demostrar la existencia de Dios va más allá de la justificación o comprensión de la creencia religiosa, constituye el único paso viable para salvarse del inevitable solipsismo, resultado de su duda metódica, de tal manera que Dios se convierte en el único legitimador del conocimiento verdadero.

Así, reconozco con toda claridad que la certeza y la verdad de la ciencia, depende del conocimiento del verdadero Dios; de suerte que antes de conocerle, yo no podía saber perfectamente ninguna cosa. Ahora que conozco a Dios tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta relativa a infinidad de cosas tanto a las que están en Él, como a las que pertenecen a la naturaleza corporal.⁷

Aunque las diversas pruebas de la existencia de Dios tienen propósitos distintos —ya sea comprender la propia fe o como eje rector del conocimiento— es claro que esta idea ejerce otra función que implícita o explícitamente ha estado presente en la reflexión filosófica, es decir, como fundamento o explicación de la moral. En efecto, Dios en la tradición filosófica occidental constituye el fundamento del actuar moral, es quien establece las reglas y los parámetros del bien moral, y al mismo tiempo es quien juzga, castiga o premia nuestros actos. Uno de los mayores defensores de esta concepción de Dios como fundamento es Pascal, quien no se adentra en ninguna prueba especulativa sobre la existencia de Dios, mas sí “apuesta” a favor de la creencia de que existe el ser supremo al considerar que es más ventajosa.

⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁷ *Ibid.*, p. 40.

Veamos la argumentación de Pascal en torno a la apuesta o el *pari*: frente a la existencia de Dios tenemos dos opciones, afirmarla o negarla. Es necesario elegir una de ellas, pues aún cuando no se tome partido, ya se presupone que se está eligiendo la no existencia de Dios. Si se apuesta por la existencia del ser supremo, ello nos trae grandes ventajas, aunque también grandes sacrificios, “se sacrifica lo finito y se puede ganar lo infinito, una infinidad de vida infinitamente feliz”.⁸ Si elegimos la no existencia, entonces se perderá la posibilidad de acceder a esa vida extraterrena feliz, en el caso de que efectivamente Dios exista. Apostar por la existencia del ser supremo resulta más favorable, porque si realmente existe, habremos sacrificado algunas cosas, pero ganaremos otras más importantes o valiosas; y si no existe, no habremos perdido nada. Por lo tanto, creer en Dios no nos afecta en nada, mientras que no creer puede afectar nuestra felicidad futura y eterna. Por eso resulta más ventajoso creer en la existencia del ser supremo que no hacerlo, “Pesemos la ganancia y la pérdida, tomando cruz, es decir apostando que Dios existe. Estimemos los dos casos posibles. Si ganáis, lo ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad pues que existe, sin vacilar”.⁹

No obstante, aunque parece que esta “apuesta” no está legítimamente sostenida, Pascal explica que adentrarnos en el conocimiento de Dios tiene como propósito aclararnos que la creencia religiosa está íntimamente ligada a la moral y que la creencia en Él conlleva al mismo tiempo un cierto compromiso moral. La referida creencia en Dios, la religión y la virtud son inseparables.

En este sentido, el *pari* no es más que el punto de partida en el largo viaje hacia la fe; constituye el inicio legítimo de un arduo proceso de conversión que no sólo requerirá de la aceptación de Dios sino también de la formación de hábitos y virtudes permanentes tanto en lo

⁸ Ángel Luis González, “Pascal: La voluntad y el argumento de la apuesta”, en *Dar razón de la esperanza. Homenaje al prof. José Luis Illanes*, Pamplona, 2004, pp. 1217-1232.

⁹ Blas Pascal, *Pensamientos sobre la religión y otros asuntos*, trad. Eugenio D’Ors, Buenos Aires, Losada, 2003, p. 28.

religioso como en lo moral, pues, “lo que puede el vigor de un hombre no se debe medir por sus esfuerzos sino por lo que hace habitualmente”.¹⁰

Pascal entiende a Dios como el único fundamento y plataforma posible para la moral, puesto que sin las leyes impuestas por él la moralidad sería imposible. La fe antecede y sostiene nuestros actos, ya que antes de comprender y aceptar los mandatos morales es necesario creer en Dios:

Toda la conducta de las cosas debe tener por objeto el establecimiento y grandeza de la religión; los hombres deben tener en sí mismos sentimientos conformes con lo que ella nos enseña; y, en fin, ella debe ser totalmente el objeto y el centro a que todas las cosas tienden, que cualquiera que conozca los principios de la religión pueda dar razón de toda la naturaleza del hombre en particular, y de toda la conducta del mundo en general.¹¹

1.1. La idea de Dios en Kant

Mientras que para Pascal, junto con toda la tradición filosófica cristiana, Dios es el principio y fundamento de la moral. Para Kant, como veremos, el proceso se da a la inversa: Dios es el punto de llegada y no de partida, pues entenderlo como el fundamento de la moral es volverla heterónoma. El mayor riesgo que se corre al asumir la heteronomía de la moral es, a juicio de Kant, generar principios ajenos al sujeto, pues al basar las leyes morales en algo o alguien externo a él y a su razón, genera que dichas leyes sólo sean acatadas por temor a el castigo, por recibir el premio e incluso por mera imitación. Es por eso que para Kant primero se modela la conducta moral del sujeto, al colocarlo como agente activo en la creación de los principios prácticos que rigen su actuar y después se da la fe.

La revolución copernicana no sólo se da en el ámbito de la razón especulativa, sino también se lleva a cabo en la esfera práctica. El sujeto construye y genera conocimiento, pero también erige sus propios principios morales, los cuales sólo pueden ser construidos desde sus

¹⁰ Patricia Saporiti, “El ‘catecismo moral’ de Kant y el *Pari* de Pascal”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 36 (2006), p. 197.

¹¹ Blas Pascal, ob. cit., p. 34.

facultades sin apelar a ningún elemento trascendente, es decir, sólo desde la plataforma la razón. Dios como problema filosófico estuvo presente en Kant desde sus primeras publicaciones antes de que su filosofía crítica se gestara. Sin embargo, el tratamiento que hace sobre la problemática en la *Crítica de la Razón Pura* tiene un rasgo fundamental que lo distingue del resto de los enfoques, ya que Dios no es una idea cuya existencia pueda ser comprobada empírica ni especulativamente, pero que sí puede ser entendida como una idea moral o una idea que puede alcanzar su realidad en el ámbito práctico. De esta forma, Dios no fundamenta la moral, sino a la inversa: es la moral la que sostiene nuestra idea del ser supremo.

Actuar conforme a los principios que nos impone nuestra propia razón nos lleva a preguntarnos por el resultado de haber actuado conforme a la ley moral, pues aunque el motivo de la acción sea puro esperamos obtener siempre algún resultado. Si no hubiera una diferencia sustancial entre hacer el bien y el mal, entonces la moral carecería de sentido. Así como la razón especulativa no puede evitar preguntarse por asuntos que van más allá de la experiencia, la razón en su aspecto práctico no puede evitar plantearse la pregunta por el destino de las acciones. La razón no puede ser indiferente al resultado de su actuar y parece natural esperar un mundo en el que las acciones realizadas por deber tengan una recompensa: la felicidad. Esta esperanza de que la virtud y la felicidad deban ir a la par sólo puede ser garantizada por la idea de Dios, “Las leyes morales son fundamentos de la voluntad divina. Este es un fundamento de nuestra voluntad por medio de su bondad y justicia, de acuerdo con lo cual, Él unifica la felicidad con el buen comportamiento”.¹² Así, la concepción kantiana de Dios tiene la singularidad de concebirlo como una idea posible en un sentido especulativo, mas no cognoscible y sólo realizable en un sentido práctico. Esto no equivale a probar su existencia, sino que se postula únicamente como la garantía de que el mundo moral es

¹² Immanuel Kant, *Reflexiones sobre filosofía moral*, trad. José A. Santos Herceg, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 65.

posible, que podemos aspirar a un mundo justo, donde el que quebranta la ley moral merece el castigo y quien la acata se hace merecedor de la recompensa. De tal modo que la fe en Dios debe ser racional o, mejor dicho, quedarse en los límites que establece la razón, tal como lo expresa Faviola Rivera:

La postura de Kant no es que debamos tener fe en la existencia de Dios, sino que se tiene *derecho* a tener fe dentro de los límites de la razón. Al postular a Dios como el autor del mundo se tiene fe en que el Bien Supremo es posible, es decir, que a pesar de las apariencias (de los fenómenos), de lo que experimentamos, se puede tener fe que el mundo ha sido creado con un fin moral (Bien Supremo). Se tiene fe que Dios, en tanto que autor de las leyes naturales, las diseñó de tal modo que resultan congruentes con nuestras intenciones morales de modo que la felicidad se distribuye en proporción a la virtud.¹³

Es por eso que la idea de Dios sólo cumple el papel de “resorte” de la moralidad kantiana, entendiendo “resorte”¹⁴ como condición *a priori* del sentido de la moral, esto es, como la posibilidad de plantear un propósito del actuar moral. Debe distinguirse el concepto “resorte” del de “fundamento”, porque sólo concibiéndolo así podemos responder a la tercera pregunta que nos plantea la primera *Crítica*: ¿qué puedo esperar?

Es necesario que el curso entero de nuestra vida se someta a máximas morales, pero al mismo tiempo, es imposible que ello suceda si la razón no enlaza con la ley moral —que no es más que una idea— una causa eficiente que determine para la conducta que observe esa ley un resultado que corresponda exactamente a nuestro fines supremos, sea en ésta sea en otra vida. Por consiguiente, prescindiendo de Dios y del mundo que, de momento, no podemos ver, pero que esperamos, las excelentes ideas de la moralidad son indudablemente objetos de aplauso y admiración, pero no resortes del propósito y de la práctica, ya que no colman enteramente el

¹³ Faviola Rivera Castro, “La fe religiosa puede ser racional: La crítica de Kant a la teología y a la religión”, en *La religión a través de sus críticos*, Isabel Cabrera y Carmen Silva (eds.), México, FFyL/IIIF/UNAM, 2011, p. 99.

¹⁴ El término *resorte* aparece en algunas traducciones de la obra de Kant, como la traducción literal del término *Triebfeder* en alemán; sin embargo, en la edición de la *Crítica de la Razón Práctica* de Dulce María Granja se presenta una tabla de correspondencias de traducción de términos, donde encontramos que *Triebfeder* se traduce en inglés *incentive*, en italiano *movente*, en francés *mobile*, en portugués *motivo* y en español como *motor* o *móvil*.

fin natural a todos y cada uno de los seres racionales, fin que la misma razón pura ha determinado *a priori* y necesariamente (B840-841).¹⁵

Asimismo, en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* Kant regresa al concepto “resorte” para referirse al fin o propósito de la moralidad y encuentra que “esta posibilidad del concepto de Dios está basada en la moralidad; pues ésta no dispondría, de lo contrario, de resortes”.¹⁶ Aunque el sentido del término en alemán *Triebfeder* tiene que ver únicamente con el propósito del actuar moral, puede confundirse con ‘fundamento’, pues otras traducciones son “motivo”, “móvil” o “motor”. Es importante aclarar —y por eso preferimos la traducción “resorte”—¹⁷ que la idea de Dios resulta necesaria como condición *a priori* para poder responder la pregunta por el resultado de la moral y sólo en ese sentido debe entenderse la idea de Dios como “resorte”, jamás como aquello que nos proporciona las bases o el fundamento de la moralidad. Esto significa que Kant también se pregunta por el papel de Dios en la filosofía, en este caso ya no en la epistemología sino en la moral, pero a diferencia de las posiciones anteriores no pretende demostrar su existencia necesaria, sino su necesidad racional, como aquello que otorga sentido a la moral.

Para Kant es claro que, aunque la moral deba estar despojada de todo elemento empírico, el sujeto no puede despojarse de sus propias esperanzas o expectativas, por ejemplo, la expectativa de alcanzar la felicidad. Es por ello que en la *Crítica de la Razón Práctica* se aclara que si bien la libertad es la condición de posibilidad de la moralidad, la idea de Dios y la inmortalidad del alma son condiciones de posibilidad de la aplicación de la voluntad en el ámbito moral, es decir, funcionan como “resortes” en el sentido que hemos descrito anteriormente.

¹⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, trad. Pedro Rivas, Madrid, Alfaguara, 2003. || En adelante en todas las citas de esta obra colocaré la numeración canónica entre paréntesis en el cuerpo del texto.

¹⁶ Immanuel Kant, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, trad. Alejandro del Río y Enrique Romerales Madrid, Akal, 2000, p. 70. || En adelante me referiré a esta obra como *Lecciones*.

¹⁷ “Resorte” es la traducción literal del término en alemán; sin embargo, también puede funcionar “incentivo”, con el fin de clarificar la función de la idea de Dios en la moral kantiana.

Pero las ideas de Dios y de inmortalidad no son condiciones de la ley moral, sino solamente condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada mediante esa ley, esto es, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; por lo tanto, podemos afirmar que no conocemos ni comprendemos, no digo simplemente la realidad, sino ni siquiera la posibilidad de estas ideas. No obstante, ellas son las condiciones de la aplicación de la voluntad determinada moralmente al objeto que le es dado *a priori* (el Bien Supremo).¹⁸

Es preciso aclarar también que no es parte del proyecto de Kant dar las condiciones de posibilidad de la religión. Sin embargo, en las *Lecciones* aclara que presentar la idea de Dios como lógicamente posible es la mínima condición requerida para que pueda haber religión, la razón sólo puede darnos ese mínimo, el cual debe bastarle. “que mi concepto de Dios es posible y que no contradice las leyes del entendimiento [...] éste es el menor requisito posible de una religión. Sólo con sentar esto como fundamento puede haber religión”.¹⁹

Más adelante Kant hace una aclaración importante: “Pero esta posibilidad del concepto de Dios está basada en la moralidad”,²⁰ lo cual nos hace sostener que aunque la mera idea puede ser el fundamento de la religión, ésta sólo puede surgir desde la razón práctica y, aunque no lo dice, ahí se debe quedar: en los límites que ella nos impone. Kant quiere combatir la concepción de una religión en la que prevalece la superstición, la adoración e invocación del ser supremo, con la concepción del Teísmo moral, “‘Teísta moral’ es el término que sugirió Kant a falta de uno mejor, para referirse a quien atribuye a Dios los predicados personales basándose sobre todo en su relevancia para, y su conexión con, la vida moral humana”.²¹ De nuevo, no debemos confundir que aunque la idea de Dios es un concepto necesario para la voluntad, no es lo que fundamenta ni determina la acción, “La moral no debe fundarse en la teología, sino tener en sí misma el principio, el fundamento de

¹⁸ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, México, FCE/UNAM/UAM, 2011, p. 4.

¹⁹ Immanuel Kant, *Lecciones*, p. 70.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ José Gómez Caffarena, “Kant y la filosofía de la religión”, en Dulce María Granja Castro, *Kant: de la Crítica a la Filosofía de la religión*, Barcelona, Anthropos/UAM, 1994, p. 187.

nuestro buen comportamiento; luego puede unirse a ella la teología, y entonces recibe nuestra moralidad más resortes y una fuerza motriz moral”.²² La moral debe pensarse como independiente de la idea de Dios y que el cumplimiento de la ley moral se deba sólo al respeto por la ley misma. El papel de la idea del ser supremo es únicamente como garantía de que las leyes de la razón no son contrarias a las de la naturaleza, la cual nos demanda nuestro propio bienestar.

El concepto de Dios es un concepto moral y necesario en sentido práctico; pues la moral contiene las condiciones del comportamiento de los seres racionales, bajo las cuales únicamente pueden éstos ser dignos de la felicidad. Estas condiciones, o sea, estos deberes, son apodícticamente ciertos; pues están fundados necesariamente en la naturaleza de un ser libre racional. Sólo bajo ellos puede un ser tal hacerse digno de la felicidad. Ahora bien: si no puede esperarse un estado de cosas en el que la creatura que haya obrado conforme a estas leyes eternas e inmediatas de su naturaleza, haciéndose así digna de la felicidad, pueda también realmente llegar a participar de esta felicidad; si, por ende, no hay un bienestar consiguiente al buen comportamiento, en ese caso entrarían en contradicción en curso de la naturaleza y la moralidad.²³

1.1.1. Las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* en la obra de Kant

El lugar que ocupan las *Lecciones* en la obra general de Kant —aunque se han enfrentado a diversos obstáculos— se justifica porque son las notas de las clases impartidas a lo largo de su carrera docente. Si bien no están basadas en ningún manuscrito directo, sí son una fiel transcripción de los apuntes de clase.²⁴ Las vicisitudes a las que estas lecciones se enfrentaron las llevaron a ser publicadas de manera completa hasta los años sesenta del siglo pasado. No obstante, Karl Heinrich Ludwig Pölitz las editó por primera vez en 1817 y actualmente las *Lecciones* forman parte de *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen*

²² Immanuel Kant, *Lecciones*, p. 74.

²³ *Ibíd.*, p. 126.

²⁴ “Las *Lecciones* que presentamos pertenecen, según Adickens, confirmada por K. Beyer, al semestre 1783-1784. Parece tratarse, además, del mismo curso que reproducen los dos cuadernos paralelos. La fecha, en cualquier caso, guarda consonancia con el hecho de que muchos de los contenidos del curso son tratados de forma similar en la *Crítica de la Razón Pura*, cuya primera edición, como es sabido, data de 1782” (Alejandro del Río, “Introducción”, en Immanuel Kant, *Lecciones*, p. 14).

Akademie der Wissenschaften zur Berlin. Por otro lado, en el único texto que Kant dedicó a la filosofía de la religión (*La religión dentro de los límites de la mera razón*) encontramos las ideas centrales de las *Lecciones*. Igualmente, hay una continuidad entre las afirmaciones hechas en las tres *Críticas* y las *Lecciones*.

Es bien conocida la labor docente que el filósofo de Königsberg llevó a cabo a lo largo de su vida, tal como lo escribe Karl Vorländer en *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*²⁵ “El docente Kant era esencialmente distinto del escritor Kant”, lo que pone en evidencia y aclara la divergencia entre el estilo de las *Lecciones* y el resto de sus obras. El propio Kant se ocupó de agrupar y ordenar los apuntes de las clases que impartió para su futura publicación, aunque posteriormente la labor fue relegada a algunos de sus alumnos. Si bien estas lecciones no fueron escritas directamente de su pluma, son fundamentales para comprender lo que él llama “teísmo moral”. Alejandro del Río en la introducción a la versión castellana escribe lo siguiente:

La convicción fundamental kantiana está representada por la postura que él mismo denominó *teísmo moral*, de la que intenta ofrecer en estas *Lecciones* una exposición de conjunto, sobre todo por lo que hace a su deslinde y discusión en relación con las cuestiones de la tan venerable como a veces enmarañada teología académicamente al uso.²⁶

La “exposición de conjunto” del teísmo moral no se encuentra en ninguna otra obra directa de Kant, aunque sí podemos encontrar a lo largo de su obra crítica esbozos, aclaraciones y pistas que nos ayudan a comprender su posición respecto a la idea de Dios en relación con la moral. En la edición inglesa de las *Lecciones*, Allen Wood escribe:

Estas lecciones contienen un inusual y amplio material que no es tratado explícitamente en ninguna otra parte del *corpus* kantiano. Ellas nos proveen de la única exposición (excepto por algunas cartas en los fragmentos de el *Nachlass*) del iluminador “*absurdum practicum*”, versión del argumento del teísmo moral de Kant. Pero lo más importante, las lecciones sobre

²⁵ Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Leipzig, Felix Meiner, 1925, p. 54 *apud* Alejandro del Río, “Introducción” en *Lecciones sobre filosofía de la religión*, p. 11.

²⁶ Alejandro del Río, *ob. cit.*, p. 15.

teología filosófica son nuestra fuente principal sobre la visión de Kant de muchos de los temas tradicionales de teología filosófica: la naturaleza y atributos de Dios, la relación de Dios con el mundo, la causalidad de Dios, la creación y la divina providencia.²⁷

Las *Lecciones* constituyen, pues, el único escrito en el que Kant expone conjuntamente sus ideas sobre Dios y el argumento a favor del teísmo moral. Es por eso que a pesar de ser notas de sus lecciones, encontramos en ellas un invaluable documento que sirve de base para la presente investigación.

1.2. Kant y sus críticos

1.2.1. Schiller y la crítica al rigorismo

La obra de Kant provocó diversas reacciones en el medio filosófico. El blanco de las mayores críticas y comentarios se dieron justamente en el terreno de su filosofía moral y sus afirmaciones en torno a la idea de Dios. Friedrich Schiller, por ejemplo, criticó duramente, no tanto el contenido de la moral kantiana, sino la forma en la que la expresa. En *Sobre la gracia y la dignidad* y las *Cartas sobre la educación estética* acusa a Kant de expresar la ley moral de tal modo, que uno se siente tentado a rechazarla por sentirla como una carga o bien a seguirla doctrinariamente, a pesar de la repulsión que nos pudiera causar, ya que elimina, a su parecer, la armonía que debe prevalecer entre la parte sensorial y racional del hombre.

En la filosofía moral de Kant la idea del *deber* está presentada con una dureza tal, que ahuyenta a las Gracias y podría tentar fácilmente a un entendimiento débil a buscar la perfección moral por el camino de un tenebroso y monacal ascetismo. Por más que el gran sabio universal trató de precaverse contra esta falsa interpretación, que debía ser precisamente la que más ofendiera a su espíritu libre y luminoso, él mismo le dio, me parece, fuerte impulso

²⁷ These lectures contain an unusually large amount of material that is not dealt with explicitly elsewhere in the Kantian corpus. They provide us with the only statement (except for very brief hints in the *Nachlass* fragments) of the illuminating “*absurdum practicum*” version of Kant’s moral argument for theism. [...] But most important, the *Lectures on Philosophical Theology* are our main source for Kant’s view on many of traditional issues of philosophical theology: the nature and attributes of god, god’s relation to the world, God’s causality, creation, and divine providence (Allen W. Wood, “Translator’s Introduction”, en Immanuel Kant, *Lectures on philosophical theology*, New York, Cornell University Press, 1986, pp. 9-10). || La traducción es mía.

al contraponer rigurosa y crudamente los dos principios que actúan sobre la voluntad del hombre.²⁸

Schiller a lo largo del texto propone una unión armónica entre las leyes de la razón y la inclinación natural, porque el acto moral sólo puede lograr su máxima expresión cuando ambos aspectos se armonizan, es decir, cuando hay gracia, el hombre debe acatar la ley moral gustosamente y así lo expresa: “El hombre no sólo puede sino debe relacionar placer y deber; debe obedecer a su razón con alegría”.²⁹ Aunque la crítica de Schiller se refiere más a la forma de expresión, Kant responde que en el *deber* no hay ni debe haber ninguna gracia, porque legislar tiene implícito el concepto de coacción y obligación (en el caso de la ley moral es coacción interna):

Si todos los hombres cumpliesen gustosa y voluntariamente la ley moral, tal como la razón la contiene como norma, entonces el deber no existiría para nada, del mismo modo como no se puede pensar esa ley, que define la divina voluntad, como comprometiendo a ésta. Si es así que existen deberes, si el principio moral en nosotros es un mandamiento para nosotros (imperativos categóricos), entonces debemos considerarnos como obligados a él aunque fuera sin placer y sin inclinación. El deber de hacer algo gustosamente y por inclinación es una contradicción.³⁰

Podemos mencionar además en este tipo de críticas a John Stuart Mill³¹ o Bernard Williams,³² quienes con propósitos y estilos distintos también mantienen que el rigorismo kantiano resulta inoperable.

²⁸ Friedrich Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad*, trad. Juan Probst, Barcelona, Icaria, 1985, p. 42.

²⁹ *Ibid.*, p. 50

³⁰ Immanuel Kant, “Sobre el tratado de Schiller de la gracia y la dignidad”, en Schiller, *ob. cit.*, p. 165.

³¹ Véase John Stuart Mill, *El utilitarismo*, trad. Esperanza Guisán, Madrid, Alianza, 2002.

³² Bernard Williams, *La fortuna moral*, trad. Susana Marín, México, UNAM, 1993.

1.2.2. Hegel y el regreso a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios

Hegel también se presenta como crítico de Kant, aunque las críticas del autor de la *Fenomenología* tienen un rasgo peculiar, ya que se trata más bien de la exposición de la postura kantiana a luz de su sistema, tomando toda la reflexión filosófica anterior como estadios o momentos necesarios del Espíritu. Para Hegel el problema básico de la concepción formalista de Kant es que no reconoce al sujeto como el conjunto de sus intenciones, pasiones, intereses e inclinaciones, y que éste tiene derecho a una vida de bienestar tomando en cuenta precisamente todas esas condiciones contingentes y particulares. En eso se basa la diferencia entre la eticidad hegeliana y la moral kantiana. De tal manera que para Hegel la autonomía moral, es decir cuando el sujeto se impone racionalmente sus propias reglas, sólo puede surgir de y para un sujeto real, con los hábitos y las costumbres específicas de una sociedad.

Hegel sitúa en definitiva a su sujeto moral y a su conciencia en el ámbito del individuo y, en último extremo (aunque esto pueda y deba parecer contradictorio), de lo sensible (o quizás sea mejor decir del Espíritu subjetivo), mientras que Kant (y Fichte) lo colocan en lo trascendental y lo no sensible.³³

Las críticas de Hegel se basan en la idea de que Kant despersonaliza al sujeto moral, dejando de lado sus deseos, su carácter y su particularidad. Sin embargo, Kant parte de la libertad del sujeto, es decir, de aquel que puede hacer a un lado tales particularidades y autolegislarse para actuar moralmente. Además Kant bien podría responder que a pesar de la formalización y universalización del sujeto y las leyes, éstos no son vacíos ni abstractos, ya que sólo se pueden dar en la acción concreta.

³³ Jacinto Rivera de Rosales, "La moralidad. Hegel versus Kant", en *La controversia de Hegel con Kant. II Congreso Internacional (13-16 de mayo de 2002)*. Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, María del Carmen Paredes Martín y Mariano Álvarez Gómez (coord.), Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004, p. 392.

Hegel hace referencia a la idea de Dios en diversos escritos, fundamentalmente en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, donde sostiene que es necesario regresar a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, mismas que Kant refutó en la primera *Crítica*, pero desde otra perspectiva, pues mientras que las pruebas tradicionales parten y permanecen en lo finito, es decir parten y permanecen en el mundo para probar lo infinito (o Dios), Hegel propone que el espíritu debe superar o suprimir lo finito para encontrar la verdad sólo en lo infinito. De tal forma que aunque se parta del mundo, éste debe quedar suprimido para dar paso sólo a lo infinito: “para Hegel existe necesariamente lo infinito, pero no porque exista lo finito, sino porque lo finito propiamente no existe”.³⁴ Así, Hegel considera que la verdadera prueba de la existencia de Dios es la prueba ontológica, pues el fundamento de ésta consiste en la unidad entre ser y pensar. El autor de la *Fenomenología*, al contrario de Kant (quien considera que predicar la existencia no sólo de Dios, sino de cualquier otro objeto, no añade nada al concepto), afirma que en el concepto ‘Dios’ está contenido el predicado “ser”, por ende, Dios y existencia son inseparables; pensamiento y existencia son una y misma cosa:

Pero entonces habría que pensar que al hablar de *Dios* se trata de un objeto de otra clase que cien táleros y distinto de *cualquier otro* concepto particular, representación, o como se le quiera llamar. En efecto, todo lo *finito* es esto y sólo esto, a saber, que su *estar ahí es distinto de su concepto*, Pero Dios ha de ser expresamente aquello que sólo puede ser “*pensado como existente*”, aquello cuyo concepto incluye dentro de sí al ser. Esta unidad de concepto y ser es lo que constituye [precisamente] el concepto de Dios.—Esta es aún, desde luego, una determinación formal de Dios que, por esta causa únicamente, contiene en efecto la naturaleza del *concepto*. Pero que éste, en su sentido completamente abstracto, ya contiene el *ser*, es fácil de ver.³⁵

Dios sólo puede pensarse como existente precisamente por la igualdad que existe entre el ser y el pensar, en eso radica la naturaleza del concepto de Dios. A pesar de que Hegel está

³⁴ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1995, p. 405

³⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 2005, p. 155.

en desacuerdo con el rechazo kantiano de la prueba ontológica, esencialmente está de acuerdo en colocar a Dios en el plano moral: “Kant ha comprendido lo más exacto dentro de lo general en tanto contempla la fe en Dios como procedente de la *razón práctica*, pues el punto de partida contiene *implicite* el contenido o materia que constituye el contenido del concepto de Dios”.³⁶

Si bien Dios se encuentra en el terreno adecuado, el de la moral, la diferencia sustancial entre la eticidad y la moral hace crecer una barrera y una evidente contraposición entre el propósito y función de la idea de Dios en Kant y Hegel, pues para el primero esta idea no puede ni debe rebasar los límites de la razón y no está encaminada a fundar religión alguna, mientras que para el segundo constituye el fundamento de la verdadera religión e incluso del Estado.

La verdadera religión y verdadera religiosidad procede únicamente de la eticidad y es la eticidad pensante, es decir, la eticidad que se hace consciente de la universalidad libre de su esencia concreta. Sólo a partir de ella y desde ella deviene sabida la idea de Dios como espíritu libre; fuera del espíritu ético se buscará en vano verdadera religión y religiosidad.³⁷

Para Hegel la verdadera religión es el fundamento del Estado,³⁸ relación que para Kant es inaceptable, pues estaríamos rebasando todos los límites de la razón.³⁹

1.2.3. Nietzsche y la crítica a la idea del hombre

Otro de los grandes críticos, no sólo de Kant sino de la filosofía completa, es Nietzsche. Sus objeciones con respecto a todo el sistema filosófico kantiano y en especial a la relación moral-

³⁶ *Ibíd.*, p. 572.

³⁷ *Ibíd.*, p. 572.

³⁸ “De esta manera la religión es para la autoconciencia la base de la eticidad y del estado. El enorme error de nuestro tiempo ha consistido en querer ver estas dos cosas, que son inseparables, como separables una de otra, es más, como indiferentes una respecto de la otra” (*Ibíd.*, p. 573).

³⁹ Para profundizar en el tema véase Jacinto Rivera de Rosales, art. cit., p. 392.

Dios suponen para él un sinsentido, al querer acotar o subsumir las pasiones del hombre bajo la ley moral, con lo cual se le despoja lo que es esencial a la vida y al hombre.

En todo tiempo se ha querido “mejorar” a los hombres: a esto sobre todo es a lo que se ha dado el nombre de moral. Pero bajo la misma palabra se esconden las tendencias más diferentes. Tanto la doma de la bestia hombre como la cría de una determinada especie de hombre han sido llamadas “mejoramiento” [...] Llamar a la doma de un animal su “mejoramiento” es algo que a nuestros oídos les suena casi como una broma.⁴⁰

Se puede notar en el fragmento anterior que el corte radical y sin comparación entre las críticas de otros pensadores y las de Nietzsche radica en la visión misma de qué es el hombre. Si bien Kant no construyó una antropología filosófica, sí encontramos una concepción del hombre que es fundamentalmente incompatible con la de Nietzsche y en eso radican sus observaciones críticas, por lo cual afirma que “El concepto ‘Dios’ ha sido hasta ahora la gran objeción contra la existencia [...] Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios”.⁴¹

Desde la perspectiva nietzscheana Kant conserva a Dios o el ideal de la razón pura como una mera artimaña para conservar “intacta la fe cristiana y su desprecio del mundo, al tiempo que la aligera de lo que tiene de inverosímil para el hombre moderno”.⁴² En otras palabras, esa aparente inaccesibilidad kantiana a los conceptos metafísicos mediante el conocimiento teórico y su colocación en el ámbito de la moral es sólo un artificio para conservar sus propias convicciones religiosas. Aunque los juicios de valor en torno a las creencias religiosas sí son únicas de Nietzsche, el tema de los valores cristianos no lo son.

En el texto de Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, se sostiene que si Kant conserva los conceptos metafísicos se debe a la estricta educación pietista que recibió durante su adolescencia: “Pues fue el pietismo, en efecto, la doctrina que impuso en él de un modo

⁴⁰ Friedrich, Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2002, p. 78.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 76.

⁴² Oliver Reboul, *Nietzsche crítico de Kant*, trad. Julio Quesada, Barcelona, Anthropos/UAM, 1993, p. 102.

decisivo aquel principio de la interpretación ‘moral’ de las Escrituras sobre la que descansa la teoría de la religión de nuestro filósofo”.⁴³ De la misma manera, Goethe pensó que la introducción de ciertos temas como el mal radical en *La religión dentro de los límites de la mera razón* se debía a una tentación que Kant no pudo resistir, la tentación de complacer a la propia institución del cristianismo. En el mismo texto Cassirer afirma que “el contenido de la filosofía religiosa no es sino una confirmación y un corolario de su ética”.⁴⁴ Todas estas posturas afirman que la idea de Dios en Kant obedece más bien a sus propias inclinaciones religiosas. El mismo Freud en una insinuación, más que una referencia directa, afirma que Dios es una ficción perjudicial que surge de profundos deseos irracionales.

1.3. Los estudios sobre la idea de Dios y la relación con la moral en Kant

Si bien Kant no ofrece un análisis sistemático de la idea de Dios en relación con la moral, sí existen diversos estudios sobre el tema, entre éstos el de José Gómez Caffarena, autor de *El teísmo moral de Kant*. En este texto se afirma que la relación que Kant mantiene entre los conceptos morales y la idea de Dios es una relación congruente que muestra que una de las preocupaciones fundamentales de nuestro filósofo son las cuestiones metafísicas, a la par o de mayor importancia que las epistemológicas.

Si una hipótesis subyace al conjunto, es la de que el teísmo moral es una postura filosófica coherente –discutible como toda postura filosófica– y que Kant mantuvo con seriedad y continuidad. No fue para él un recurso ni una componenda. Fue algo largamente madurado y mantenido hasta el final de su vida.⁴⁵

Otro importante estudio que podríamos llamar global en torno a la idea de Dios en Kant es el que realiza Adela Cortina en *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, donde asevera que la idea de Dios es central en la filosofía kantiana, tanto desde una perspectiva

⁴³ Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 2003, p. 452.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 444.

⁴⁵ José Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983, p. 18.

epistemológica como de una moral y religiosa: “A mostrar la omnipresencia del concepto de Dios se dirige esta tesis, y señala que el tema del Ser Supremo no es secundario sino primordial, por derecho propio, en la filosofía de Kant”;⁴⁶ y más adelante sostiene que “Dios, bien como mero concepto de un *ens realissimum*, bien como representación de un Santo Creador existente, es el fundamento último del sistema kantiano. Dios es un *ens necessarium* de la filosofía trascendental”.⁴⁷ De esta forma, Cortina afirma que la metafísica en Kant no puede entenderse como algo que pueda ser superado y sustituido por la ciencia, sino que es más bien un elemento imprescindible de su trabajo crítico.

Encontramos también un importante estudio en el texto de Rogelio Rovira⁴⁸ titulado *Teología ética*, en el cual nos ofrece una detallada reconstrucción de la relación Dios-moral, de la cual Kant nos dio sólo algunas pistas a lo largo de su obra crítica. Para Rovira la teología ética propuesta por Kant es la única posibilidad de mantener una coherencia entre las conclusiones de la *Crítica de la Razón Pura* y uno de los problemas fundamentales de la Metafísica, a saber, Dios: “Dedúcese de aquí, por tanto, la necesidad de exponer la Teología ética mostrando a la par su fundamentación en el idealismo trascendental. Sólo una vez logrado esto cabe responder a los interrogantes antes planteados sobre el valor cognoscitivo de la Teología ética”.⁴⁹ Rovira propone en este estudio que la idea de Dios sólo puede tener lugar en la moral.

Allan Wood nos presenta igualmente un interesante y completo estudio sobre la relación entre los conceptos religiosos y la moral en dos de sus obras, *Kant's moral religion* y *Kant's rational theology*.

Examinaré la defensa de Kant de la fe moral, retomándola desde los fundamentos en la filosofía crítica. Creo que de esta forma puede ser mostrado que los argumentos morales de

⁴⁶ Adela Cortina, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981, p. 16.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 20

⁴⁸ Véase también Rogelio Rovira, *La crítica kantiana de la teología racional*, Madrid, Departamento de filosofía teórica/Facultad de Filosofía/Universidad Complutense de Madrid, 2012.

⁴⁹ Rogelio Rovira, *Teología ética (sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant)*, Madrid, Encuentro, 1986, p. 20.

Kant, con los que se justifica la ley moral, constituye una parte integral de su filosofía crítica. Veremos también, pienso, que la doctrina de la fe moral exhibe un punto de vista del mundo completamente racional y profundamente religioso, el cual merece ser considerado como una de las grandes contribuciones filosóficas de Kant.⁵⁰

Existe una especie de “mito” propagado —dice Wood— por Henri Heine, quien sostuvo que el teísmo moral de Kant era producto de una especie de “recompensa” o “regalo” a su leal sirviente Lampe, quien como hombre sencillo tenía una inquebrantable fe cristiana y Kant se sintió obligado a “devolverle” a Dios a su sirviente. Una prueba de esto —dice Heine— es que en la primera *Crítica* la idea de Dios queda como una mera ilusión, mientras que en la segunda Kant regresa a ella a través del argumento moral. En palabras de Heine, Kant saca a Dios por la puerta principal, pero lo deja entrar en la *Crítica de la Razón Práctica* por la puerta trasera.⁵¹ Esta visión del teísmo moral es la que Wood y algunos otros como Stephen Palmquist en su libro *Kant's critical religion*⁵² y en diversos artículos⁵³ pretenden refutar, pues todos coinciden, aunque esto los lleva, ciertamente con propósitos distintos, a concluir que Kant tiene un interés genuinamente filosófico por la idea de Dios más allá de sus propias convicciones religiosas de juventud.

⁵⁰ I shall examine Kant's defense of moral faith, by rethinking it from its foundations in the critical philosophy. I believe it can be shown in this way that Kant's moral arguments, along with the moral faith they justify, constitute an integral part of the critical philosophy. We will see also, I think, that Kant's doctrine of moral faith exhibits a fully rational yet profoundly sensitive religious outlook on the world, which deserves to be counted among the greatest of Kant's philosophical contributions (Allen Wood, *Kant's moral religion*, New York, Cornell University, 1970, p. 9). || La traducción es mía.

⁵¹ “Tal vez creáis que ya podemos irnos a casa. ¡En modo alguno! Aún se presenta otra pieza. Después de la tragedia viene la burla. Hasta este punto Immanuel Kant ha representando el filósofo despiadado, ha asaltado el cielo, ha arrojado por la borda toda la dotación del mismo; el Señor supremo del mundo nada en su propia sangre sin encontrar quien lo demuestre; no hay misericordia, paterna bondad, ni premio celeste de la abstinencia terrena; la inmortalidad del alma está agonizando con gemidos y ronquidos; y el viejo Lampe está al lado, de pie, con su paraguas bajo el brazo, como triste espectador, y las lágrimas y un sudor de angustia bañan su rostro. Entonces Immanuel Kant siente compasión y muestra que no sólo es un buen filósofo, sino también un buen hombre; reflexiona y habla luego, medio irónico y medio generoso: ‘Hay que darle un Dios al viejo Lampe, porque si no el pobre hombre no puede ser feliz; el hombre tiene que ser feliz también en esta tierra, como dice la razón práctica; que lo sea por tanto y que la razón práctica garantice la existencia de Dios’. Y, a consecuencia de esta argumentación Kant distingue entre razón teórica y razón práctica, y con esta última como una varita mágica, vuelve a reanimar el cadáver del deísmo, muerto por la razón teórica” (Heinrich Heine, *Sobre la religión y la filosofía en Alemania*, trad. y notas Herederos de Manuel Sacristán Luzón, Madrid, Alianza, 2008, pp. 165-166).

⁵² Stephen Palmquist, *Kant's critical religion*, England, Ashgate, 2000.

⁵³ Stephen Palmquist, “Kant's ‘appropriation’ of Lampe's God”, *Harvard Theological Review*, 85-1 (1992), pp. 85–108 <http://staffweb.hkbu.edu.hk/ppp/srp/arts/KALG.ht> (Consultado el 30 de octubre de 2013).

Podemos referir también diversos estudios que exponen en general la idea de Dios en Kant desde el periodo pre-crítico hasta el *Opus Postumum*, como lo son los de Peter Byrne,⁵⁴ F. E. England,⁵⁵ Clement C. J. Webb,⁵⁶ Bernard M.G. Reardon⁵⁷ y Pamela Sue Anderson.⁵⁸ Otro estudio importante es el de Curtis H. Peters, *Kant's Philosophy of Hope*,⁵⁹ que mantiene que el tópico de la esperanza se sostiene sobre la base del teísmo moral. Asimismo, encontramos diversos artículos en torno a la idea de Dios: *Kant and the new philosophy of religión*,⁶⁰ donde se reúnen diversos trabajos sobre la filosofía de la religión kantiana. Existen también otros trabajos como los de Onora O' Neill,⁶¹ Juan Sánchez Zermeño,⁶² Isabel Cabrera,⁶³ Faviola Rivera Castro,⁶⁴ Bernd Dörflinger,⁶⁵ en los cuales se analiza la idea de Dios a la luz de la filosofía moral kantiana.

En suma, todos los estudios se caracterizan por expresar de forma general las características de la idea de Dios en Kant sin profundizar en su relación con la moral, por lo cual dejan de lado un punto que me parece fundamental: Dios como “resorte” de la acción moral, lo cual ofrece una perspectiva distinta de la filosofía moral kantiana, que si bien está preocupada por la forma, también está profundamente enraizada en los problemas más esenciales del hombre, rasgo que quizá nos ayude a comprender y solucionar los problemas de nuestro propio tiempo, temas que esta tesis tratará y analizará.

⁵⁴ Peter Byrne, *Kant on God*, England, Ashgate, 2000.

⁵⁵ F. E. England, *Kant's conception on God*, New York, Humanities Press, 1968.

⁵⁶ Clement C. J. Webb, *Kant's philosophy of religion*, Oxford, The Clarendon Press, 1926.

⁵⁷ Bernard M.G. Reardon, *Kant as Philosophical Theologian*, New Jersey, Barnes & Noble books, 1988.

⁵⁸ Pamela Sue Anderson and Jordan Bell, *Kant and Theology*, New York, T&T Clark International, 2010.

⁵⁹ Peter H. Curtis, *Kant's philosophy of hopes*, New York, Peter Lang, 1993.

⁶⁰ Chris L. Firestone and Stephen R. Palmquist (eds.), *Kant and the new philosophy of religión*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2006.

⁶¹ Onora O' Neill, “Kant on Reason and Religion”, en *The tanner lectures on human values*, Grethe B. Patterson (ed.), Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 269-308.

⁶² Juan Sánchez Zermeño, “Notas sobre ética y religión en la filosofía de Kant”, *Revista Digital Universitaria*, 5-11 (2004), http://www.revista.unam.mx/vol.5/num11/art78/art78_dic.pdf (Consultado el 18 de agosto de 2012).

⁶³ Isabel Cabrera, “¿La religión complementa la moral kantiana?”, *Dianoia: anuario de Filosofía*, 39 (1993), pp. 59-74.

⁶⁴ Faviola Rivera Castro, art. cit., pp. 85-109.

⁶⁵ Bernd Dörflinger, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la religión de Immanuel Kant”, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, 18 (2004), pp. 251-272.

2. LA METAFÍSICA: PROBLEMA CARDINAL DE LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT

El presente capítulo está dividido en cuatro secciones. En la primera expondré de forma general los antecedentes y bases de la filosofía trascendental kantiana, centrándome en la última parte de la *Crítica de la Razón Pura*: la *Dialéctica Trascendental*. En la segunda analizaré cómo la razón llega al ideal de la razón pura y cómo ésta nos lleva a ilusiones metafísicas y a su vez ofreceré una reconstrucción de la refutación kantiana a las tres pruebas de la existencia de Dios. En la tercera analizaré las conclusiones de la primera *Crítica*. Y finalmente, en la cuarta y última sección expondré que las ideas de la razón pura sólo pueden tener un uso regulativo al establecer su posibilidad lógica, lo cual servirá de base para explicar cómo introduce Kant la idea de Dios en el ámbito práctico de la razón y cuál es el papel que ahí desempeña.

Después de una intensa y larga labor intelectual, la *Crítica de la Razón Pura* —quizá la obra más importante de la filosofía occidental— fue publicada en 1781. Kant, su autor, consideró que a lo largo de sus más de seiscientas páginas había resuelto todos los problemas fundamentales de la metafísica o que por lo menos había dado las pistas para resolverlos. En ella encontramos una división tripartita de las facultades del sujeto: la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Para algunos autores como Schopenhauer⁶⁶ ésta y otras divisiones planteadas por Kant no son más que una muestra de su tendencia casi compulsiva por la simetría. Sin embargo, para otros, y entre ellos me incluyo, esta división se debe primordialmente a la relevancia y primacía que le otorgó a las capacidades del sujeto en la construcción del conocimiento. Lo importante es que sobre ella descansa toda su filosofía

⁶⁶ Véase Arthur Schopenhauer, *Crítica a la filosofía kantiana*, en *El mundo como voluntad y representación*, trad. Rafael José Díaz Fernández y M^a. Montserrat Armas Concepción, Gredos, Madrid, 2010, p. 485.

trascendental. La principal prueba de esto es que la estructura general de la obra obedece a esta división y las tres secciones que la componen acatan tal organización: la primera parte nombrada *Estética Trascendental* se ocupa de la Sensibilidad, la segunda llamada *Analítica Trascendental* versa sobre el Entendimiento y finalmente la Razón es abordada en la tercera y última sección denominada *Dialéctica Trascendental*. En este capítulo presentaré un esbozo breve y general de las primeras dos secciones para después centrarme en la *Dialéctica*, dado que nos permitirá establecer cuál es el estatus de Dios desde el punto de vista de la razón especulativa.

Podemos comenzar diciendo que todas las ciencias tienen un objeto de estudio, es decir, la materia sobre la cual se investiga. No obstante, existen disciplinas cuyo interés se centra no tanto en el material, pero sí en la forma de lo que se estudia. A estas disciplinas les llamamos “formales”. Las primeras indagan sobre contenidos, mientras que las segundas se interesan sólo por la estructura. El estudio trascendental kantiano se ocupa precisamente de la parte formal, pues éste no versa sobre la naturaleza ni intenta generar nuevo conocimiento, más bien su propósito es descubrir cuál es el mecanismo que opera bajo todo nuestro conocimiento y específicamente dar cuenta del conocimiento científico en la forma de los juicios sintéticos *a priori*. Para Kant era fundamental establecer los límites de lo que nos es posible conocer, es decir, averiguar hasta dónde es lícito llegar en el campo epistemológico. Esto se debe, principalmente, a que durante siglos la filosofía permaneció cegada por una especie de ilusión dogmática, al creer que se generaba nuevo y valioso conocimiento sin detenerse nunca a cuestionarse a sí misma ni preguntarse si el resultado de tales inferencias era legítimo.

Kant no fue el primero en señalar que la filosofía había entrado en un descenso insalvable ni el primero en percatarse de que no todas las inferencias de la razón constituyen genuino conocimiento. Hume advirtió que la metafísica, rama fundamental y campo de las

mayores pugnas en filosofía, rebasa los límites de todas nuestras facultades. Para Kant fue el empirismo de Hume el que “hizo saltar una chispa” al poner a prueba los conceptos que subyacen y fundamentan la metafísica. La crítica más devastadora recayó sobre el concepto de causalidad, pues Hume concluyó que lo que daba cohesión y validez a las inferencias de la reina de todas las ciencias era en realidad una simple tendencia de nuestro entendimiento (impregnada por la imaginación) a establecer nexos causales cuando dos eventos se presentan cercanos en el espacio y tiempo, y concluyó que es imposible establecer empíricamente cómo de la existencia de una cosa se sigue la necesidad de otra y mucho menos determinar de igual modo la conexión entre ambas bajo el título de causa-efecto. De esta forma concluyó que no tenemos ningún derecho a generar tales conexiones, pues son producto de nuestras propias ilusiones, lo que equivale —en palabras del propio Kant— a decir que no hay ninguna metafísica ni puede haberla.

Es en este contexto en el que el filósofo alemán gesta su filosofía crítica, donde el escepticismo gana terreno y en el que las cuestiones fundamentales no sólo de la filosofía, sino del hombre mismo son descartadas y desechadas como meras construcciones quiméricas o bien aceptadas y defendidas dogmáticamente. Kant percibió en las críticas de Hume la simiente de una reforma a la metafísica que desafortunadamente nadie logró distinguir.⁶⁷ Kant reconoció que la razón ha sobrepasado sus propios límites, pero se dio cuenta también que no puede evitar hacerse tales cuestionamientos, la propensión a la metafísica es inherente a la razón: “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

⁶⁷ “Pero el destino de la metafísica, siempre adverso, quiso que nadie le entendiese. No se puede contemplar sin experimentar cierta pena, cómo sus adversarios: Reid, Oswald, Beattie y últimamente también Priestley erraron completamente el punto decisivo de su problema y dando siempre por admitido precisamente lo que él ponía en duda, y demostrando con pasión y muchas veces con gran inmodestia aquello de lo que a él nunca se le habría ocurrido dudar, desconocieron de tal modo su indicación para un mejoramiento que todo quedó en el mismo estado en el que estaba, como si nada hubiese ocurrido” (Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. Mario Caimi, Madrid, Istmo, 1999, p. 25). || En adelante me referiré a esta obra como *Prolegómenos*.

naturaleza de la razón, pero que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades” (AVII).

La diferencia central entre Kant y todos sus predecesores es que por primera vez puso en el centro del análisis y la discusión filosófica a la razón misma. Es decir, la colocó frente a un tribunal para juzgarla y poder dirigirla por el “camino seguro de la ciencia”. La tarea kantiana orientó, por un lado, hacia la superación del escepticismo humeano y, por otro, en el combate del dogmatismo racionalista para mostrar en qué sentido el conocimiento metafísico-filosófico es posible. La filosofía trascendental consiste, por lo tanto, en un esfuerzo por establecer esas condiciones de posibilidad. En otras palabras, intenta responder a la pregunta: ¿cómo es posible el conocimiento independiente de toda experiencia? Mientras que muchos de los contemporáneos de Hume se empeñaron en extinguir dogmáticamente la chispa que el filósofo escocés había arrojado sobre el tema, Kant encendió la mecha y se dio cuenta de que el camino que se debía iluminar era aquél en el que la metafísica fuera posible.⁶⁸

La *Crítica de la Razón Pura* es precisamente esa luz que Kant arrojó sobre el sendero de la metafísica y la cual requería con urgencia, pues consideró que sólo mediante el estudio de la posibilidad de un conocimiento *a priori* podremos determinar hasta dónde le es posible y legítimo llegar a la razón, sólo así sabremos si las pretensiones de la metafísica son realizables o no, y si lo son, en qué sentido. Desde esta perspectiva la tarea de la filosofía no es sólo positiva, sino que también se trata de un ejercicio negativo, pues intenta poner en evidencia y en consecuencia arrancar de raíz los errores y las ilusiones a las que por propia naturaleza tiende la razón.⁶⁹

⁶⁸ “Desde los intentos de Locke y Leibniz, o más bien desde el comienzo de la metafísica, hasta donde alcanza su historia, no ha ocurrido ningún acontecimiento que haya podido ser más decisivo para el destino de esta ciencia que el ataque que le dirigió *David Hume*” (Immanuel Kant, *Prolegómenos*, p. 23).

⁶⁹ “El deber de la filosofía consiste en eliminar la ilusión producida por un malentendido, aunque ello supusiera la pérdida de preciados y queridos errores, sean cuantos sean. En este trabajo he puesto la mayor exhaustividad y me atrevo a decir que no hay un solo problema metafísico que no haya quedado resuelto o del que no se haya ofrecido al menos la clave para resolverlo” (Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, [AXIII]).

Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía trascendental* [...] La filosofía trascendental es la idea de una ciencia cuyo plan tiene que ser esbozado por la crítica de la razón pura de modo arquitectónico (A12-14).

Los problemas cardinales de la metafísica, y cuya solución ha sido el eje rector de toda filosofía, son básicamente tres: la existencia de Dios, la libertad y la inmortalidad del alma. Para encontrar la solución a estas cuestiones es necesario reconocer primero que están fuera de toda experiencia posible, ya que desde el concepto mismo de metafísica nos damos cuenta de que las fuentes de una ciencia como ésta no pueden ser empíricas. Sin embargo, anular todo conocimiento que no tenga un referente empírico —como sugirió Hume— no resuelve ni nos aventaja en nada, pues es imposible negar que los conceptos metafísicos tienen alguna utilidad y relevancia más allá de los objetos del mundo de la experiencia,⁷⁰ situación que el mismo Hume no pudo ver. Salvar a la metafísica del escepticismo, alejarla del dogmatismo y conducirla por el camino de la ciencia fue la labor que guio prácticamente toda la filosofía crítica de Kant. Para lograr este objetivo fue necesario iniciar desde la base, o sea con la respuesta a la pregunta “¿qué puedo conocer?”. Sólo al establecer esto será posible contestar el segundo cuestionamiento fundamental: “¿qué debo hacer?” y finalmente a la tercera gran interrogante, “¿qué puedo esperar?”.

La *Crítica de la Razón Pura* es, como he mencionado, un esfuerzo por precisar lo que puede conocerse *a priori* independientemente de toda experiencia, pero sin que ese conocimiento sea analítico; es la búsqueda por determinar hasta dónde puede aspirar la razón prescindiendo de toda experiencia. Para Kant esto es sólo posible mediante las verdades

⁷⁰ “Aunque tengamos que afirmar que los conceptos trascendentales *son sólo ideas*, no debemos considerarlos superfluos ni carentes de valor. En efecto, si bien es cierto que no podemos determinar ningún objeto por medio de ellos, en el fondo pueden servir, de forma imperceptible, de canon del amplio y uniforme uso del entendimiento, el cual no conoce por este medio más objetos de los que conocería a través de sus propios conceptos, pero sí está mejor y más extensamente guiado en relación con este mismo conocimiento. Aparte de que tal vez posibiliten el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, suministrando así consistencia a las ideas morales y conectándolas con los conocimientos especulativos de la razón” (Ibíd., [A329- B386]).

sintéticas *a priori*, ya que son las que nos muestran “cómo debe ser la experiencia o cómo debe experimentarse el mundo”.⁷¹ En otras palabras, el ánimo que mueve a la *Crítica* es el de averiguar cómo se da y cuál es la relación entre nuestra razón y el mundo:

El idealismo trascendental es el catálogo de todas nuestras condiciones epistémicas o condiciones *a priori*, condiciones que hacen posible nuestro conocimiento de la realidad [...] En este catálogo hay que mencionar primeramente la espacialidad y la temporalidad como condiciones *a priori* de la sensibilidad; en segundo lugar las categorías o condiciones *a priori* del entendimiento y, finalmente, las ideas de la razón.⁷²

Las condiciones epistémicas que menciona Dulce María Granja son la estructura que nos permite crear y hablar de conocimiento. Dicha estructura es siempre activa y sólo a través de ella es posible generar genuino conocimiento.

El error fundamental, que hasta entonces se había cometido, fue haber tratado el aspecto sensorial y el aspecto intelectual del hombre como dos elementos que se diferencian sólo de grado. Para Hume, por ejemplo, la diferencia esencial entre una impresión y una idea es la intensidad con la que se presentan en nuestra mente, siendo una idea menos “intensa” que una impresión. En el caso de Leibniz sucede lo contrario. Para él lo mental o las conclusiones de nuestra inteligencia son lo claro y distinto, mientras que lo sensorial es lo confuso y susceptible de error.

Tanto los empiristas, representados por Locke y Hume,⁷³ como por los racionalistas, Leibniz y Descartes,⁷⁴ usaron “idea” de forma indistinta para referirse a lo sensorial e

⁷¹ Jonathan Bennett, “*La Crítica de la Razón Pura de Kant*”, en 2. *La Dialéctica*, trad. A. Montesinos, Madrid, Alianza, 1979, p. 20.

⁷² Dulce María Granja, *Lecciones de Kant para hoy*, Barcelona/México, Anthropos/UAM, 2010, p. 35

⁷³ “A aquellas percepciones que penetran con más fuerza y violencia podemos llamarlas impresiones; y bajo este nombre comprendo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones y según hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de estas que están el pensamiento y en razonamiento” (David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1977, p. 15).

⁷⁴ “Muy al contrario, me parece haber encontrado en muchas gran diferencia; como, por ejemplo, existen en mi mente dos ideas del sol, una adquirida por medio de los sentidos, que, según creo, debe incluirse entre las ideas adventicias, en la que se me aparece muy pequeño, y otra tomada del estudio astronómico, es decir, de ciertas nociones que me son innatas o formadas por mí de cualquier otro modo, y en la que el sol aparece muchas veces mayor que la tierra. Ambas ideas no pueden ser iguales al sol que existe fuera de mí, y el cálculo demuestra que

intelectual haciendo tan sólo una mera distinción de grado. Jonathan Bennett hace una observación muy acertada al respecto:

Un vehículo usual de tal error es la palabra 'idea'. Algunos filósofos han dicho que las 'ideas' son aquello que uno tiene o ante lo que uno se encuentra, en la experiencia sensible ordinaria, en las alucinaciones, en algunas variedades del imaginar, etc., y que también tienen que ver con el pensamiento y el entendimiento, de tal manera que captar el significado de una palabra es asociarla con una 'idea', y desarrollar un problema consiste en manipular 'ideas' mentalmente.⁷⁵

Por un lado, los empiristas le dieron mayor importancia a la parte sensorial y por otro, los racionalistas pusieron todo el peso a la parte intelectual del hombre. Ambas posturas basadas en la concepción de que aquello que se presenta a la mente con mayor intensidad es lo que debe fundamentar nuestro conocimiento y la que tendrá en consecuencia mayor fiabilidad.

La gran aportación de Kant fue haber superado ambas posturas, no eliminándolas ni dando mayor peso a una particular, sino tendiendo un puente entre racionalismo y empirismo, ya que si bien el conocimiento humano tiene dos vertientes, es decir, la sensibilidad y el entendimiento, éstas no tienen por qué ser antagónicas, pues la diferencia entre ellas no es únicamente de grado, sino que se trata de una diferencia de clase. Al comprender que estamos frente a dos facultades de clase distinta, podemos comprender que ambas cumplen una función, ninguna de mayor o menor importancia que la otra. Antes bien, se necesitan para producir verdadero conocimiento.

Sin los datos que nos proporciona la sensibilidad es imposible generar conocimiento y sin el entendimiento es imposible formar conceptos, pues mediante él los datos de la sensibilidad se someten a un análisis intelectual y sólo a partir de ellos formamos juicios. Esta unión es necesaria si queremos hablar de conocimiento tal como se expresa en la *Crítica*:

es precisamente la más ajena a la realidad aquella que parece proceder más directamente del sol mismo. (Descartes, ob. cit., pp. 24-25).

⁷⁵ Jonathan Bennett, ob. cit, p. 21.

La unidad de síntesis obtenida mediante conceptos sería completamente accidental si éstos no se basaran en un fundamento trascendental de unidad. De no ocurrir así, existiría la posibilidad de que un torrente de fenómenos invadiera nuestra alma sin que jamás surgiera de este hecho experiencia alguna. Además desaparecería así toda relación del conocimiento con los objetos ya que tal relación no estaría regulada por leyes universales y necesarias y, consiguientemente, tendríamos una intuición sin pensamiento, pero nunca un conocimiento. Tal intuición no poseería, pues, absolutamente ningún valor para nosotros (A111).

De esta forma, Kant nos exige reconocer que sin el material que nos proporciona nuestra sensibilidad no habría conceptos y sin conceptos los elementos de ésta carecerían de un orden y por ende de valor epistémico.

El espacio y el tiempo son formas integrantes de la sensibilidad. Mediante éstas captamos el material que recibimos de la realidad. Todos los datos de nuestros sentidos son captados, por así decirlo, mediante la red de la espacialidad y la temporalidad. Para Schopenhauer el gran mérito de Kant fue precisamente reconocer que “el fin y el comienzo del mundo está dentro nosotros”; en otras palabras, el tiempo y el espacio no son nada fuera del sujeto. En segundo lugar, el entendimiento nos faculta para organizar, clasificar y juzgar la materia prima que nos ofrece la sensibilidad, es decir, crea conceptos,⁷⁶ “Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que suministra *intuiciones*. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los conceptos” (B33). La tercera facultad, la razón, se ocupa de llegar a conclusiones.

2.1. La naturaleza dialéctica de la razón

Como ya mencioné, el entendimiento se ocupa de lo condicionado. Mediante él se hacen juicios sobre los objetos dados en el espacio y el tiempo. Kant trata sobre estos temas en la

⁷⁶ “‘Tener el concepto de’ un hombre—o de humanidad— no es estar en ningún tipo de estado sensorial; es únicamente ser capaz de reconocer a los hombres como hombres, de distinguir a los hombres de los monos, de saber que un hombre no puede ser una planta, etc. Tener un concepto es ser capaz de hacer determinadas cosas, particularmente cosas lingüísticas como responder a preguntas como ‘¿Esto es un hombre?’ y ‘¿Por qué eso no es un hombre?’” (Ibíd., p. 76).

Analítica trascendental, mientras que la función esencial de la razón es extraer conclusiones y es llamada por Kant como la “facultad de los principios” y puede tener dos usos, uno meramente lógico y uno trascendental. En su uso lógico (o descendente como lo llama Bennett), la razón llega a sus conclusiones a través de silogismos mediatos o inmediatos por medio de las distintas formas de inferencia (silogismo categórico, hipotético y disyuntivo). Por otra parte, la razón en su uso trascendental (ascendente) busca, dada una proposición verdadera, las posibles premisas de las cuales se pudo inferir. Kant intentará en la “Dialéctica Trascendental” unificar ambos usos o funciones. La razón, que es el tema de esta sección, toma los conceptos del entendimiento y hace uso de ellos únicamente a nivel lógico, independientemente de su relación con el mundo sensible. En suma, el entendimiento se ocupa de lo condicionado y relativo (nivel sensible), mientras que la razón se ocupa de lo que es incondicionado y absoluto (nivel lógico). Esto genera que la razón vaya más allá del terreno de la sensibilidad y traspase los límites de la experiencia creando ilusiones y errores. La labor de Kant en este campo es poner de manifiesto esas ilusiones para que dejemos de engañarnos al pensar que tienen una realidad objetiva. Pero ¿poner de manifiesto tales ilusiones hará que desaparezcan? La respuesta de Kant es un rotundo “no”, pues nuestra razón no lo puede evitar, así como no podemos evitar ver en un acto de magia a una mujer partida en dos, aunque ya nos haya sido revelado el secreto para lograr ese efecto. “La dialéctica trascendental no pretende desaparecer la ilusión: se contentará con desembozarla como ilusión e impedir que nos engañe. Pero la ilusión seguirá siendo ilusión”.⁷⁷ Veamos ahora en qué consisten tales ilusiones.

Lo condicionado admite la idea de lo incondicionado, puesto que la razón busca las condiciones de las condiciones, es decir, investiga un principio que no esté a su vez condicionado por otro para que pueda ser la condición de todo lo demás: “si se da lo

⁷⁷ Eusebi Colomer, ob. cit., p. 161.

condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado” (B436). Esta tendencia es inseparable a la razón, pues al concebir la idea de algo relativo y condicionado, estamos presuponiendo la existencia de algo que sea la causa de eso y a su vez buscamos la causa de esa causa. Este espíritu de búsqueda lo encontramos desde el inicio mismo de la filosofía. Aristóteles, por ejemplo, llegó a la conclusión de que el Motor Inmóvil era la causa última de todo lo existente, pues es aquello que mueve sin ser movido, la causa y principio de todo y que a su vez no es causado por algo más. Esto es lo que la razón busca: lo incondicionado, lo absoluto, lo completo.

Reconocer algo como condicionado presupone ya la idea de lo incondicionado. Carece de sentido hablar de algo condicionado a menos que tengamos el concepto de lo incondicionado. Los conceptos de lo condicionado y lo incondicionado, lo relativo y lo absoluto, lo incompleto y lo completo, son conceptos polares, que por tal razón se presuponen lógicamente entre sí.⁷⁸

La *Dialéctica trascendental* es, pues, el examen de la búsqueda de lo incondicionado. En esa sección, Kant examina los problemas metafísicos que son generados por la tendencia de la razón a buscar la condición última y absoluta. Él creyó haber resuelto en ella todos los problemas de la metafísica o, como ya mencioné, por lo menos haber dado la clave para su resolución. Mientras que en la *Estética* y la *Analítica* Kant estableció los tipos válidos de las proposiciones sintéticas *a priori*, en la *Dialéctica* intenta establecer las formas inválidas. Así, la tarea de esta sección es fundamentalmente negativa. Según nuestro filósofo, esta parte negativa es la que le permitió dejarle un lugar a la fe, “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” (BXXX).

La *Dialéctica* está conformada por tres capítulos. El primer capítulo examina el *Yo* o al alma del sujeto, el segundo es sobre el cosmos y el tercero sobre Dios. En esta tesis sólo me ocuparé del segundo y tercer capítulo, referentes a las antinomias y al ideal de la razón pura

⁷⁸ Justus Hartnack, *La teoría del conocimiento de Kant*, trad. Carmen García, Madrid, Cátedra, 1984, pp. 114-115.

respectivamente, pues en las primeras encontraremos las primeras referencias de la libertad y la idea de Dios que son esenciales para esta investigación.

Las antinomias son un par de argumentos antitéticos que parecen a simple vista tener una estructura correcta. La razón tiene motivos para obtener conclusiones que son opuestas entre sí. Cada antinomia pone de manifiesto un conflicto de la razón, pues ésta llega a conclusiones que entrañan una contradicción. Desde este punto de vista la razón es, básicamente, dialéctica y todo el esfuerzo de Kant será por resolver este conflicto. Por otro lado, las ideas de la razón pura se encuentran completamente alejadas de toda realidad y la razón llega a ellas en su búsqueda por encontrar la condición última de todo lo existente. Los conflictos de la razón con las ideas cosmológicas son siempre dobles y esta propensión es completamente natural cuando la razón teoriza sobre el universo. Si la razón no logra resolver las antinomias, entra en conflicto consigo misma. Como lo escribió el mismo filósofo de Königsberg:

Se nos ofrece aquí, efectivamente, un nuevo Fenómeno de la razón humana, a saber, una antitética perfectamente natural, obtenida sin necesidad de trenzar sutilezas ni de poner trampas artificiales. Al contrario, la razón cae en ella por sí sola y, además, inevitablemente. Con ello se defiende del sopor de una convicción ficticia, producto de una simple ilusión unilateral, pero cae a la vez, en la tentación de abandonarse a una desesperación escéptica o de adoptar un dogmatismo tenaz, empeñándose en sostener ciertas afirmaciones sin hacer justicia ni prestar oídos a las razones a favor de lo contrario. Ambas posturas significan la muerte de una filosofía sana (B434).

La labor que asume Kant frente esto será la de encontrar una solución a estos conflictos que de no resolverse podrían, según él, terminar con la filosofía. Es esencial a su proyecto resolver las antinomias.

2.2. Las perplejidades de la razón

La primera antinomia nos plantea la siguiente tesis: “El mundo tiene un comienzo en el tiempo y es limitado en el espacio”, mientras que la antítesis niega esta afirmación y sostiene que “El mundo es infinito tanto en el espacio como en el tiempo”. No entraré en un análisis profundo de esta primera antinomia.⁷⁹ Sin embargo, echaré un rápido vistazo a ambos argumentos y a la solución que ofrece Kant a estos problemas, pues ello nos dará la clave para la resolución del tema central de esta tesis. Si suponemos que el mundo no tiene un comienzo en el tiempo, se sigue que hasta cada momento dado, por ejemplo, el presente, ha transcurrido un infinito número de momentos. Esto significa que para llegar a este momento se completó una serie infinita de momentos pasados. No obstante, el concepto de “una serie infinita” consiste precisamente en que nunca puede completarse dicha serie, porque de lo contrario deja de ser infinita. Por lo tanto, es contradictorio pensar en una serie infinita completada o acabada y esto trae como consecuencia que el mundo no es infinito en el tiempo, es decir, que debe haber un comienzo del mundo.

Por otro lado, si suponemos que el mundo tiene un comienzo en el tiempo, entonces debemos establecer que hay un tiempo anterior en el que el mundo aún no existía. Esto supone la existencia de un tiempo vacío, pre-mundano, pero es imposible que algo comience a existir en un tiempo vacío, porque “ninguna parte de tal tiempo posee comparada con otra parte, una condición que permita distinguir su existencia mejor que su no existencia”, o sea, podemos plantearnos la pregunta sobre por qué el mundo comenzó en el tiempo 1 y no el tiempo 2 sin que podamos obtener una respuesta satisfactoria. Por lo tanto, no se puede decir con sentido que el mundo tiene un comienzo. De ahí concluimos que el mundo es infinito.

⁷⁹ Para profundizar en el tema se pueden revisar los trabajos de P. F. Strawson, *Los límites del sentido: ensayo sobre la crítica de la razón pura de Kant*, trad. Thierbaud Luis-andre, Madrid, Revista de Occidente, 1975; Jonathan Bennett, “La crítica de la razón pura de Kant”, en 2. *La Dialéctica*, trad. A. Montesinos, Madrid, Alianza, 1979; y Henry Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Granja Castro, Barcelona, Anthropos/UAM, 1992.

Como hemos visto, la razón puede llegar a conclusiones que se contradicen entre sí y frente a esto se le plantean dos opciones: instalarse en el dogmatismo o el escepticismo o bien tratar de superarlos. Para Kant la única forma de superar estos problemas es mediante la filosofía trascendental. Las antinomias sólo pueden resolverse si se acepta la posibilidad de los principios *a priori*, las contradicciones naturales a las que se enfrenta la razón sólo pueden superarse mediante el idealismo trascendental.

Esta antinomia puede proporcionarnos una ventaja, no dogmática, pero sí crítica y doctrinal. En efecto, la antinomia demuestra indirectamente la idealidad trascendental de los fenómenos, demostración esta que ha de convencer a quien no haya quedado satisfecho con la demostración ofrecida en la “Estética Trascendental”. La demostración de la antinomia consistirá en este dilema: si el mundo es un todo existente en sí, entonces, es o finito o infinito. Pero ambas alternativas son falsas (como lo han mostrado las pruebas de antítesis y tesis respectivamente). Por lo tanto, también es falso que el mundo (el conjunto de todos los fenómenos) constituya un todo existente en sí mismo. De esto se sigue que los fenómenos en general no son nada fuera de nuestras representaciones, lo cual es precisamente lo que significa su idealidad trascendental (B534-535).

Sólo el idealismo trascendental puede ofrecer una solución a esta primera antinomia, pues si pensamos ‘mundo’ como algo independiente de la relación con un sujeto, entonces no podemos dar solución a la antinomia, puesto que es inaccesible un conocimiento que supera nuestras capacidades cognoscitivas. En cambio, entender ‘mundo’ como fenómeno, nos lleva a aceptar que es posible investigar ‘como sí’ no hubiera un punto final en la investigación sobre el mundo.

La solución a la primera antinomia constituye una prueba para mostrar la validez del idealismo trascendental, aunque Henry Allison reconoce que el propio Kant se equivoca al exponer su argumento, pero un análisis más preciso muestra que es válido en su totalidad.⁸⁰ El problema que yace en el fondo de la antinomia es la presunción de que ‘mundo’ tiene un referente, de que es una cosa en sí misma. Bajo este supuesto es completamente legítimo

⁸⁰ Véase Henry Allison, *El idealismo trascendental de Kant*, p. 98.

plantearse la pregunta sobre si el mundo es finito o infinito: “la cuestión básica aquí es que quien quiera que considere los fenómenos como si fuesen cosas en sí, está obligado por ello, en virtud del imperativo categórico intelectual, a suponer la presencia de condiciones suficientes para todo condicionado dado”,⁸¹ pero si ‘mundo’ no se refiere a algo en sí mismo, la cuestión sobre su finitud o su infinitud es irrelevante. La solución consiste en actuar “como si” la serie de eventos anteriores no tuvieran un fin, debemos llevar más y más lejos nuestras investigaciones y no conceder nunca que podemos descubrir un primer acontecimiento. A esto Kant le llama “principio regulativo”, pues nos invita a llevar nuestras investigaciones “como si” ningún evento pasado estuviera determinado completamente. Este principio regula la manera cómo nos aproximamos y pensamos el mundo, pues nuestra actitud hacia éste sería siempre de búsqueda.

Un principio regulativo es este sentido oficial sí parece hacer una afirmación acerca del mundo, pero debe entenderse en realidad como un mandato acerca de cómo se ha de investigar el mundo. Por ejemplo, ‘todo acontecimiento está causado por un acontecimiento’, entendido como principio regulativo, nos recomienda buscar las causas y no admitir nunca que un acontecimiento dado puede carecer de una de ellas. Parte del motivo para considerar regulativo un principio dado es que si se entiende como ‘constitutivo o enunciativo de hechos, entonces no puede ser establecido o refutado decisivamente por medio de datos empíricos’.⁸²

Respecto a la propuesta kantiana del uso regulativo de las ideas, las críticas son fuertes. Entre ellas están los comentarios de Jonathan Bennett y Peter Strawson. Para el primero, por ejemplo, hay una gran distancia entre plantearle a la razón la búsqueda de las condiciones y pensar que esas condiciones realmente existen. “Kant enfrenta ‘la necesidad de encontrar’ condiciones con la de ‘seguir preguntado’ por más condiciones, sin poner en claro si piensa o no que siempre hay condiciones”.⁸³ En efecto, en ningún momento el filósofo nacido en 1724 plantea que las condiciones estén dadas, pues esto significaría una

⁸¹ *Ibíd.*, p. 101.

⁸² Jonathan, Bennett, *ob. cit.*, pp. 156-157.

⁸³ *Ibíd.*, p. 160.

contradicción a su propio sistema. Pensar que el conjunto de las condiciones están dados es suponer que son empíricamente accesibles. Sin embargo, para Kant suponer que el mundo y por lo tanto todas sus condiciones son algo que existe en sí mismo sólo nos lleva a las contradicciones descritas en las antinomias y a las perplejidades iniciales de la razón. Si bien la solución de las primeras antinomias son distintas al tipo de solución que Kant ofrece para la tercera y cuarta antinomia (que veremos a continuación) al abordar brevemente la solución a las primeras nos da una idea clara de lo que Kant quiere decir cuando habla de que las ideas de la razón son “regulativas”. En otras palabras, es nuestra forma de acercarnos al mundo y no se trata de ideas que tengan una correspondencia o un referente con algún objeto del mundo.

2.2.1. El problema de la libertad

La tercera antinomia que nos presenta la problemática de la libertad es de especial interés para nuestra investigación, pues constituye la base de la moral, tema que se abordará en el siguiente capítulo desde la perspectiva de la razón práctica. La tesis de la tercera antinomia establece que la causalidad de la naturaleza no es la única, sino que existe otro tipo de causalidad que es la causalidad por libertad. En contraposición, la antítesis sostiene que todo sucede según la causalidad de la naturaleza, es decir, no hay libertad. En resumen, el problema de esta antinomia se puede establecer como la problemática entre el determinismo y la libertad. La prueba de la tesis consiste en mostrar que todo suceso presupone uno anterior que funge como causa, pero a su vez este último requiere de otro anterior y así sucesivamente. Ello nos lleva a concluir que ninguna cadena causal puede completarse nunca. Si el principio de causalidad consiste precisamente en que todo tiene una causa, entonces deberíamos ser capaces de establecer por completo las causas de un suceso. Sin embargo, no podemos completar esa serie, ya que se extiende *ad infinitum*. De ahí concluimos que al no poder determinar completamente las causas, entonces debe existir otro tipo de causalidad, una que

sea capaz de iniciar por sí misma un suceso. Ese otro tipo de causalidad es la libertad.

Veamos como lo expone Kant:

En consecuencia, jamás se completa la serie por el lado de las causas derivadas unas de otras. Ahora bien, la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada sucede sin una causa suficientemente determinada *a priori*. Así, pues, la proposición según la cual toda causalidad es sólo posible según leyes de la naturaleza se contradice a sí misma en su universalidad ilimitada. No podemos, por tanto, admitir que tal causalidad sea la única (B474).

La prueba que aduce Kant en favor de la tesis genera diversos problemas de interpretación. Uno de ellos es que si llevamos hasta las últimas consecuencias la prueba, ésta estaría rechazando el principio de causalidad, como afirma Bennett:

Es verdad que si sólo hay la causalidad de la naturaleza, entonces ninguna explicación causal puede ser ‘última’ en el sentido de no dejar nada por explicar. Pero si fuera el objetivo de la prueba de la Tesis, entonces estaría atacando una versión del ‘principio de causalidad’ que afirma *a la vez* que sólo existe la causalidad de la naturaleza y que todo acontecimiento tiene una explicación ‘última’.⁸⁴

A pesar de las objeciones de Bennett, el punto central de la solución es mostrar que no existe un solo tipo de causalidad, que aunque la razón nos invita a indagar en la cadena causal ‘como si’ siempre hubiera una condición más, tanto temporal como espacialmente, esto no es incompatible con la idea de que existe una causalidad que no está en el tiempo y que por lo tanto no tiene un comienzo. “Esta causalidad determina lo que está en el espacio y el tiempo, pero lo determina sin ser ella misma un suceso, sin ser algo que sucede”.⁸⁵ El interés de Kant en la solución de esta tercera antinomia es poder conectarla con la libertad en un sentido práctico o moral, pues es claro que si la voluntad humana no es libre todo principio moral pierde su validez. Lo que nos permite hacer valoraciones sobre la acciones de los demás y de nosotros mismos es que existe la posibilidad de actuar de forma libre, es decir, el no estar sólo

⁸⁴ Ibid., p. 206.

⁸⁵ Justus Harnack, ob. cit., p. 142.

determinados por la causalidad de la naturaleza, la cual, si fuera la única, no dejaría espacio para la elección y ningún acto humano podría ser juzgado siquiera de moral, pues todo sucedería tal como lo dicta la ley de la naturaleza.

Recordemos que esta discusión es importante porque la moralidad es lo que nos permitirá postular la idea de Dios. Por eso para Kant es relevante establecer primero que la libertad es posible como *Ratio essendi* de la moralidad, es decir, la supuesta incompatibilidad entre tesis y antítesis o entre determinismo y libertad descansa en la suposición de que los fenómenos son algo en sí mismo, pero si los fenómenos son concebidos como representaciones, entonces estos tienen fundamentos no fenoménicos,

La causalidad de semejante causa inteligible no está determinada por fenómenos, aunque sus efectos se manifiesten y puedan ser así determinados por medio de otros fenómenos. Tal causa se halla, pues, juntamente con su causalidad, fuera de la serie. Sus efectos en cambio se encuentran en la serie de las condiciones empíricas (B565).

Mientras que la causalidad de la naturaleza es un fenómeno y a su vez los afecta, la “causalidad por libertad” o, simplemente, libertad no lo es, pero sí repercute en ellos. De esta forma los dos tipos de causalidad no entran en disputa porque nunca se encuentran, pues se hallan en ámbitos distintos: “Es una determinación de lo que existe en el tiempo sin ser ella misma en el tiempo”.⁸⁶ Lo importante de la posición kantiana es que podemos concebir la libertad sin que entre en contradicción con la causalidad de la naturaleza, pues la libertad en un sentido cosmológico (metafísico), como le llama Kant, es “la capacidad de iniciar *por sí mismo* un estado”. Es aquello que no tiene lugar en la experiencia y por lo tanto no está determinado por ella. Sin embargo, es un elemento regulador o trascendental de la experiencia.

La libertad es en este sentido una idea pura trascendental que, en primer lugar, no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto, en segundo lugar, no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia, ya que hay una ley general, que regula la misma

⁸⁶ *Ibid.*, p. 141.

posibilidad de toda experiencia, según la cual todo cuanto sucede ha de tener una causa. Consiguientemente, la misma causalidad de la causa, la cual ha *sucedido* o nacido *a su vez*, tiene que poseer por su parte una nueva causa. De esta forma toda la esfera de la experiencia se convierte, por mucho que se extienda, en un conjunto de mera naturaleza. Ahora bien, como no es posible obtener de este modo una totalidad absoluta de las condiciones en la relación causal, la razón crea la idea de una espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley del enlace causal (B561).

¿Por qué para Kant resulta tan importante poder establecer la compatibilidad entre libertad y determinismo? La respuesta parece obvia, pero es importe explicitar que toda la teoría moral kantiana gira en torno a la libertad. Si no hay libertad en el sentido “cosmológico” de la *Crítica*, no hay, por supuesto, libertad en un sentido práctico y sin ésta es imposible construir alguna teoría moral. El hecho de que podamos censurar la forma en la que los demás o nosotros mismos nos conducimos se debe únicamente a que podemos hacernos y hacer responsable a los demás de sus actos. Si no concibiéramos como posible (lógicamente hablando) la libertad, ningún acto humano podría ser atribuible o imputable, ni juzgado como bueno, malo, deseable o indeseable, pues todo sucedería por mera necesidad. La preocupación de Kant por la libertad radica, justamente, en que sin la presuposición de ésta como idea trascendental el concepto de “deber” pierde sentido. Si partimos de la idea de que nuestras acciones son imputables, es decir, cuando expresamos que tal o cual acción “debió” haber sido mejor de lo que otro o nosotros mismos hicimos, entonces podemos establecer que la libertad es posible, no en un sentido empírico sino trascendental, como condición de posibilidad para el “deber”. Lo que está en el fondo es la idea de que el sujeto tiene la capacidad de iniciar una acción, la cual pudo haber sucedido de “otra forma”, posibilidad que depende de nosotros y no de ninguna ley de la naturaleza.

En la causalidad de la naturaleza no hay corrección, pues todo sucede tal como es, mientras que en la libertad sí la hay, pues en ella sí es posible el deber.⁸⁷ Por ejemplo, no podemos decir con sentido: “El volcán no debió hacer erupción”, en cambio, sí podemos decir con sentido e incluso derecho: “No debiste actuar así”.

El ser y el deber ser no se contradicen en la solución a esta tercera antinomia. Más bien, la libertad necesita como base las leyes de la naturaleza pero no obedece ni está determinada por éstas. Para Kant es fundamental establecer la posibilidad de la libertad (como idea trascendental), no así su realidad. No encierra contradicción el concebir la libertad y la determinación natural como posibles. Lo importante es que la libertad y las leyes de la naturaleza no son incompatibles. De esta forma, se resuelve toda la preocupación kantiana sobre la libertad.

Supongamos ahora que la moral presupone necesariamente la libertad (en el más estricto sentido) como propiedad de nuestra voluntad, por introducir *a priori*, como datos de la razón, principios prácticos originarios que residen en ella y que serían absolutamente imposibles de no presuponerse la libertad. Supongamos también que la razón especulativa ha demostrado que la libertad no puede pensarse. En este caso, aquella suposición referente a la moral tiene que ceder necesariamente ante esta obra, cuyo opuesto encierra una evidente contradicción. Por consiguiente, la libertad, y con ella la moralidad (puesto que lo contrario de ésta no implica contradicción alguna, si no hemos supuesto de antemano la libertad) tendrían que abandonar su puesto a favor del *mecanismo de la naturaleza*. Ahora bien, la moral no requiere sino que la libertad no se contradiga a sí misma, que sea al menos pensable sin necesidad de

⁸⁷ Como lo dice el mismo Kant:

Ese deber expresa un acto posible cuyo fundamento no es otra cosa que un mero concepto, mientras que el fundamento correspondiente a un mero acto natural tiene que ser siempre un fenómeno. El acto al que se aplica el deber tiene que ser realmente posible bajo condiciones naturales. Pero estas no afectan a la determinación de la voluntad misma, sino a su efecto y resultado en la esfera del fenómeno. Por muchos que sean los motivos naturales y los estímulos sensitivos que me impulsen a *querer*, son incapaces de producir el *deber*. Únicamente pueden dar lugar a un querer que, lejos de ser necesario, es siempre condicionado. El deber pronunciado por la razón impone, en cambio, medida y fin, e incluso prohibición y autoridad. Tanto si se trata de un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable) como de la razón pura (lo bueno), la razón no cede ante un motivo que se dé empíricamente, ni sigue el orden de las cosas tal como se manifiestan en la esfera del fenómeno, sino que construye para sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas que ella hace concordar con las condiciones empíricas y a la luz de las cuales proclama la necesidad de acciones que *no han sucedido* y que tal vez no sucedan nunca. A pesar de ello, la razón parte del supuesto de que puede ejercer causalidad sobre todas esas acciones, ya que, en caso contrario, no esperaría de sus ideas efecto empírico ninguno (B576).

un examen más hondo y que, por consiguiente, no ponga obstáculos al mecanismo natural del mismo acto (considerado desde otro punto de vista). Teniendo en cuenta estos requisitos, tanto la doctrina de la moralidad como la de la naturaleza mantienen sus posiciones, cosa que no hubiera sido posible si la crítica no nos hubiese enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas ni hubiera limitado nuestras posibilidades de *conocimiento* teórico a los simples fenómenos (BXXVIII-BXXIX).

Dada la cita anterior, podemos reconocer que es de suma importancia para Kant establecer que no hay contradicción entre libertad y causalidad natural, porque sólo pensando que la libertad es posible, se puede admitir una teoría moral.

2.2.2. Dios

El estudio de esta antinomia resulta importante porque establecerá la posibilidad lógica de la idea de Dios y ello nos permitirá ver la primera conexión que Kant hace entre Dios y la moral. La tesis sostiene que hay un ser que existe necesariamente, ya sea como parte del mundo o como causa del mismo, mientras que la antítesis niega que exista tal ser. Esta última se sostiene sobre la base de que todo en el mundo es contingente y que, por ende, no puede existir en tal mundo un ser cuya existencia sea necesaria; en contraposición, la tesis postula que la serie de condiciones tiene un punto final, es decir, podemos encontrar la condición última de todo lo que existe, y ésta, para poder desempeñar ese papel, debe existir necesariamente. Si no existiera necesariamente, no podría ser la condición última.

La solución de Kant es que ambas posturas pueden ser verdaderas si se consideran desde “puntos de vista distintos”, es decir, si nos limitamos al campo meramente trascendental. Ciertamente todo en el mundo es contingente. No obstante, es perfectamente legítimo, en el ámbito lógico, pensar en una condición que no sea empírica, es decir, un ser que sea necesario e incondicionado. Cito *in extenso*:

En el mundo sensible toda la existencia es empíricamente condicionada; no hay en él ninguna propiedad que sea incondicionalmente necesaria; no hay ningún miembro de la serie de

condiciones del que no debemos esperar —y, en la medida en que podamos, buscar— la condición de una posible experiencia; nada nos permite derivar ninguna existencia de una condición exterior a la serie empírica ni considerar ninguna existencia, dentro de la serie misma, como absolutamente independiente y autónoma. Pero no por ello nos autoriza este principio a negar que la serie entera se pueda basar en algún ser inteligible. [...] No pretendemos con ello demostrar la existencia de un ser incondicionalmente necesario; ni siquiera intentamos basar en tal demostración la posibilidad de una condición de la existencia de los fenómenos sensibles que sea puramente inteligible. Lo único que pretendemos es lo siguiente: así como encuadramos la razón dentro de límites de modo que no abandone la guía de las condiciones empíricas ni se desvíe tomando fundamentos explicativos trascendentes e incapaces de una exposición concreta, limitar así también la ley del uso meramente empírico del entendimiento de modo que no decida sobre la posibilidad de las cosas en general, de suerte que, no por el hecho de que lo inteligible no nos sirva para explicar los fenómenos, lo declaremos imposible. Con ello nos limitamos, pues, a mostrar que la contingencia propia de todas las cosas naturales y de sus condiciones (empíricas) es perfectamente compatible con la hipótesis opcional de una condición que, si bien es necesaria, posee un carácter puramente inteligible y que, en consecuencia, no hay una contradicción real entre esas afirmaciones, que pueden, por tanto, ser ambas verdaderas. Cabe siempre la posibilidad de que semejante ser absolutamente necesario, concebido por el entendimiento, sea en sí mismo imposible, pero esto no puede ser en modo alguno inferido de la contingencia general ni de la subordinación de todo cuanto pertenece al mundo sensible, como tampoco del principio según el cual no hay que detenerse, por una parte, en ningún miembro —por ser contingente— de la serie formada por ese mismo mundo, ni apelar, por otra, a una causa que se halle fuera del mundo. La razón sigue un camino en su uso empírico y otro camino especial en su uso trascendental (B590-B591).

Para Kant es imposible inferir la existencia (en el mundo sensible) de un ser necesario, en cambio sí puede ser pensado fuera de este ámbito, es decir, fuera de mundo condicionado y contingente. Algunos comentaristas encuentran poco satisfactoria esta propuesta, pues no supera la antinomia, sino que la obscurece en un afán por encontrar un lugar al problema de Dios. Para Jonathan Bennett, por ejemplo, los argumentos que Kant nos ofrece son

confusos.⁸⁸ Sin embargo, el tratamiento que se da a las antinomias resulta completamente coherente y comprensible desde el punto de vista de la filosofía trascendental, tal como sostiene Henry Allison:

En consecuencia, el punto es, nuevamente, que la apelación a las condiciones formales *a priori* de la experiencia humana y su caracterización como ‘epistémicas’ son los rasgos que definen el idealismo trascendental de Kant. La posición es idealista porque, como hemos visto, otorga a esas condiciones la función de definir el significado de objeto o, lo que es lo mismo, de determinar qué puede considerarse como ‘objetivo’ para la mente humana. El mundo considerado como un ‘todo existente’ es rechazado como objeto para Kant precisamente porque transgrede estas condiciones.⁸⁹

La conclusión de Kant está dada con miras a continuar el segundo libro de la *Dialéctica trascendental: El ideal de la razón pura* pues, tal como lo expresa en B59, la razón sigue un camino en el ámbito empírico y otro en el ámbito trascendental. La razón postula la idea de Dios y no puede evitarlo; al poner esto en evidencia debemos estar conscientes de que esta idea sólo es posible en el pensamiento, es decir, no hay contradicción alguna al pensar en un ser cuya existencia sea necesaria. Sin embargo, es una suposición que debe quedarse siempre como tal. Pero ¿qué importancia tiene entonces establecer la posibilidad de un ser que existe necesariamente sólo en el pensamiento?, ¿qué ventaja ofrece pensarlo como posible, aunque no como existente?, ¿por qué es relevante para la razón en su uso especulativo mantener la posibilidad de un ser necesario?, ¿es —como algunos autores han afirmado— sólo un capricho de los resquicios del pietismo de Kant?

⁸⁸ “Kant tenía dos razones para hacer insistir al defensor de la tesis en que el ser necesario pertenece al mundo. Una era su afán de que la antinomia fuera ‘al modo cosmológico... y por tanto según las leyes empíricas’ [...] Además Kant no logra producir un encontronazo verdaderamente antinómico. El fracaso es patente cuando en la sección 9 ofrece su ‘solución’. ‘Las dos proposiciones en conflicto pueden ser verdaderas al mismo tiempo si las consideramos desde puntos de vista distintos’; y esto lo concreta en la propuesta de que puede haber un ser necesario, pero ‘debe pensarse el ser necesario como completamente exterior a la serie del mundo sensible... y como puramente inteligible’. Y con esta presunta conciliación pretende nada menos que contradecir a la Tesis y a la Antítesis” (Jonathan Bennett, ob. cit., pp. 264-265).

⁸⁹ Henry Allison, *El idealismo trascendental de Kant*, p.113.

2.3. El ideal de la razón pura

En esta sección analizaremos el concepto ‘idea’, que da título a la presente tesis para mostrar que Dios sólo puede pensarse como idea y no como concepto. ‘Idea’ tiene una larga tradición filosófica, quizá la acepción más generalizada es la platónica. En esta concepción la idea es equivalente a la perfección; por ejemplo, la idea de hombre es la conjunción de todas las características de éste, pero elevadas más allá de la experiencia, como no se dan en la realidad, es decir, perfectas. Esta característica de las ideas es la que nos lleva a establecer que no pueden proporcionarnos ningún conocimiento empírico.⁹⁰

Para Kant todo lo que existe está completamente determinado, lo cual significa que de todo lo que puede predicarse de una cosa, únicamente una le conviene. Esto tiene como consecuencia que “para conocer íntegramente una cosa es preciso conocer todo lo posible y determinarla por ello, ya sea afirmativa o negativamente” (B601). Por ejemplo, para conocer qué es la pobreza es necesario conocer la riqueza, para indicar que hay oscuridad es necesario conocer la luz. La pobreza es la carencia de riqueza, mientras que la oscuridad la falta de luz: “Nadie puede concebir una negación de manera determinada, sin haberle puesto por fundamento la afirmación opuesta. El ciego de nacimiento no puede tener representación alguna de la oscuridad, puesto que no la tiene de la luz” (B603). De esta forma, “toda cosa se caracteriza por los predicados que se le aplican. Algunos serán positivos y otros serán negativos”.⁹¹ Si un predicado afirmativo no es aplicable, entonces lo será el predicado negativo. Tradicionalmente una cosa con mayor cantidad de predicados afirmativos tendrá mayor realidad.

⁹⁰ “Entiendo por ‘idea’ un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente. Los conceptos puros de razón que ahora consideramos son, pues, ideas trascendentales. Son conceptos de la razón pura, puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones. No son invenciones arbitrarias, sino que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón y, por ello, se refieren necesariamente a todo el uso del entendimiento” (B384).

⁹¹ Justus Harnack, ob. cit., p.148.

Si partimos de que en el mundo todo es contingente y limitado, entonces es evidente que todo lo que existe tendrá predicados afirmativos y negativos, esto es, que podemos decir tanto lo que es como lo que no es. La razón establece que todo predicado negativo sólo puede ser entendido sobre la base de uno afirmativo y entonces concluye que debe haber una idea que contenga todos los predicados afirmativos posibles. A esta idea que contiene la totalidad de lo real Kant la denomina Ideal: Dios. “entiendo por este la idea no sólo *in concreto*, sino *in individuo*, es decir, una cosa singular que es únicamente determinable, o incluso determinada, a través de la idea” (B596).

El ideal de la razón o ideal trascendental —o sea la idea más alejada de la experiencia es Dios— es una condición de toda experiencia, pues el conocimiento de lo limitado sólo es posible sobre la idea de lo ilimitado: “no conocemos nada determinado sino sobre el fondo de la idea de Dios”.⁹² La razón llega a este Ideal por tres vías posibles: mediante los argumentos ontológico, cosmológico y teleológico, las cuales analizaré en el apartado siguiente.

Es natural preguntarnos cuál es la utilidad de una idea completamente desvinculada del mundo sensible, desde el punto de vista epistemológico. La respuesta de Kant es que aunque no tiene ninguna implicación teórica, sí tiene repercusiones prácticas: “Sin desviarnos tanto hacia arriba, debemos confesar que la razón humana no sólo contiene ideas, sino también ideales que a diferencia de los platónicos, no poseen fuerza creadora, pero sí fuerza práctica (principios reguladores)” (B597). Con esta afirmación Kant coloca la idea Dios en el lugar adecuado, a saber, en el ámbito práctico, fuera de toda especulación. Su función consistirá en regular y servir como parámetro. La idea de Dios es una necesidad de nuestro pensamiento, no de la realidad, es una hipótesis que no puede ni podrá nunca ser corroborada, sin que esto signifique restarle importancia:

El sabio es un ideal, esto es, un hombre que sólo existe en el pensamiento, pero que corresponde plenamente a la idea de sabiduría. Así como la idea ofrece la *regla*, así sirve el

⁹² Eusebi Colomer, ob. cit., p. 174.

ideal, en este caso como *arquetipo* de la completa determinación de la copia. No poseemos otra guía de nuestras acciones que el comportamiento de ese hombre divino que llevamos en nosotros, con el que nos comparamos, a la luz del cual nos juzgamos y en virtud del cual nos hacemos mejores, aunque nunca podamos llegar a ser como él. Aunque no se conceda realidad objetiva (existencia) a esos ideales, no por ello hay que tomarlos por quimeras. Al contrario, suministran un modelo indispensable a la razón, la cual necesita el concepto de aquello que es enteramente completo en su especie con el fin de apreciar y medir el grado de insuficiencia de lo que es incompleto (B597-B598).

No obstante, la postura de Kant parece representar un desacierto, pues tal como afirma Colomer, es un contrasentido que una mera ilusión sea la condición de posibilidad del conocimiento. Sin embargo, ni la ilusión ni la revelación de éste carece de utilidad. Que esa ilusión sea la condición de nuestro conocimiento nos muestra, muy al estilo de Wittgenstein, que esa es la esencia misma de nuestro conocimiento y que nunca podremos *ir más allá* de ella. Descubrir este error nos muestra que no podemos saltar del plano de nuestros pensamientos a lo “real”. Entender cómo el mago realiza sus trucos tiene la ventaja de que no podemos ser engañados nunca más por él, la ilusión ya no nos parecerá real, aunque sigamos divirtiéndonos con su prestidigitación.

2.3.1. La prueba ontológica

El argumento ontológico parte de la idea, como mencioné arriba, de que todas las cosas tienen realidades (afirmaciones) y negaciones, siendo estas últimas más bien limitaciones. La razón no sólo se conforma con pasar de lo universal a lo particular o viceversa, sino que intenta encontrar aquello que tenga máxima realidad, que sea completo y contenga todos los predicados afirmativos posibles (lo que Kant llama el ideal de la razón pura), de modo que le permita determinar y medir todas las cosas existentes, es decir, un *Ens Realissimum*. El argumento ontológico parte de la posibilidad de pensar un ser con tales características para pasar a la existencia. Descartes argumentó que un ser que comprende todas las realidades

tiene que tener existencia. El punto medular de la argumentación cartesiana es la idea de que Dios contiene todas las realidades y en consecuencia todas las perfecciones; la existencia es una perfección, por lo tanto, Dios existe. De esta forma, se deduce la existencia de Dios a partir de la mera posibilidad del concepto:

si se presta un poco más de atención, aparece manifiestamente que la existencia no menos puede separarse de la esencia de Dios que de la esencia del triángulo la magnitud de los tres ángulos iguales a dos rectos, o de la idea de monte la idea de valle, de modo que no menos repugna pensar en Dios (es decir, un ente sumamente perfecto), a quien falte la existencia (es decir, al que falte una perfección), que pensar un monte a quien falte un valle.⁹³

Una de las críticas más puntuales al argumento de Descartes fue la de Gassendi, quien niega que la existencia sea una perfección, pues afirma que existir es más bien lo que permite que haya o no perfección, pues aquello que no tiene existencia no es imperfecto, simplemente no es. Kant, por otro lado, afirma que predicar la existencia de algo no tiene sentido, no añade nada a la cosa decir que “es” o “existe”.

Evidentemente, ‘ser’ no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa [...] en su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición ‘Dios es omnipotente’ contiene dos conceptos que poseen sus objetos ‘Dios’ y ‘omnipotencia’. La partícula ‘es’ no es un predicado más, sino aquello que relaciona sujeto y predicado. Si tomo el sujeto (‘Dios’) con todos sus predicados (entre los que se haya también la omnipotencia) y digo ‘Dios es’, o ‘Hay un Dios’, no añado nada nuevo al concepto de Dios. [...] De este modo, lo real no contiene más que lo posible. Cien taleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien taleros posibles [...] Por consiguiente, cuando concibo una cosa mediante predicados, cualesquiera que sean su clase y su número, nada añade a ella por el hecho de decir que *es*. Si se añadiera algo, lo que existiría no sería lo mismo, sino algo más de lo que se había pensado en el concepto, así como tampoco podría decir que fuese precisamente el objeto de mi concepto el que existiría entonces. (B627-628)

⁹³ René Descartes, ob. cit., p. 39.

Predicar la existencia de algo no añade nada nuevo al concepto del sujeto. Norman Malcolm, en su ensayo sobre la prueba ontológica de San Anselmo,⁹⁴ afirma que este argumento no hace únicamente referencia a la “existencia”, sino a la “existencia necesaria”, pues, efectivamente, la existencia no es ninguna determinación ni predica nada, pero la existencia necesaria sí. Decir que Dios existe necesariamente sí añade algo al concepto del sujeto, pues la “necesidad” es un concepto que agrega algo más al concepto del sujeto. No obstante, como necesidad lógica inherente al concepto es legítimo pensar que “Dios existe necesariamente”. Sin embargo, no lo es dar el salto a la existencia real y afirmar que “es necesario que Dios exista”. De esta forma el argumento ontológico queda refutado, pues en ninguna de sus versiones puede darse legítimamente el paso de la necesidad lógica a la necesidad real, no hay nada que las conecte. Demostrar que algo es lógicamente posible no es demostrar que es real y objetivamente posible: “El concepto de un ser absolutamente necesario es un concepto puro de razón, es decir, una mera idea a cuya realidad objetiva dista mucho de quedar demostrada por el hecho de que la razón la necesite” (B620). Si bien es cierto —como mostró Malcolm—, que el predicado de “existencia necesaria” sí añade algo nuevo al concepto del sujeto, no podemos admitir que esto le otorga realidad. Podemos admitir que es inherente a la idea de Dios el concepto de “existencia”, es decir, es necesario pensar esta conexión, pero ello no prueba todavía la existencia de Dios.

2.3.2. La prueba cosmológica

El argumento cosmológico reza de la siguiente forma: si existe algo, entonces debe existir un ser absolutamente necesario; existo por lo menos yo, por lo tanto, el ser absolutamente necesario existe. Kant refuta fácilmente este argumento, pues la premisa menor parte de una experiencia, mientras que la premisa mayor pasa de una experiencia empírica (el yo) a un

⁹⁴ Norman Malcolm, ob. cit.

elemento trascendente (Dios). Este paso es ilegítimo, ya que se trata de un uso indebido del principio de causalidad, pues se está usando en un sentido completamente trascendente, al cual Kant se opone, pero no de la misma forma que lo hace Hume, pasando de evidencia empírica a una conclusión que nos lleva más allá de ella. Por otro lado, la conclusión llega a la postulación de un ser absolutamente necesario, el cual es incondicionado sin que se haya recorrido “la serie completa de las condiciones”. Aún si se concediera este uso trascendente del principio de causalidad, lo único que quedaría demostrado es que se trata de un ser necesario, quedando pendiente demostrar si es real y perfecto. Para Kant este paso sólo es posible apelando al argumento ontológico, el cual ha quedado refutado. No obstante, la postura clásica del argumento se mueve en el orden del ser. Así podemos dar el salto desde cualquier realidad contingente al ser necesario, pues al no hacer distinción entre noúmeno y fenómeno, no hay una brecha que cruzar porque nos encontramos en el mismo plano. Tanto Colomer como Bennett coinciden en que Kant recurre en su versión del argumento cosmológico al argumento ontológico para rechazarlo (al indicar que sólo mediante éste se puede probar que si algo es necesario, también es real), pues la versión clásica no da tal rodeo. El argumento ontológico parte de la posibilidad de un concepto lleva a la existencia, mientras que el cosmológico parte de una existencia contingente y lleva a la de un ser necesario, ambos pasos completamente distintos que Kant intentó conectar.

No obstante, la postura kantiana con respecto al problema de Dios tiene una veta que lo distingue de otras posiciones anteriores como las de Leibniz y Descartes, una concepción, que equiparo con la concepción de Wittgenstein y que Colomer aborda perfectamente. El concepto de Dios puede ser perfectamente pensado por la razón, pero no puede nunca tratarse como un objeto del mundo:

Kant da aquí muestras de tener un sentido del misterio de Dios que no siempre tuvieron los racionalistas. Pensemos por ejemplo en el Dios ‘claro y distinto’, como una verdad matemática, de Descartes y Spinoza. Dios es misterio. Y toda la filosofía auténtica debería

tener conciencia de ese misterio. La razón se ve obligada a afirmar a Dios para huir del absurdo de una existencia sin fundamento, pero al hacerlo, se encuentra de bruces con el misterio. La claridad de Dios es cegadora. El fundamento parece convertirse en abismo. Y así la misma razón que acaba de afirmar: ‘Dios es’ se da cuenta de que, para que su afirmación sea verdadera, debe hacerla seguir de la negación: ‘Dios no es como son las cosas de este mundo’. La primera afirmación no queda destruida por esta negación, pero sí limitada. La consecuencia es que no podemos alcanzar un dominio sobre Dios como sobre un objeto conocido.⁹⁵

Este es el ánimo de los argumentos en contra de toda prueba especulativa de la existencia de Dios: Dios no es objeto de conocimiento, ninguna prueba especulativa ofrece resultados concluyentes en torno a la existencia de Dios. Veamos la última prueba.

2.3.3 La prueba fisicoteleológica

El argumento que sostiene esta prueba consiste en inferir del orden de la naturaleza la existencia de un autor de tal orden. La fuente de la que se extrae la conclusión es completamente empírica, pues de la observación de los elementos de la naturaleza extraemos la necesidad de un ser que ha creado tales cosas. Esta prueba tiene ciertos méritos, según Kant, pues es la más clara y antigua; no obstante, mediante este argumento lo único que se puede “probar” es, dado el orden del mundo, que hay un “ordenador”, lo cual en ningún sentido puede ser lo mismo que el creador del mundo: “Lo más que podría, pues, demostrar la prueba sería, no un *creador del mundo*, a cuya idea todo estuviera sometido, sino un *arquitecto del mundo* que estaría siempre muy condicionado por la aptitud de la materia que trabajara” (B655). Tanto la prueba cosmológica como la prueba fisicoteleológica se basan en elementos empíricos para demostrar la existencia de Dios.

Aunque la idea de Dios tiene en sus características todas las perfecciones o determinaciones afirmativas posibles y éstas no pueden de ninguna forma extraerse de la

⁹⁵ Eusebi Colomer, ob.cit., p. 181.

experiencia, tal como lo dice Kant: “no puedo todavía probar por anticipado la omnipotencia de Dios aún admitiendo la existencia en el espacio inconmensurable de millones de soles, que cada uno de estos soles esté rodeado de millones de mundos [...] de cualquier hecho no puedo inferir un poder grande [...] de esto no se deduce la omnipotencia”.⁹⁶

Al refutar las tres posibles pruebas de la existencia de Dios, Kant llega a la conclusión de que es imposible demostrar teóricamente la existencia del ser supremo. Sin embargo, aunque la realidad de Dios no puede ser demostrada, tampoco puede ser refutada, pues negar la existencia de Dios se encuentra ante las mismas dificultades que afirmarla. Con esto, Kant cancela toda posibilidad a la especulación sobre Dios y toda la teología natural, y tal como lo afirmó en la introducción de la *Crítica de la Razón Pura*, le da un “lugar” apropiado a la idea Dios: la moralidad.

Al final del análisis crítico de la razón pura, las conclusiones parecen obvias; por un lado, la metafísica no puede ser nunca una ciencia teórica, ya que todas las inferencias que nos llevan más allá de la experiencia carecen de fundamento y por ende están erradas. No obstante, Kant no sólo puso sobre la mesa la imposibilidad de la razón para evitar salir de sus propios límites, sino también la importancia que tienen las ideas o ilusiones que pretenden llevarnos fuera del campo del mundo sensible y, sobre todo, la posibilidad de colocarlas en un terreno fértil. Las ideas de la razón son trascendentales, ello significa que no corresponden a ningún objeto de experiencia posible y por lo tanto no pueden ser verificadas en la experiencia, pero constituyen propiamente la posibilidad de nuestro conocimiento.

Entiendo por ‘idea’ un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente. Los conceptos puros de la razón que ahora consideramos son, pues, *ideas trascendentales*. Son conceptos de la razón pura, puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones. No son intervenciones arbitrarias, sino que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón y, por ello, se refieren necesariamente a todo el uso del entendimiento. Son, por fin,

⁹⁶ Immanuel Kant, *Lecciones*, p. 78.

trascendentales y rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental (B384).

2.4. Uso constitutivo y regulativo de las ideas

Kant ya puso en evidencia las ilusiones de la razón y delimitó la frontera del conocimiento, pero también la necesidad de preguntarse por lo que está “fuera” del límite, porque aún son insuficientes para la razón las meras explicaciones de lo que cae dentro de lo que sí puede ser conocido. Tal como lo expresa Wittgenstein al final del *Tractatus*, nuestros problemas vitales no están resueltos en lo más mínimo, aunque todas las cuestiones científicas hayan sido resueltas. Y Colomer dice:

No podemos salir legítimamente de la experiencia, pero tampoco podemos permanecer tranquilamente en ella. La experiencia, por sí sola, no responde a todas nuestras preguntas. Deja siempre un último interrogante por responder. Las explicaciones que se aducen para la experiencia interna o externa, ya sean materialistas o meramente científicas, se revelan insuficientes. La experiencia como conjunto de fenómenos carece de base en sí misma y se refiere necesariamente a aquello que contiene el fundamento de estos fenómenos [...] Los límites del conocimiento nos impiden, sin duda, pasar más allá, pero impiden también afirmar que más allá no hay nada. Al contrario, en fuerza de sus propios límites la razón ve, por así decirlo, en torno suyo un espacio para posibles realidades inteligibles que no puede conocer, pero tampoco negar, y debe por tanto *pensar* en el plano del noúmeno problemático.⁹⁷

Ahora sólo queda responder cuál es el lugar adecuado para tales ideas. Nos encontramos con dos maneras de enfrentarnos a ellas: constitutiva o regulativamente. El primero es el resultado de pretender que las ideas, ya sean el alma, el mundo como una totalidad o Dios, son objetos existentes, es decir, pensar que son objetos trascendentes. Ésta es la manera dogmática de usar las ideas. Mientras que el uso regulativo es proceder “como si” el alma, el mundo como totalidad o Dios existieran. Kant a lo largo de toda la *Crítica* nos hizo ver que las ideas de la razón no nos llevan al conocimiento de ningún objeto, por lo tanto,

⁹⁷ Eusebi Colomer, ob. cit., p. 187.

recurrir a un uso constitutivo de ellas es un error, de tal forma que el único uso legítimo y apropiado es el regulativo. Las ideas en su uso regulativo se relacionan con la experiencia, en tanto que la permiten, aunque no hacen referencia a ningún objeto. Pero ¿qué significa actuar “como si” estas ideas existiesen? En el caso de la idea del mundo usarla regulativamente significa indagar siempre pensando “como si” la cadena causal de eventos constituyeran una totalidad, “*como si* la totalidad siempre inacabada de los fenómenos constituyera un mundo único”.⁹⁸ En el caso de la idea de Dios en su uso regulativo implica pensar el mundo “como si” tuviera un orden y una finalidad. En cualquiera de ambos casos la utilidad de las ideas no las hace verdaderas.

Los principios regulativos tienen una doble ventaja lógica, pues no pueden probarse ni refutarse. Éstos al darnos el consejo de actuar “como si”, nos habla de un principio que es indeterminado, pues no nos dice cuál es el punto, en nuestra investigación sobre el mundo, en el que hay que parar, sino que nos dice que sigamos las investigaciones pensando en que siempre podemos encontrar algo más. Los principios regulativos no están limitados espaciotemporalmente: “No se puede probar, porque ello nos exigiría encontrar una causa para cada acontecimiento; y no se puede refutar, porque ello exigiría mostrar, de algún acontecimiento, que no hay ningún otro acontecimiento conectado apropiadamente con él por medio de una ley causal”.⁹⁹

Bennett critica fuertemente la noción del uso regulativo de las ideas, pues para él el hecho de que nunca una idea puede ser probada ni refutada nos lleva a no identificar la diferencia entre aceptar la recomendación y creer que realmente esa idea es verdadera. Tal como hicimos mención en la sección sobre la Dialéctica queda la pregunta sobre ¿qué nos aconsejan los principios regulativos? La poca claridad de Kant al respecto puede llevarnos fácilmente a confusiones al recomendar actuar “como si” los objetos de las ideas fueran

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 184.

⁹⁹ Jonathan Bennett, *ob. cit.*, p. 294.

existentes y creerlos como realmente existentes. Bennett cree que actuar como si siempre el mundo fuera mayor es igual a creer que el mundo no es finito. No obstante, más adelante se plantea otro ejemplo, el cual es adecuado para explicar a qué se refiere Kant con el uso regulativo de las ideas, y éste es actuar como si mañana fuera a llover (traer consigo siempre un paraguas), no significa que crea que realmente lloverá mañana. “El principio regulativo es aquel que no tiene contenido sino imperativo”.¹⁰⁰ Si no hay contenido, entonces no hay nada que contrastar con el mundo, por ende no tiene un objeto que le corresponda y solamente nos está dictando una regla.

Desde el idealismo trascendental, debemos darnos cuenta que es imposible dar el paso de la mera posibilidad lógica a la existencia, si pasamos de uno a otro es quizá porque no se ha comprendido que una de las bases del idealismo trascendental es no tomar a los fenómenos como cosas en sí mismas. Explicar o preguntarse por la legitimidad del uso regulativo de las ideas pensando en el mundo como algo dado fuera de nosotros lleva a los cuestionamientos que se plantea Bennett.

El objeto de las ideas de la razón sólo debe tomarse como objeto de nuestro pensamiento, nunca como un objeto que pueda ser contrastable con la experiencia, pues si lo hacemos estaríamos cayendo en el engaño y la razón se pierde fácilmente ante el error. Usar las ideas regulativamente es el signo de que estamos conscientes de la ilusión, pero sin dejarnos engañar por ella y usándolas a nuestro favor. Así lo expresa Allison para explicar cómo funciona el principio regulativo, por ejemplo, en el caso de los números naturales: “Decir que un conjunto contiene un infinito número de miembros equivale a decir que por muchos que sean los que se enumeren, hay todavía más por contar”.¹⁰¹ Todas las ideas de la razón nos permiten considerar el mundo como una unidad sistemática.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 300.

¹⁰¹ Henry Allison, *El idealismo trascendental de Kant*, p.86.

La razón es incapaz de concebir tal unidad de otro modo que dando un objeto a su idea, pero un objeto que ninguna experiencia puede darnos. En efecto, ésta no nos ofrece nunca un ejemplo de perfecta unidad sistemática. Un ente de razón de este tipo es una mera idea y, consiguientemente, no es admitido en términos absolutos y en sí como algo real, sino sólo como fundamento en sentido problemático, con el fin de considerar todas las conexiones de las cosas del mundo sensible *como si* se basara en ese ente de razón (B709).

En conclusión, las ideas trascendentales sólo deben ser usadas regulativamente. En el caso de la idea de Dios, desde el punto de vista de la razón pura, ésta nos sirve como fundamento para ordenar la diversidad de experiencias *como si* tal unidad tuviera un propósito o un fin. Establecer la idea de Dios como principio regulativo trae enormes ventajas al estudio e investigación del mundo.

Esta unidad formal suprema, que sólo se apoya en conceptos de razón, es la unidad de las cosas *conforme a fines*. El interés *especulativo* de la razón nos hace considerar toda ordenación del mundo como si dimanara del propósito de una razón suprema. Semejante principio abre a la razón, aplicad al campo empírico, perspectivas completamente nuevas en orden a enlazar las cosas de mundo según leyes teleológicas y en orden a lograr así la máxima unidad de las mismas (B715).

Ya que hemos aclarado cuál es la manera de concebir a Dios desde un punto de vista teórico, ahora será necesario analizar su papel desde el punto de vista práctico, que analizaré el siguiente capítulo.

3. ÉTICA Y CONOCIMIENTO

El presente capítulo está dividido en tres secciones. En la primera expondré la tesis kantiana sobre la distinción entre razón teórica y razón práctica para establecer por qué la razón en su aspecto práctico puede dictar las leyes de la moralidad. En la segunda ofreceré una exposición de los principales conceptos de la moral de Kant y la reconstrucción de la solución a la antinomia de la razón práctica con la finalidad de enlazarlo con la idea de Dios. En la tercera y última analizaré cómo y en qué sentido los postulados de la razón práctica, Dios y la inmortalidad del alma son ideas necesarias y cómo la idea de Dios se establece como “resorte” de la acción moral, que es el tema central de esta tesis.

Es conocido que Hume inspiró la filosofía crítica kantiana, pero si bien ellos coinciden en que las propuestas morales no pueden basarse en principios religiosos, difieren en la idea de que son las pasiones las que motivan nuestras acciones morales. En sintonía con el sentimentalismo de Hutchinson, Hume considera que toda la moralidad está basada en las impresiones de dolor y placer, es decir, la virtud produce placer y el vicio dolor, de tal forma que si actuamos virtuosamente, sólo se debe al placer que ello nos provoca. Y más aún, en el *Tratado sobre el Entendimiento Humano* se afirma que la moral se tornaría inútil, si ésta no influyera directamente sobre las pasiones humanas, pues la razón por sí sola no tiene la fuerza suficiente para llevarnos a la acción.

Puesto que la moral tiene una influencia sobre las acciones y afecciones, se sigue que no puede derivarse de la razón por sí sola, como ya hemos probado, no puede tener esta influencia. La moral excita las pasiones y produce o evita acciones. La razón por sí misma es

completamente impotente en este respecto. Las reglas de la moralidad, por consiguiente, no son conclusiones de nuestra razón.¹⁰²

Para Hume, la razón únicamente puede generar conocimiento y establecer relaciones de concordancia o discordancia entre el mundo o los hechos con las ideas, en tanto que las acciones no pueden ser sometidas a este proceso de contrastación es imposible que sean objeto de la razón. Precisamente este modo de pensar es el que Kant pretende combatir.

Aunque todo en la naturaleza se basa en leyes, el ser humano, que tampoco es ajeno a ellas, puede comprenderlas y actuar según la concepción de sus propias leyes. El ser humano mediante la razón puede comprender y dominar sus impulsos naturales para actuar según los dictámenes que se impone a sí mismo, ella es capaz por sí sola de guiar la conducta. A diferencia de la posición humeana, el enfoque kantiano sostiene que la razón no sólo es especulativa, sino que también práctica y que las leyes morales surgen de ella. Es por eso que Kant escribe en el *Prefacio* a la *Crítica de la Razón Práctica* que la razón pura tiene un aspecto práctico:

El motivo por el cual esta crítica no se intitula *Crítica de la razón pura práctica*, sino simplemente *Crítica de la razón práctica* en general, a pesar de que el paralelismo entre la razón práctica y la especulativa parecería exigir el primer título, es algo que este tratado por sí mismo explica con suficiencia. Él debe establecer simplemente *que hay razón pura práctica* y con esta intención examina críticamente toda su *facultad práctica*.¹⁰³

Por lo tanto, mientras que para Hume la moral no es objeto de conocimiento ni está ligada a la razón, es decir, la conducta humana no puede obedecer los mandatos de la razón; para Kant esta posición es equivocada, pues como lo podemos ver en la cita anterior, la razón sí puede regir las acciones humanas. A este aspecto de la razón se le denomina práctico.

¹⁰² David Hume, ob. cit., p. 296.

¹⁰³ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, p. 3.

3.1. Ética y racionalidad

Partiendo de lo anterior, es decir, que la razón puede ser práctica, en esta sección analizaré los rasgos generales de la moral kantiana para establecer el nexo entre ésta y la idea de Dios. Como vimos en el capítulo anterior, desde el punto de vista de la *Crítica de la Razón Pura* las ideas y el ideal de la razón tienen un interés teórico, en el sentido en que operan como un trasfondo sobre el cual nuestro conocimiento se contrasta y funciona, por decirlo de alguna forma, como una guía que nos indica el camino, pero sólo para comprender que no podemos conocer sus “objetos” de la misma manera como se conoce el resto de los objetos del mundo. Sin embargo, eliminar el pretendido conocimiento metafísico no suprime su utilidad al mostrar que Dios, el mundo como totalidad, la *libertad* y el *alma* son ideas posibles —es decir, que no entran en contradicción con el conocimiento empíricamente fundado— abre al camino para hacer *uso* de ellas. Las ideas sólo pueden ser usadas regulativamente, pues nos dicen única y exclusivamente cómo debemos relacionarnos con el mundo, ya sea en un sentido teórico (investigar y pensar el mundo como una totalidad ordenada) o en un sentido práctico (movernos en el mundo pensando que éste tiene una finalidad). Desde el punto de vista práctico, el cual es el terreno más importante para las ideas de la razón, funcionan como condición de posibilidad y establecen una conexión entre el conocimiento teórico y práctico.

Si bien es cierto que no podemos determinar ningún objeto por medio de ellos, en el fondo pueden servir, de forma imperceptible, de canon del amplio y uniforme uso del entendimiento, el cual no conoce por este medio más objetos de los que conocería a través de sus propios conceptos, pero sí está mejor y más extensamente guiado en relación con este mismo conocimiento. Aparte de que tal vez posibiliten el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, suministrando así consistencia a las ideas morales conectándolas con los conocimientos especulativos de la razón (B386).

Teóricamente las ideas de la razón no pueden ser corroboradas, porque son meras ilusiones. No obstante, resulta importante para Kant postularlas ya desde la primera *Crítica*,

pues si estas ideas entraran en contradicción con el sistema total de los conocimientos teóricos, no tendría sentido una *Crítica de la Razón Práctica*, ya que ésta las presupone como ideas no contradictorias y lógicamente posibles, por lo que la moralidad carecería de realidad y estaríamos sometidos únicamente a las leyes de la naturaleza. Veamos ahora cómo se da esta conexión

La libertad es la idea trascendental que tiene sobre sí todo el peso de la moralidad, por lo que los conceptos de ésta como el deber, el respeto y la voluntad la presuponen. La moral supone la posibilidad de la libertad en sentido cosmológico, porque sin ésta es impensable cualquier actuar al que se le pretenda colocar el título de “moral”. Kant abordó el tema como hemos visto en la tercera antinomia de la *Crítica de la Razón Pura* llegando a la conclusión de que la idea de la libertad es completamente compatible con la causalidad de la naturaleza. Si bien el tratamiento que se nos ofrece en la primera *Crítica* no es ético, sino cosmológico, la motivación para introducirla dentro de los problemas especulativos tiene su origen en la preocupación por los asuntos morales.

Estos primeros acercamientos de la razón especulativa abren paso a la posibilidad de la existencia de mecanismos causales distintos a los naturales, lo que significa que dentro del curso de ésta opera otro tipo de actividad, que es la de la racionalidad, la cual —dicho en palabras de Kant— es capaz de iniciar un estado por sí mismo y constituye, por lo tanto, el fundamento de toda la moral. Sin embargo, la razón especulativa sólo puede establecer su posibilidad lógica, no su realidad objetiva. De tal forma que la libertad sólo queda como una idea posible que no entra en contradicción con la causalidad natural y que al menos “vale como pensable”.

El punto medular aquí es que, de acuerdo con Kant, la realidad de la libertad sólo puede ser dada por la razón práctica mediante la ley moral, mientras que para la razón especulativa las ideas de la razón son posibles. No obstante, para la razón práctica éstas son

necesarias. Por ahora explicaré someramente por qué estas ideas son necesarias, pues al final del capítulo retomaré este tema. La necesidad de las ideas de la razón práctica radica en que la razón humana exige siempre un propósito, puesto que no se puede actuar racionalmente, si no nos representemos una meta. En el caso de las acciones morales para Kant la meta es el Bien Supremo, que es la unión de virtud y felicidad. Sin embargo, dadas las características de la filosofía moral kantiana, esta meta no puede alcanzarse, si no presuponemos la idea de un legislador y la de la inmortalidad del alma, pues el hombre por sí sólo no puede garantizar que el resultado de sus acciones coincida con los fundamentos de su actuar, es decir, actuar moralmente no garantiza que se alcance la felicidad. Es por eso que para Kant es importante establecer la posibilidad de que ambas exigencias humanas puedan estar unidas, unión que sólo puede ser garantizada por la idea de Dios. De ahí el carácter necesario de las ideas de la razón en su dimensión práctica. También es relevante señalar que tal necesidad no se traduce en una afirmación de la existencia de entidades u objetos que les correspondan, se trata más bien de una necesidad racional.

Así, pues, la libertad no puede agotarse en la idea trascendental de la primera *Crítica*, pues ésta queda sobrepasada por la idea de libertad moral, ya que en ella entran en juego todos los conceptos la razón práctica.

El concepto de libertad, en cuanto su realidad haya quedado demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, es la *pedra angular* de toda la construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los otros conceptos (de Dios e inmortalidad) los cuales, como meras ideas permanecían sin apoyo en la razón especulativa, se unen ahora al concepto de libertad y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, esto es, su *posibilidad es demostrada* con el hecho de que la libertad es real, porque esta idea se manifiesta mediante la ley moral.¹⁰⁴

Si bien la moral sólo necesita como fundamento la idea de la libertad, la voluntad del agente requiere de la idea de Dios y la de inmortalidad. Negar esto sería quitarle su condición de

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 3.

humano en tanto ser racional. Kant no quiere que el fundamento de la moral sean nuestros deseos, pasiones o esperanzas, pero tampoco anula “la humanidad” del sujeto al reconocer que Dios es condición de la voluntad, aunque no del actuar. La idea de Dios es la respuesta a la inevitable pregunta por el resultado de nuestras acciones. En resumen, la razón tiene dos aspectos: uno especulativo y otro práctico. Lo que quedó vedado para la razón especulativa es para la razón práctica un postulado necesario. Así, la moral no surge ni es motivada por las pasiones, sino que surge como una exigencia de la razón práctica.

3.1.1. ¿Por qué es necesaria una ética pura?

Al quedar establecido que la razón también puede ser práctica, se concluye que las leyes morales tienen que surgir de ella. Las obras que Kant dedicó a este aspecto del tema tienen como propósito primordial establecer los fundamentos de la moralidad, tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como en la *Crítica de la Razón Práctica* intentará determinar el fundamento de la ley moral. En la *Fundamentación* escribe: “Con todo, esta fundamentación no es sino la búsqueda y el establecimiento del *principio supremo de la moralidad*”,¹⁰⁵ mientras que en la segunda *Crítica* dice: “la razón se ocupa de los fundamentos que determinan la voluntad”.¹⁰⁶ Esta ley tiene que ser el principio supremo de la moralidad y tiene que ser válido para todo ser racional, lo cual significa que es una ley que tiene en sí misma una necesidad absoluta, la cual se vuelve tal porque no se basa en ningún elemento empírico ni en ninguna condición particular del ser humano.

Cualquiera ha de reconocer que una ley, cuando debe valer moralmente, o sea, como fundamento de una obligación, tendrá que conllevar una necesidad absoluta [...] el fundamento de toda obligación no habría de ser buscado aquí en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo, sino exclusivamente *a priori* en los conceptos de la razón pura y

¹⁰⁵ Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2002, p. 76. || En adelante me referiré a esta obra sólo como *Fundamentación*.

¹⁰⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, p. 16.

que a cualquier otra prescripción que se funde sobre principios de la mera experiencia [...] se la puede calificar de “regla práctica”, más nunca de “ley moral”.¹⁰⁷

Al eliminar todo elemento empírico de la moral se elimina al mismo tiempo toda contingencia y se pone de manifiesto que el fundamento de la ley debe ser necesario, absoluto y puro. La exigencia de la pureza de nuestras leyes morales se puede entender claramente en la distinción entre actuar *por deber* y actuar conforme *al deber*. En el primero, las acciones tienen valor moral, ya que éstas se hacen superando todo afecto, simpatía y preferencia personal, y están motivadas únicamente por el cumplimiento de la ley. Mientras que en lo segundo, la voluntad es guiada por la satisfacción, ventaja o provecho que nos provoca la realización de la acción, es decir, el motivo de la acción no es el deber sino el placer. Es una acción que en apariencia obedece al deber, pues está en conformidad con él, pero no tiene ningún valor moral.

El valor de una acción sólo puede radicar en la máxima que nos lleva a actuar. Así, por ejemplo, un hombre puede ayudar a cruzar la calle a una persona mayor y, juzgado desde “afuera”, el acto estará en conformidad con el deber, que nos dicta a ayudar al otro. Sin embargo, para que esa acción tenga valor el motivo de la acción tendría que ser sólo el cumplimiento del deber, pues quizá el hombre en cuestión ayudó a la mujer para sacarle la cartera o porque le provoca algún tipo de bienestar o placer ayudar a otros; cualquiera de las dos opciones —a los ojos de Kant— le quita todo mérito moral a su acción, pues el valor sólo puede estar dado cuando se actúa por la mera observancia del deber. En resumen, la acción moral para tener valor debe estar desprovista de todo provecho o satisfacción.¹⁰⁸

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 57.

¹⁰⁸ Me parece importante destacar esta característica, que podríamos llamar “interior” de la moralidad kantiana, pues ésta tiene en cierto sentido un carácter personal, pues los motivos de la acción pueden no estar claros para los otros, pero sí para el sujeto que actúa y en ese sentido hay una coincidencia entre la propuesta kantiana y wittgensteiniana. Para profundizar en el tema véase Dulce María Granja Castro, “Kant y Wittgenstein: notas para una filosofía moral viable”, en *Lecciones de Kant para hoy*, México/Barcelona, Anthropos/UAM, 2010, pp. 95-105.

Una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer, según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear.¹⁰⁹

La exigencia kantiana de pureza ha sido ampliamente debatida desde el momento en que su primera obra moral fue publicada. Schiller en *Cartas sobre la educación estética* y en *Sobre la gracia y la dignidad* critica duramente la exigencia de pureza de la acción porque violenta, según él, nuestra propia naturaleza.

La violencia que la razón práctica ejerce sobre nuestros impulsos en las determinaciones morales de la voluntad, tiene sin duda algo de insultante y embarazoso cuando se manifiesta en la apariencia. No nos gusta ver ningún tipo de coacción, ni siquiera cuando es la razón quien la ejerce; además pretendemos que se respete del mismo modo la libertad de la naturaleza, porque “en el juicio estético” consideramos “a todo ser como un fin en sí mismo” y, dado que la libertad es para nosotros el bien más elevado, nos asquea (indigna) que una cosa tenga que ser sacrificada por otra y que haya de servir como medio.¹¹⁰

La crítica de Schiller va encaminada a buscar una armonía entre los mandatos de la razón y la naturaleza, ya que “la belleza moral es el grado máximo de perfección del carácter humano [...] sólo se presenta cuando *el deber pasa a formar parte de su naturaleza*”.¹¹¹ Schiller pretende que se desarrolle una inclinación al deber y en eso consiste la belleza del alma y del acto moral. Sin embargo, para Kant es un contrasentido hablar de armonía entre dos aspectos antitéticos, pues cuando se habla de deber se presupone ya la obligación. El estar sometidos a las leyes de la naturaleza y ser capaces de superar esa condición, es decir, de anular nuestras determinaciones naturales y actuar según nuestra propia representación de las leyes es lo que le da el mérito o el valor a nuestras acciones. Kant no olvida que somos seres empíricamente determinados, pero tampoco admite que ese sea el único aspecto del carácter humano, superar

¹⁰⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, pp. 67-68.

¹¹⁰ Friedrich Schiller, *Kallias: cartas sobre la educación estética*, trad. Jaime Feijoo y Jorge Seca, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 39.

¹¹¹ *Ibidem*.

el primero y actuar según nuestra propia determinación racional nos hace seres virtuosos y propiamente humanos.

Nuestro estatuto ontológico de seres finitos sensiblemente afectados no nos permite trascender el punto de vista del deber; sin embargo, ello no significa (como Schiller y Hegel pensaron) que la ley deba ser concebida como una carga que nos agobia o un yugo tiránico que aniquila nuestra naturaleza sensible o nuestro yo más profundo, significa, en cambio, que el aspecto de constrictión racional del deber nunca puede estar *totalmente* ausente, pero si así fuera, estaríamos más allá de la posibilidad de la tentación y seríamos seres santos y no meramente virtuosos. Puede ser que se llegue al cumplimiento gustoso del deber, pero no por ello pierde éste su carácter obligatorio: el cumplimiento gustoso del deber no hace que el deber deje de ser deber.¹¹²

Otra de las críticas a la exigencia de una moral pura la hace Bernard Williams en diversos artículos publicados conjuntamente en *La fortuna moral*. Una de las objeciones de Williams es que Kant al eliminar todas las circunstancias individuales del sujeto pone en conflicto a éste con sus intereses particulares, su carácter e incluso con su condición de persona.

Pero en este momento surge la pregunta de si acaso los honorables instintos del kantianismo para defender la individualidad de los individuos en contra de la indiferencia aglomerativa del utilitarismo pueden resultar verdaderamente eficaces dado el carácter empobrecido y abstracto de las personas como agentes morales que parece imponer el punto de vista kantiano¹¹³.

Desde la perspectiva de Williams la propuesta kantiana es que el agente debe desprenderse de su subjetividad para obedecer una ley abstracta y universal. El problema es que todo agente racional está sujeto a condiciones particulares y más aún cada individuo posee un carácter, un conjunto de intereses y pasiones distintas a la de los demás, mismas que Kant exige —desde la perspectiva de Williams— sean eliminadas o por lo menos que no sean tomadas en cuenta en el ámbito moral y al momento de determinar nuestras acciones. Puede ser, según Williams, que esas condiciones particulares sean las que mantengan el interés de un sujeto por la vida y

¹¹² Dulce María Granja, “Estudio Preliminar”, en Immanuel Kant, *Critica de la Razón Práctica*, p. XXXVI.

¹¹³ Bernard Williams, op. cit., p.17.

el mundo, “Puede llegar un punto en que sea bastante irrazonable que la persona, en nombre del buen orden imparcial del mundo de los agentes morales, renuncie a algo que es una condición para que tenga interés en estar el mundo”.¹¹⁴ Lo que quiere decir Williams es que parece muy difícil que todos estén dispuestos a sacrificar sus intereses personales por construir un mundo moral tal como lo plantea Kant.

Si bien las observaciones de Williams resultan relevantes, podemos responder que aunque la abstracción del sujeto moral y la universalidad de la ley son vacías, estas sólo pueden ser llenadas por el sujeto particular en acciones concretas, es la motivación y el fundamento de la ley la que no puede ser subjetiva. Las inclinaciones y motivaciones particulares valen para circunstancias especiales, pero no para la moral, pues la intención de Kant es construir una legislación universalmente válida para todo ser racional. Los principios morales no pueden extraerse de ninguna circunstancia empírica por lo ya mencionado; sin embargo, es en el mundo empírico donde hallarán su aplicación. Por otro lado, una legislación sometida a principios subjetivos nos llevaría a una heteronomía moral y Kant pretende construir una moral autónoma, punto que analizaré adelante, en la que la voluntad se autodetermine, es decir que la voluntad sólo debe ser guiada por la razón.

Como para derivar las acciones a partir de leyes se requiere una razón, la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente a la voluntad, entonces las acciones de un ser semejante que sean reconocidas como objetivamente necesarias lo serán también subjetivamente, es decir, la voluntad es una capacidad de elegir aquello que la razón reconoce independientemente de la inclinación, como prácticamente necesario, o sea, como bueno.¹¹⁵

De esta forma, la libertad de la voluntad no sólo opera de forma contraria e independiente a la causalidad natural, sino que también nos coloca como agentes autónomos capaces de dominar nuestros propios impulsos. No anulamos la singularidad, sino que la

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 28.

¹¹⁵ Immanuel Kant, *Fundamentación*, p. 112.

dominamos para constituirnos como seres racionales y eso es lo que nos da, propiamente hablando, el estatus de personas.

En este punto es relevante destacar que Kant hace una distinción importante que nos permitirá dar respuesta a los cuestionamientos de Williams. Se trata de la distinción entre juicio reflexionante y juicio determinante. El primero parte de lo particular para elevarse a lo universal, mientras que el segundo parte de lo universal a lo particular. Cuando se presenta un dilema moral éste es, sin duda alguna, particular, mas es la razón la que buscará mediante el juicio reflexionante la universalización, pero no de la acción, sino de los motivos de ésta.

Pensar que Kant propone una universalización de la acción es tanto como afirmar que bajo cualquier circunstancia todos sin excepción deben actuar mecánicamente igual. Mediante el juicio reflexionante establecemos los principios o motivos universales. “Universal” significa aquí que puede ser aceptado por cualquier agente racional como válido, que nos llevarán a actuar, pero no como un acto ciego de obediencia, sino como un ejercicio racional de agentes particulares en situaciones concretas de actuar bajo principios autoimpuestos. Dulce María Granja escribe precisamente en relación con esto:

Considero que el juicio moral entendido como juicio reflexionante, ofrece un camino viable para ayudar a resolver problemas o dificultades referentes a la aplicación de normas, reglas o leyes a casos individuales, y nos proporciona elementos para responder a la pregunta de cómo deben aplicarse normas o reglas prácticas a situaciones concretas de acción, o bien a tipos concretos de acción.¹¹⁶

Desde la interpretación de Dulce María Granja, lo que hará el juicio reflexionante será colocar al agente en una posición de reflexión frente al problema moral particular, pues el problema moral se trata de una situación relevante que implica el propio sentido y valor de la vida de un individuo. De esta forma, Kant no anula a la persona ni su singularidad, ya que “este formalismo de la moral kantiana responde, en definitiva, a un valor fundamental, el que

¹¹⁶ Dulce María Granja, *Lecciones de Kant para hoy*, pp. 138-139.

tiene la misma *humanidad* como *fin en sí mismo*".¹¹⁷ El formalismo, la pureza y la universalidad de la ley moral es el reconocimiento de la razón como la legítima y suprema autoridad del actuar moral y esto constituye una posible respuesta al planteamiento de Williams, ya que Kant reconoce la supremacía del sujeto, pero no en su particularidad, lo cual tampoco implica que restemos valor a lo individual, sino en lo que nos es común a todos los seres humanos y lo que nos convierte en personas: la razón. Cuando nos reconocemos como seres racionales, capaces de superar nuestras condiciones particulares y nos asumimos como fines en sí mismos, lo estamos también reconociendo de los otros, de tal forma que el respeto a la ley es también el respeto por los demás, sean cuales sean sus condiciones y diferencias específicas. Asimismo, actuar por deber haciendo a un lado nuestros propios intereses no le quita valor o importancia a nuestros proyectos personales, como afirma Williams. Al contrario, el respeto por la ley es el reconocimiento de nuestra propia dignidad como seres racionales, lo que no significa que restemos importancia o anulemos al sujeto como ser individual, a sus sueños, aspiraciones o deseos, sino que sus particularidades no deben intervenir cuando se trata de la ley moral.

Lo que ha estado motivando es la autonomía de los imperativos morales, la apelación a la libertad como fundamento de la moralidad, es la *persona* como valor supremo. Pues la sumisión ante los incentivos que nos llegan en forma de tendencias o impulsos empíricos lleva consigo la renuncia a la dignidad del hombre. Pero, evidentemente, no se podía tratar de la dignidad de una humanidad que se recluyese en la propia individualidad, la que puede ser comprendida como centro de unos intereses egoístas. Pues éstos arrastrarían fatalmente el reconocimiento de la sumisión del hombre ante los beneficios que obtuviera de sus propias pasiones. Por tanto, no sólo era la propia voluntad individual la que tenía que ser valorada por encima de los impulsos que la hicieran esclava de unos logros circunstanciales, sino que toda voluntad, todo sujeto humano tenía que valer como *fin en sí mismo* ante sus semejantes.¹¹⁸

¹¹⁷ Fernando Montero Moliner, "La fundamentación de la libertad moral en la crítica de la razón pura", en Javier Muguerza y Roberto Rodríguez, *Kant después de Kant. En el bicentenario de la crítica de la razón práctica*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 27.

¹¹⁸ *Ibidem*.

No estamos renunciando a nuestra humanidad al obedecer la ley moral; la afirmamos y así lo expresa Kant:

[deber] no puede ser nada menos que aquello que eleva al hombre por encima de sí mismo (como parte del mundo de los sentidos), lo que lo enlaza con un orden de cosas que sólo el entendimiento puede pensar, al cual está sometido, al mismo tiempo, todo el mundo de los sentidos, y con él la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo y el conjunto de todos los fines (que es lo único adecuado a leyes prácticas incondicionadas tales como la ley moral). No es otra cosa que la *personalidad*, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, pero considerada, al mismo tiempo, como facultad de un ser sometido a leyes puras prácticas que le son propias, es decir, dictadas por su propia razón, la persona, pues, en tanto que pertenece al mundo de los sentidos, sometida a su propia personalidad, en tanto que pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible; por lo tanto, no es de sorprenderse que el hombre, como perteneciente a los dos mundos, tenga que considerar su propia esencia, en relación con su segunda y suprema determinación, sólo con veneración, y las leyes de esta determinación con el más grande respeto.¹¹⁹

La persona tiene la mayor importancia en la moralidad kantiana, la humanidad de la persona es sagrada para Kant y ello está claro a lo largo de toda su filosofía moral. De hecho, la universalidad de los fundamentos morales no la anulan. Kant no olvida que la persona tiene deseos, intenciones y esperanzas, pero éstas no pueden aplicarse a la ley moral, porque admitir que la satisfacción de mis deseos es prioritaria sobre la de los demás, significa anular la importancia de los deseos de los otros. ¿Qué impediría al otro satisfacer sus necesidades con prioridad sobre las mías? La contradicción se hace evidente y el conflicto inevitable. Por eso, para Kant resulta absolutamente necesaria una ética pura, pues “en la voluntad patológicamente influida de un ser racional se puede encontrar un conflicto de las máximas con las leyes reconocidas por él mismo”.¹²⁰ Una ética desvinculada de todo elemento contingente nos garantiza la autonomía moral del sujeto y garantiza que se respete su dignidad como agente racional.

¹¹⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, p. 103.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 19.

La autonomía de la razón práctica no significaba que operase en un espacio etéreo en el que no hubiera más motivo que la pura formalidad del imperativo ético. Pues en definitiva, esa libertad tenía que ejercerse en situaciones empíricas que originasen las tendencias que tenían que someterse al dictado de la razón para alcanzar un valor moral. Lo único (y no era poco) que Kant quiso poner de manifiesto es que ese condicionamiento empírico, por apremiante que fuese para conseguir la felicidad o cualquier clase de bienestar, no podía constituir formalmente la moralidad de los actos humanos.¹²¹

Si bien es fácil malinterpretar el planteamiento de Kant, lo único que debemos recordar es que el interés o bienestar personal no pueden ser elementos de la moralidad. La moralidad se juega en un campo no empírico, pues nada en el mundo puede ser bueno o malo en sí mismo.

3.1.2. Principios morales como principios *a priori*

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant escribe que los conceptos tienen una referencia cuando hay un fenómeno en el cual se cumplan y en la medida de que tiene tal referencia, tienen también una significación. Los conceptos que no cumplen con este requisito no tienen una realidad objetiva.

[...] esta extensión de los conceptos más allá de nuestra intuición sensible no nos sirve de nada [...] son simples formas del pensamiento sin realidad objetiva, ya que no tenemos a mano intuición alguna a la que aplicar la unidad sintética de apercepción, único contenido de esas formas. Con tal aplicación podrían determinar un objeto. Sólo nuestra intuición sensible y empírica puede darles sentido y significación (B149).

Es por eso que Dios, la inmortalidad del alma y la libertad no son conceptos en el mismo sentido que los conceptos teóricos, pues es imposible señalar o establecer una intuición sensible actual o un objeto de experiencia posible que les corresponda y por lo tanto como conceptos no sirven de nada. Sin embargo, son ideas que sólo pueden adquirir significación mediante su realización práctica.

¹²¹ Fernando Montero Moliner, art. cit., pp. 36-37.

Los conceptos prácticos *a priori* en relación con el principio supremo de la libertad devienen inmediatamente en conocimientos y no necesitan esperar las intuiciones para tener significado y ello por la importante razón de que ellos mismos producen la realidad de aquello a que se refieren (la convicción de la voluntad), lo cual no sucede de ningún modo con los conceptos teóricos.¹²²

Por este motivo, los conceptos morales no pueden hacer referencia ni deben estar basados en ningún elemento empírico, sino únicamente en la actividad de la voluntad. Sólo en ella tales ideas logran una realidad objetiva, de tal forma que todos los principios y conceptos morales se dan *a priori*. Así, por ejemplo, el deber no puede estar basado en ninguna inclinación —no pueden ser *a posteriori*—, dado que sólo valdría como un imperativo hipotético (como un imperativo cuyo único propósito es alcanzar el fin que se ha propuesto), que jamás podrá ser válido universalmente, ya que la vigencia de la validez de tales imperativos es limitada. “Anularía su significación como concepto central de una Ética que mantiene ante todo la universalidad de los principios morales”.¹²³ Mientras que si partimos de la suposición de que los principios morales son *a priori*, los imperativos son categóricos (como imperativos de acción de todo ser racional) y pueden valer universalmente, porque su vigencia es ilimitada. Al establecer que los principios morales son independientes de toda experiencia (su condición apriorística), les estamos dando el estatus de universalidad.

3.1.3. La ley moral: el imperativo categórico

El primer objetivo de esta sección es analizar de dónde surge y por qué es válido el imperativo categórico, y luego revisar las cuatro formulaciones del mismo para establecer cómo se enlazan con la idea de Dios. Como he hablado en los apartados anteriores, la ley moral debe obligar incondicionalmente y —de acuerdo con Kant— sólo un imperativo categórico puede darle esa obligatoriedad a la moral y en consecuencia darnos una regla

¹²² Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, p. 78.

¹²³ Fernando Montero Moliner, art. cit., p. 30.

objetiva y universalmente válida. Un imperativo hipotético sólo funciona como un consejo que puede ser válido y útil para un momento determinado, pero no puede ser nunca universal ni servir como fundamento de la moral precisamente por su carácter contingente.

Los principios empíricos no sirven en modo alguno para fundamentar sobre ellos las leyes morales. Pues esa universalidad con que las leyes deben valer para todos los seres racionales sin distinción, esa necesidad práctica incondicionada que por ello se le impone, queda suprimida cuando su fundamento es tomado de *la peculiar organización de la naturaleza humana* o de las contingentes circunstancias en que se ve emplazada.¹²⁴

De esta forma, ningún elemento empírico puede funcionar como fundamento y aquel principio que dio base a la ética Aristotélica y que durante largo tiempo jugó el papel de fundamento de la moralidad: la felicidad también es anulada como un principio moral válido. Kant anula el eudemonismo como fundamento, pues la felicidad al ser un imperativo hipotético no puede fundar la ley moral, puesto que ésta sólo puede darnos reglas generales que sin duda pueden ser útiles y válidas para algunos sujetos; no para todos, ya que no son en consecuencia universales ni necesariamente verdaderas, ni tampoco tienen un carácter obligatorio. Para que una ley moral sea universal tiene que darnos una máxima que sea objetivamente necesaria y que todo ser racional se sienta *obligado a acatar*.

El principio de la propia felicidad es el más reprobable, no simplemente a causa de que sea falso y la experiencia y la experiencia contradiga esa pretensión, como si el bienestar se ajustara siempre a la buena conducta, ni tampoco porque no contribuya en modo alguno al fundamento de la moralidad, al ser algo por completo diferente hacer a un hombre feliz que hacerlo bueno, pues es muy distinto convertirlo en alguien prudente y atento a su provecho que hacer de él alguien virtuoso.¹²⁵

Hay que aclarar que la felicidad no puede ser fundamento del actuar, mas no puede eliminarse como un fin al que es posible aspirar y al que podemos hacernos merecedores. Kant nunca pierde de vista que como seres racionales todas nuestras acciones pretenden

¹²⁴ Immanuel Kant, *Fundamentación*, p. 160.

¹²⁵ *Ibidem*.

obtener algún resultado, pero si queremos una ley universal, no podemos admitir que la búsqueda del resultado sea lo que nos mueva a actuar. Debemos recordar que la tercera pregunta que Kant se plantea en la *Crítica de la Razón Pura* tiene que ver precisamente con el resultado de nuestras acciones, es decir “¿qué podemos esperar?”:

Esta diferencia entre el principio de felicidad y el de la moralidad no por eso resulta ser inmediatamente una oposición entre ambos, y la razón pura práctica no ordena que se renuncie a toda pretensión de felicidad, sino solamente que, cuando se trata del deber, no se tenga en consideración la felicidad”.¹²⁶

No obstante, retomaré el tema de la felicidad más adelante y me centraré ahora en establecer cuál es el imperativo categórico.

La razón práctica con absoluta autonomía debe autoimponerse su propia ley moral. Ésta debe consistir en una máxima que pueda valer para todo ser racional y debe obligar, mas no sólo aconsejar. Kant propone el imperativo categórico como el único fundamento posible del actuar moral y a lo largo de la *Fundamentación* hace cuatro formulaciones. Es indispensable aclarar primero qué es una máxima, ya que hasta ahora hemos hablado de éstas, pero es pertinente comprender a qué se refiere nuestro filósofo cuando habla de ellas. Una máxima es un principio que nos exige actuar de determinada manera, por ejemplo, alguien puede tener como máxima levantarse temprano para aprovechar el día o dormir siempre ocho horas y alimentarse adecuadamente para tener buena salud. En cualquiera de ambos casos siempre hay una razón por la cual obedecemos esas máximas, ya que hay una condición para actuar de determinada manera y si no me interesa, por ejemplo, tener una buena salud o aprovechar el día, no puedo adoptar tales principios. Esto significa que están condicionados; sin embargo, para el propósito universalista kantiano una máxima moral debe ser incondicionada, es decir, que no exista ninguna condición para acatarla, pues la única razón por la que la debemos obedecer es la máxima misma, sin importar las condiciones, esto es, sin

¹²⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, p. 111.

importar la meta que se desee alcanzar. Una máxima condicionada es un imperativo hipotético, mientras que una máxima incondicionada es un imperativo categórico.

El imperativo categórico tiene que ser incondicionado y la primera formulación que se propone en la *Fundamentación* es la siguiente: “Obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza”,¹²⁷ la cual tiene un par problemas. El primero tiene que ver con las críticas recibidas referidas arriba y se trata de la acusación de que es una ley meramente formal y vacía; mientras que el segundo es el problema de la universalización. Kant propone dos pasos para la aplicación del imperativo universalizar la máxima y revisar que no haya contradicción entre la máxima particular y su universalización. En la *Fundamentación* se nos ofrecen tres ejemplos, aquí analizaré el segundo que va del siguiente modo:

Otro se ve apremiado por la necesidad a pedir dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar; pero sabe también que nadie le prestará nada como no prometa formalmente devolverlo en determinado tiempo. Siente deseos de hacer tal promesa; pero aún le queda conciencia bastante para preguntarse: ¿no está prohibido, no es contrario al deber salir de apuros de esa manera? Supongamos que decida, sin embargo, hacerlo. Su máxima de acción sería ésta: cuando me crea estar apurado de dinero, tomaré un préstamo y prometeré el pago, aun cuando sé que no lo voy a verificar nunca. Este principio del egoísmo o de la propia utilidad es quizá compatible con todo mi futuro bienestar. Pero la cuestión ahora es ésta: ¿es ello lícito? Transformo, pues, la exigencia del egoísmo en una ley universal y dispongo así la pregunta: ¿qué sucedería si mi máxima se tornase ley universal? En seguida veo que nunca puede valer como ley natural universal, ni convenir consigo misma, sino que siempre ha de ser contradictoria. Pero la universalidad de una ley que diga que quien crea estar apurado puede prometer lo que se le ocurra proponiéndose no cumplirlo, haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pueda obtenerse, pues nadie creería que recibe una promesa y todos se reirían de tales manifestaciones como de un vano engaño.¹²⁸

En este ejemplo, Kant pone de manifiesto que si la máxima se universaliza su aplicación se hace imposible, pues cada vez que alguien pida dinero prestado todos tendrán

¹²⁷ Immanuel Kant, *Fundamentación*, p. 126.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 128.

conciencia de que a pesar de la promesa del pago éste no se hará y, por lo tanto, nadie hará ningún préstamo o por lo menos no creerán en la promesa. Es claro también que la máxima inicial no es en sí misma contradictoria, sino que ésta sólo aparece en su universalización y por ende no puede ser un deber moral; en cambio su contrario sí: no debo pedir un préstamo con una promesa falsa de pago.

No obstante, la universalización tiene algunos problemas. Tomo prestado el ejemplo del artículo de Faviola Rivera Castro, “El imperativo categórico en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*”.¹²⁹ Supongamos que mi máxima es jugar tenis por la mañana porque es el momento en el que las canchas están vacías, pero al universalizarla nos encontraríamos con que las canchas siempre estarían llenas por la mañana, pues tal máxima se volvería un deber; sin embargo, cualquiera dudaría en admitir que esa máxima constituye un deber moral. Tal como afirma Alejandro Tomasini, en su texto *Filosofía moral y visiones del hombre*,¹³⁰ uno de los principales problemas de Kant radica en que no caracteriza el problema moral. Es claro que no todo acto en nuestras vidas constituye un verdadero dilema moral. Decidir si debo vestir de negro o azul, o ir o no temprano a las canchas de tenis, no puede considerarse como un problema que requiera universalización, pues se trata más bien de una cuestión trivial. Desde mi perspectiva, Kant se percata de los problemas de la universalización y propone una segunda formulación del imperativo: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”.¹³¹ Esta formulación nos permite una cierta caracterización del problema moral, pues pone como objeto de la moralidad lo que implica o comprometa tanto la humanidad del sujeto como la de otros.

¹²⁹ Faviola Rivera Castro, “El imperativo categórico en la fundamentación de la metafísica de las costumbres”, *Revista Digital Universitaria*, 11-5 (2004), www.revista.unam.mx/vol.5/num11/art81/dic_art81.pdf (Consultado el 6 de noviembre de 2013).

¹³⁰ Alejandro Tomasini, *Filosofía moral y visiones del hombre*, Madrid, Devenir, 2012.

¹³¹ Immanuel Kant, *Fundamentación*, p. 139.

Esta segunda fórmula nos dice que debemos tratar a los demás como un fin en sí mismo y nunca como un mero medio. Hacer una promesa falsa por salir de un apuro económico es tratar al otro como un mero medio, dado que no le estamos otorgando dignidad como persona al pretender engañarlo, sino lo estamos usando como simple conducto para lograr un fin. Esto, sin darle la oportunidad como agente racional de decidir si quiere o no servir a nuestros fines.

Esta segunda fórmula del imperativo permite ver de manera más clara por qué Kant pensaba que la moralidad prohíbe el engaño y la coacción. De acuerdo con su teoría este tipo de conducta está prohibida de manera absoluta o incondicionada, por lo cual resulta siempre inmoral. Sin embargo, cabe preguntarse si no existen casos en los cuales el engaño y la coacción pueden estar justificados desde un punto de vista moral. Kant pensaba que, al menos en el contexto de las relaciones interpersonales, la respuesta es negativa.¹³²

La segunda formulación llamada de humanidad nos muestra que la acusación al imperativo categórico como un principio vacío e inaplicable puede ser respondida. Sin embargo, éste sería el tema de una investigación más extensa y nos desviaría del tema central de este trabajo.¹³³

La tercera versión nos ofrece una visión donde queda claramente expuesto que seguir una ley universal significa comprender que ésta emana de nuestra propia representación como seres racionales: “Actúa de tal forma que tu voluntad pueda considerarse a sí misma y al mismo tiempo como haciendo una ley universal a través de su máxima”.¹³⁴ Según H. J. Paton, la fórmula de la autonomía es la más importante para Kant, pues en ella reúne la idea de la universalización con la de fin en sí mismo, “hemos visto que los seres racionales son la base del imperativo categórico. Si esto es así, la ley a la cual estamos obligados a obedecer debe

¹³² Faviola Rivera Castro, art. cit., p. 6.

¹³³ Para profundizar en el tema véase, H. J. Paton, *The imperative categorical. A study in Kant's moral Philosophy*, Pensilvania, Hutchinson & Company, 1947.

¹³⁴ Immanuel Kant, *Fundamentación*, p. 144.

ser el producto de nuestra propia voluntad”.¹³⁵ Esta tercera formulación nos da también un panorama más claro del papel que la autonomía juega en su filosofía moral. De tal modo que actuar por deber no sólo implica la universalización de nuestras máximas, sino la plena conciencia de que éstas surgen de nuestra propia voluntad y ejercicio racional.

La cuarta formulación nos dice: “Obra como si fueras a través de tus máximas un miembro del reino de los fines”.¹³⁶ Para Paton esta versión está incompleta y nos ofrece una reconstrucción que no deja ningún hueco.¹³⁷ Considero que en esta versión del imperativo se pone de manifiesto que somos parte de una comunidad, de un reino de fines, es decir, el sujeto no está aislado, sino que está siempre en relación con los demás. Mis fines y los fines de los demás tienen que ser considerados como parte de un reino que los engloba, lo cual añade un elemento importante con respecto a las primeras formulaciones: los seres racionales estamos siempre en relación con otros. “Esto muestra que estamos relacionados, no con leyes o fines aislados, sino con un sistema de leyes y fines”.¹³⁸ Al mismo tiempo que esta formulación nos pone en relación con los fines de los otros, también introduce elementos teológicos en la formulación, puesto que nos muestra que detrás del reino de los fines se encuentra la idea de un ser que lo encabeza. Es por esto que esta formulación se vuelve tan importante para aclarar la idea de Dios.

Kant asume que el reino de los fines debe tener una cabeza suprema. Como cabeza suprema debe ser el autor de la ley, pero él no debe estar sujeto a ésta, como sí lo están los miembros del reino de los fines. Esto sólo es posible en el caso de un ser que es santo. Un ser santo no está sobre la ley moral en virtud de su naturaleza racional, el debe necesariamente actuar

¹³⁵ H.J.Paton, “Analysis of the argument”, en Immanuel Kant, *Groundwork of the metaphysic of morals*, New York, Harper torchbook, 1964, p. 34.

¹³⁶ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 147.

¹³⁷ This is perhaps the simplest of many versions of formulas IIIa. It is, however, incomplete in so far as it makes no mention of the ‘kingdom of nature, which Kant, in his arbitrary way, does not bring in till he comes to his final summary. We must supplement it as follows: ‘All maxims which spring from your own making of laws ought to accord with a possible kingdom of ends as a kingdom of nature,’ H.J. Paton, *The categorical imperative. A study in Kant’s moral philosophy*, p. 185.

¹³⁸ It shows that we are dealing, not with isolated laws or isolated ends, but with a system of laws and a system of ends (Ibíd., p. 185). || La traducción es mía.

racionalmente, pero él está sobre la ley limitando su voluntad, así está por encima del deber y la obligación y en este sentido no está sujeto a la ley.¹³⁹

Lo que agrega esta formulación es la idea de un mundo en el que los fines de todos los agentes racionales son parte de un reino mayor en el que la virtud es proporcional a la felicidad, por esto resulta tan importante la figura del ser supremo como la cabeza de éste, pues es Él quien garantiza esa conjunción. Debe quedar claro que la idea de un reino de los fines es sólo un ideal de la razón, que al igual que cualquier otro ideal es lógicamente posible en la medida en que su concepto no involucra contradicción. Aunque no esté dado empíricamente, nos permite guiarnos en el camino para lograrlo, incluso si éste no se logra realmente. Ciertamente, Kant no ofrece ningún argumento en la *Fundamentación* que respalde la introducción del ser supremo, la defensa la encontraremos más tarde en la segunda *Crítica* donde introduce la idea de Dios como postulado de la razón práctica.

3.1.4. Motivos y fines

Dicho lo anterior es importante explicitar cuál es papel que juega la idea de fin en la razón práctica, pues sin duda encontramos en la cuarta formulación del imperativo categórico una concepción teológica y teleológica. Como ya he referido, el valor moral de la acción no depende de las consecuencias o los resultados que se obtengan, sino del motivo por el cual se haya realizado. En este punto es pertinente precisar cuál es la diferencia entre un motivo y un fin, pues ambos conceptos pueden confundirse y es esto la que de hecho da lugar a fuertes críticas que tienen que ver con la introducción de la idea de Dios y la felicidad en el argumento crítico de Kant.

¹³⁹ Kant assumes that the kingdom or realm of ends would have a supreme head. Such a supreme head would be the author of the law, but he would not be subject to the law, as are the members of the kingdom of ends. This is possible only in the case of a being who is holy: a holy being is not indeed above the moral law, for in virtue of his rational nature he would necessarily act rationally; but he is above a law limiting his will, and so is above duty and obligation, and in this sense is not subject to the law (Ibíd., p. 188).

Es claro que todo ser racional actúa siempre por alguna razón. Si actúa por un motivo impuesto por algo externo al sujeto —dígase un deseo, una inclinación o un impulso sensible—, llamamos a su actuar ‘heterónimo’, mientras que si el motivo surge del propio ejercicio racional del sujeto, lo entendemos como ‘autónimo’. En otras palabras, podemos ser movidos por un impulso empírico o por uno racional. Por otro lado, encontramos que toda acción se hace con vistas a alcanzar un propósito y también se actúa por alguna motivación. A la primera le llamamos *fin*, mientras que a la segunda *motivo*. Podemos decir que la primera responde a la pregunta ¿para qué se actúa?, y la segunda ¿por qué se actúa? La primera está ligada al propósito y la segunda a la idea de causa. Es importante no confundirlas porque sólo lo segundo puede ser el fundamento del actuar, mientras que lo primero apela únicamente al resultado que se obtiene o esperamos obtener.

En los anteriores apartados he insistido en que el motivo debe ser puro. Ahora me enfocaré en dilucidar el concepto ‘fin’ para comprender cabalmente que la idea de Dios en Kant no obedece a sus intenciones religiosas —como han afirmado muchos críticos— ni opera como motivo de la moralidad. Constantemente se ha criticado la idea de Dios y la de felicidad como conceptos inconsistentes e incompatibles en la filosofía crítica, pues introducen rasgos teleológicos en el planteamiento de una ética pura.

Es innegable que todo ser racional tiene siempre un fin o un objetivo que Kant llama la facultad de desear. Ambos aspectos, la motivación y la intencionalidad (facultad de desear), son característicos de la voluntad, porque como seres finitos e imperfectos siempre buscamos llegar o lograr aquello que nos lleve a estar completos. Pensar que las acciones tienen que obtener algún resultado es una búsqueda legítima y natural de un ser racional finito. En contraste, podemos pensar la idea de una voluntad divina, que al ser completa y perfecta no tiene por qué perseguir fin alguno.

Dicho esto, podemos concluir que la persecución de un fin estará siempre presente en toda acción humana, dado que “La representación de los fines de la acción es una parte esencial de la voluntad finita subjetiva y racional y de la vida de la conciencia y de la acción intencional”.¹⁴⁰ Lo que no puede pasar es que el fin sea lo único que motive nuestro actuar, pues podemos representarnos el fin más noble para la humanidad, pero encontrarnos que para su realización debemos hacer las más grandes atrocidades. De tal forma que el actuar debe estar sujeto siempre a la ley moral, lo cual no significa que olvidemos nuestros fines, sino que los subordinemos a la ley.

La voluntad racional finita está sujeta a la ley moral como imperativo solo porque tanto el deber como la inclinación son naturalmente adoptadas dentro de sus máximas, y forman parte necesaria de los conceptos prácticos de la acción racional finita. Esto es lo que expresa Kant cuando dice que la felicidad ‘es necesariamente el deseo de todo ser racional, pero finito y por lo tanto es una determinación ineludible de la facultad de desear’. La diferencia entre el bien y el mal en la voluntad humana, por tanto, no puede consistir en la presencia o ausencia de incentivos (en este caso el hombre sería siempre bueno y malo), sino que consiste en la subordinación de un incentivo a otro, es decir, cuál de los dos incentivos se hace la condición del otro.¹⁴¹

Para Kant es inaceptable la famosa sentencia “el fin justifica los medios”, ya que el resultado del actuar no es por lo tanto lo que le confiere valor, sino el motivo por el cual se actúa. Gilbert Harman nos da un buen ejemplo.¹⁴² Supongamos que el propósito de un médico sea salvar el mayor número de vidas posibles. A su cargo se encuentran cinco pacientes que requieren cada uno distintos órganos; hay un sexto que después de diversos estudios se

¹⁴⁰ the representation of ends of action is an essential part of the subjectivity of the finite rational will, and of the life of conscious, intentional action (Allen Wood, *Kant's moral religion*, p. 45). || La traducción es mía.

¹⁴¹ The finite rational will is subject to the moral law as an imperative only because *both* duty and inclination are naturally adopted into his maxim, and form a necessary part of the practical concepts of finite rational action. This is what Kant means when he says that happiness “is necessarily the desire of every rational but finite being, and thus it is an unavoidable determinant of its faculty of desire”. The difference between good and evil in the human will thus cannot consist in the presence or absence of any incentives (for in this case man would always be *both* good and evil); rather it consists in the *subordination* of one incentive to another, i.e. which of the two incentives he makes the condition of the other (Ibíd., p. 42).

¹⁴² Gilbert Harman, *La naturaleza de la moralidad. Una introducción a la ética*, trad. Cecilia Hidalgo, México, UNAM/IIF, 2009, pp. 13-14.

encuentra sano y es compatible con los otros pacientes que necesitan un trasplante. Si el médico fuera consecuente con sus fines o sus propósitos, tendría que “sacrificar” al paciente sano en pro de salvar a los otros cinco, lo cual nos lleva a cuestionarnos si esto es moralmente correcto o tiene algún valor moral positivo. Si estableciéramos que el fin es lo que debe motivar nuestras acciones, entonces parecería que cualquier acción por más terrible que sea, puede ser válida desde un punto de vista moral por el simple hecho de que el fin es noble y hasta laudable. Desde esta perspectiva, estaría completamente justificado que el médico tome la vida de un solo paciente para salvar a otros cinco.

Pienso que no es tan sencillo apoyar una afirmación como la anterior, pues ningún fin, por más noble que sea, puede validar cualquier medio para lograrlo. Si el fin se convierte en el fundamento de la moralidad, entonces nos encontraremos con una moral que permite actos que pueden tacharse como moralmente malos, por decir lo menos.

Ahora debemos añadir que el valor moral de una acción de este tipo no depende de los resultados buscados o alcanzados. Los resultados que buscamos para producir por nuestra acción no son necesariamente los mismos que los resultados que, de hecho, producimos, e incluso podría ser el caso, como en un golpe repentino de parálisis, que una buena voluntad no produzca resultados externos en absoluto. Kant sostiene que el valor de una acción moralmente buena no depende, ya sea en los resultados que produce, o incluso en los resultados que pretende producir. Rechaza todas las formas de utilitarismo.¹⁴³

En este sentido, no podemos perder de vista que aunque Kant introduce la idea de Dios y la felicidad como elementos que son parte de la facultad de desear, ya que no tenemos que confundir ni suponer que éstos son los que motivan la acción.

¹⁴³ We must now add that the moral value of such an action does not depend on results sought or attained. The results we seek to produce by our action are not necessarily the same as the results we in fact produce; and it might even be the case, as in a sudden stroke of paralysis, that a morally good volition would produce no external results at all. Kant holds that a morally good action does not depend for its value either on the results it produces or even on the results it seeks to produce. In holding this he rejects all forms of utilitarianism (H.J. Paton, *The categorical imperative*, p. 58).

3.2. Autonomía vs. búsqueda de la felicidad

Dije anteriormente que la autonomía consiste en el establecimiento de una ley moral independiente de toda inclinación empírica, es decir, la autolegislación del sujeto. Kant es quien por primera vez introduce el concepto de autonomía en el campo de la reflexión moral, pues se trataba más bien de un concepto relacionado con la política.¹⁴⁴

El descubrimiento más importante de Kant es que la ley no es una simple restricción de la libertad, sino que es en sí mismo un producto de la libertad. Precisamente esta concepción marca el principal avance de la segunda sobre la primera *Crítica*. Esta es la revolución copernicana en la filosofía moral. La *Crítica de la Razón Pura* vio la razón como la que establece los límites a una libertad que no tiene en sí misma una ley, pero no mostró la forma en que lo hace, no estableció ni la procedencia de la ley ni el mecanismo por el cual es eficaz.¹⁴⁵

El concepto de autonomía es quizá uno de los temas que más ha propiciado la discusión entre los comentaristas de Kant. Baste aquí con mencionar los textos de Charles Larmore, *The autonomy of morality*¹⁴⁶ y Karl Ameriks, *Kant and the fate of autonomy*¹⁴⁷ para mostrar la polémica en torno a la validez del planteamiento kantiano de la autonomía. Ambos autores

¹⁴⁴ “It was Kant himself who introduced the idea of autonomy, originally a political term, into discussions of the nature of reason and of its relation to morality. In his hands, it did have a distinct meaning – namely, self legislation: principles of thought and action acquire their authority by virtue of rational beings imposing them upon themselves, instead of supposing them endowed with an independent validity to which they must simply assent” (Charles Larmore, *The Autonomy of Morality*, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 43).

¹⁴⁵ Kant’s most important discovery is that the law is not a mere restriction on freedom but is itself a product of freedom. Precisely this conception marks the chief advance of the second over the first Critique. This is the Copernican Revolution in moral philosophy. The Critique of pure reason saw reason as that which set bounds to a freedom which is itself without law, but it did not show how it does so; it established neither the provenance of the law nor the mechanism by which it is effective (Lewis Beck, *A commentary on Kant’s critique of practical reason*, New York, University of Chicago, 1980, p. 179).

¹⁴⁶ “Being responsive to their authority is a precondition for thinking and acting at all. And even though the moral point of view does not figure at this deepest stratum of our self-understanding, the principles defining it are still not ones we can find grounds to embrace without already thinking in moral terms. We cannot reason ourselves into the moral point of view, beginning from outside it, and this fact alone shows that morality cannot belong to the in reality quite limited domain of reason’s self-legislation. Fundamental moral principles present themselves as categorically binding, whatever our interests and desires – about this Kant was right, but it does not follow (here Kant went wrong) that their authority stems from our imposing them on ourselves” (Íbid., p. 45).

¹⁴⁷ “Moreover, it is evident that Kant understands this rational nature not as a matter of mystic insight or “mirrored presence” but rather in terms of an exercise of judgment, and thus, even if it is not strictly psychological, this nature has a normative “inner” meaning that reflects what there is that always remains “in us” as rational agents despite whatever variations there may be in external data” (Karl Ameriks, *The fate of the autonomy*, New York, Cambridge University Press, 2000, p. 14).

empresen una dura crítica contra este concepto. El primero piensa que la autonomía no puede dar cuenta completamente de la normatividad de todas nuestras acciones; mientras que el segundo sostiene que las interpretaciones actuales no son compatibles con la idea original de Kant y que eso ha tenido como consecuencia errores interpretativos.

Si bien es cierto que existe una fuerte crítica en torno al concepto de autonomía, podemos responder que aunque ésta no recoge de forma completa el fenómeno moral sí nos da un parámetro para establecer que la autolegislación es el requisito mínimo para actuar moralmente, tal como Henry Allison sostiene:

Hasta ahora hemos supuesto que para la voluntad tener la propiedad de ser seres con una ley para sí mismos, es tener la capacidad de imponer, es decir, para hacer de algo su máxima. Pero la cláusula entre paréntesis, lo que hasta ahora hemos ignorado, sugiere que esto es sólo una condición necesaria y no suficiente.¹⁴⁸

Por lo tanto, la voluntad debe estar determinada por su propia razón entendiendo esta autolegislación como el requisito mínimo para desligar todo influjo que no provenga de la razón.

En este sentido, hay una clara oposición entre la autonomía y nuestras determinaciones naturales, pues por un lado la naturaleza nos exige buscar nuestra propia satisfacción, pero las leyes de la razón nos impiden subordinar éstas a la felicidad, o sea, legislarse según las reglas que nosotros racionalmente hemos establecido, nos obliga a desligar como fundamento a la felicidad, ya que es parte del concepto de autonomía no consentir ninguna influencia, impulso, deseo o inclinación empírica. La autonomía surge de la razón como única y legítima legisladora del actuar moral, de tal forma que nuestras inclinaciones más básicas quedan, como ya dije arriba, subordinadas a la legislación de la razón. Sólo así podemos —según Kant— ser verdaderamente morales y libres.

¹⁴⁸ Up to now we have assumed that for the will to have the property of beings a law to itself, it must have the capacity to impose, that is, to make something its maxim. But the parenthetical clause, which we have thus far ignored, suggests that this is only a necessary and not also sufficient condition (Henry Allison, *Kant's theory of freedom*, New York, Cambridge University Press, 1995, p. 97).

A Kant se le ha acusado de promover una ética desvinculada del sujeto real y se han generado fuertes críticas alrededor de esta concepción, ya que al desvincular el actuar moral de los fines o motivaciones empíricas se olvida también de la tendencia natural del ser humano a ser feliz. En el artículo “Kant contra la moral personal”, Esperanza Guisan sostiene que la moral kantiana es “un atentado contra la felicidad del ser humano total racional y sensible”.¹⁴⁹ No obstante, bastará con citar la *Fundamentación* para darnos cuenta de que Kant no destierra la felicidad del actuar moral, sino más bien la excluye como motivo de la acción. Ciertamente, la felicidad es un fin al cual aspiramos casi inevitablemente, pero es importante no confundirlo con el motivo. Kant jamás prohíbe que aspiremos a la felicidad, sólo que ésta no puede convertirse en lo que nos lleva a actuar ni en consecuencia a fundamentar la ley moral.

Creo que los problemas interpretativos en torno a este tema provienen básicamente de la nula explicación sobre la caracterización de lo que es un problema moral, como ya mencioné anteriormente, pues no todo es susceptible de ser un problema moral. Más bien en nuestra vida cotidiana estamos rodeados de situaciones triviales y de las cuales Kant jamás habló de desterrar o evitar la felicidad. El mismo Kant gustaba de hacer reuniones en las que seguramente pasaba un rato agradable en compañía de sus amigos, disfrutando de buenas charlas y de buenas comidas. Sin embargo, en el ámbito moral no podemos superponer nuestra dicha al deber. Por ejemplo, decidir si un paciente muere por el bien de otros cinco —recordando el ejemplo mencionado en el anterior apartado—, no puede decidirse en virtud de la felicidad ni por el provecho personal del médico o de los pacientes. Lo que está diciendo Kant es que en nuestra relación con los otros y donde se pone en juego la dignidad como personas, tanto propia como ajena, no puede llevarnos a la acción la búsqueda de la felicidad. Jamás el afán egoísta de alcanzar el bienestar propio puede ser al fundamento de ley moral. Es

¹⁴⁹ Esperanza Guisán, “Kant contra la felicidad personal”, en Julián Carvajal Cordón, *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-la Mancha, 1999, p. 253.

cierto que todos queremos ser felices, ¿pero estaríamos dispuestos a comprometer nuestra dignidad y la de otros por alcanzar la felicidad? Si nos guiamos por la motivación de alcanzar la felicidad, la satisfacción, la dicha o como quiera llamársele, estaríamos afirmando que es moralmente aceptable, por ejemplo, que el mencionado médico hubiera desmembrado a un paciente sano para salvar las vidas de cinco más. Cabe preguntarnos si eso que les procura felicidad o satisfacción al médico y a los mismos pacientes salvados, podría considerarse como moralmente correcto. No creo que sea tan sencillo dar una respuesta afirmativa.

Esperanza Guisán insiste a lo largo de su texto que Kant “teme tanto a la felicidad, como si fuese la fuente de toda la indecencia humana y no el fundamento de la excelencia, la benevolencia y la beneficencia”,¹⁵⁰ por lo cual valdría hacer una aclaración: Kant define felicidad en la *Metafísica de las costumbres* como la satisfacción con la propia situación y en el *Crítica de la Razón Práctica* como “la conciencia del agrado de la vida, que acompaña permanentemente toda su existencia”.¹⁵¹ Lo que por un lado significa que tal tema ocupa en la reflexión de nuestro filósofo un importante espacio y por otro la definición de felicidad es siempre vacía, meramente formal. Lo importante es con qué llenamos tal definición, “Sin embargo, desafortunadamente el concepto de felicidad es tan indeterminado que, aunque todo hombre quiere alcanzar la felicidad, nunca se puede decir, sin duda una al unísono con él lo que realmente es que él quiere.”¹⁵² Quizá un psicópata llene el concepto de felicidad con el de asesinatos múltiples, el político corrupto con llenar sus arcas a toda costa, pero aunque estas conductas procuran felicidad no conllevan por ello necesariamente un bien moral. Es por eso que Kant desliga la moral de la felicidad en el sentido en que una no implica a la otra.

Apelar a un sexto sentido de lo moral que guie nuestra conducta hacia el bien y que al mismo tiempo nos conduzca a la felicidad sin necesidad de la coacción de ninguna ley, es un principio que tiene como fundamento la bondad natural del hombre, lo cual puede muy bien

¹⁵⁰ Esperanza Guisán, ob. cit., p. 256.

¹⁵¹ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, p. 23.

¹⁵² Immanuel Kant, *Fundamentación*, p. 120.

cuestionarse seriamente y en consecuencia sería el trabajo de una extensa labor tanto antropológica como filosófica examinarlo. Sin embargo, Kant pone el acento sobre aquello que sí estamos seguros de que poseemos: la razón y la razón desprovista de todo aquello que pueda distraerla de su cometido. Es cierto que no podemos ser indiferentes al propio bienestar, pero no basar la ley moral en la felicidad no significa que anulemos nuestra tendencia natural hacia ella. El ámbito de la felicidad es muy extenso, mientras que el de la moralidad es estrecho, pero no están separados. La idea es que hay muchas cosas que le pueden provocar felicidad al hombre y no todas pertenecen al dominio de la moralidad. Sin embargo, el hombre tiene que aprender a reconocer las que están dentro de este dominio y a distinguir las de las otras que no lo están, y al llevarlas a cabo, será feliz también.

Alcanzar la felicidad no implica necesariamente ser virtuoso y serlo no garantiza ser feliz, lo más que la moralidad puede garantizarnos es hacernos merecedores de la felicidad. Por lo primero, es claro que podemos estar satisfechos con nuestra propia situación, sea lo que sea que nos satisfaga (poder, riqueza, amor, etcétera), pero ello no implica que se haya logrado por el camino más noble, porque incluso pudimos haber hecho cosas terribles para obtenerlo. De igual forma, podemos ser virtuosos, acatar racionalmente la ley moral y sin embargo no haber alcanzado la felicidad. Sin duda, actuar obedeciendo nuestra razón procura también felicidad, una distinta a la que nos da obedecer a nuestras inclinaciones. Lo importante aquí es que Kant —como afirma Guisán— no anula la posibilidad de la felicidad ni le “teme”. Es más bien la conciencia de que ésta no puede estar ligada a la moral como su fundamento ni como su inevitable fin, pero está incluida en su reflexión moral, tal como lo expresa Paul Guyer: “Kant no opone por completo la virtud y la felicidad, sino que conecta los principios *a priori* de la moralidad al concepto *a priori* de un conjunto sistemático de

felicidad intra e interpersonal”.¹⁵³ También es cierto que Kant se encuentra ante un problema importante de compatibilidad entre felicidad y moralidad. Es por ello que introduce la idea del Bien Supremo como la única vía posible para conjunción de la felicidad y la virtud.

Las interpretaciones en torno al problema de la felicidad en Kant son diversas, aunque me adhiero a la interpretación de Guyer que Juan Velázquez en su artículo “La noción de felicidad en la filosofía práctica de Immanuel Kant” llama “utópica”.¹⁵⁴ En ésta la felicidad no puede alcanzarse si convertimos a los otros en meros medios, es decir, la auténtica felicidad sólo se da en la aplicación respecto del imperativo categórico, “La moral de la utopía la piensa Kant atendiendo a los deseos, también humanos, de inmortalidad y de esperanza en que un Dios en un Reino de fines, de hombres que actúen sólo por la felicidad de otros hombres, garantice una felicidad absoluta, colmando así el anhelo más íntimo que todos albergamos”.¹⁵⁵ La felicidad sólo puede ser el resultado del uso de la libertad en el sentido que Kant propone y eso lo enlaza especialmente con la cuarta formulación del imperativo categórico que referí en el apartado anterior e indudablemente con la idea de Dios, es por eso que me adhiero a esta lectura.

Él desarrolla puntos de vista sobre el valor de la libertad-como fuente autosuficiente de la felicidad y la fuente intrínseca de su teoría moral madura, que la autonomía tiene una dignidad que es incomparable en el valor que le damos a cualquier objeto particular de deseo y, sin embargo sí establece un objeto para nosotros, el Bien Supremo, que incluye como un componente indispensable de la felicidad sistemática de la humanidad en lugar de la felicidad egoísta del individuo.¹⁵⁶

¹⁵³ Kant does not completely oppose virtue and happiness but rather connects the *a priori* principle of morality to the genuinely *a priori* concept of a systematic whole of intra and interpersonal happiness (Paul Guyer, *Kant on freedom, law, and happiness*, New York, Cambridge University Press, 2000, p. 117).

¹⁵⁴ En este artículo, Juan Velázquez propone cuatro posibles lecturas de la felicidad en Kant: imposible, excluida, afirmada y utópica. Véase pp. 11-17.

¹⁵⁵ Juan Velázquez, “La noción de felicidad en la filosofía práctica de Immanuel Kant”, 2008, p.18 (Consultado en <http://es.scribd.com/doc/90569963/Juan-Velazquez-Felicidad-en-Kant> el 6 de agosto de 2013).

¹⁵⁶ He develops views about the value of freedom- as a self-sufficient source of happiness and intrinsic source of his mature moral theory, that autonomy has a dignity that is incomparable to the value we place on any particular object of desire and yet itself sets an object for us, the highest good, which includes as an indispensable component the systematic happiness of mankind rather than the self-centered happiness of the individual (Paul Guyer, ob. cit., p. 9).

Es importante también destacar que la conexión entre virtud y felicidad es para Kant posible, aunque no en una relación causal. Tal conjunción es lo que constituye propiamente el Bien Supremo y al que es posible aspirar. En la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant nos presenta este problema como la antinomia de la razón práctica, cuya solución es similar a la tercera antinomia de la razón pura. Así como Kant resuelve la cuarta antinomia de la razón pura al pensar como lógicamente posible la idea de Dios, también concluye que el Bien Supremo es posible o pensable en un sentido lógico, es decir, que no conlleva en sí mismo una contradicción. Si bien es falso que la búsqueda de la felicidad conlleva a la virtud, no lo es completamente la convicción de que la virtud nos puede conducir a la felicidad, aunque no nos lleve de forma inmediata, sino mediata. En la medida en que actuamos según manda la ley moral, estamos autorizados a pensar que la felicidad se da en proporción a la virtud.

Con esta solución se abre el camino a los postulados de la razón práctica, pues la realización del Bien Supremo sólo es posible si se presupone la inmortalidad del alma y la idea de Dios como garante de ésta. Esto es así porque no podemos esperar una adecuación completa en el curso del mundo natural entre la felicidad y la ley moral. No hay una relación necesaria ni causal entre la virtud y la felicidad, por lo menos en este mundo. Por ende, es legítimo suponer que tal unión puede darse en otra vida y sólo será posible si el alma no perece. Dado que la razón práctica establece la ley moral, también presupone las condiciones para su realización, lo cual significa que si la razón práctica postula la posibilidad del Bien Supremo como fin o propósito de la ley moral, entonces también admite como posibles las condiciones necesarias para su realización. En este caso postula la inmortalidad del alma y a Dios como ideas necesarias de la razón práctica:

El postulado de la posibilidad del Bien Supremo derivado (de mejor mundo), es el mismo tiempo el postulado de la realidad de un Bien Supremo originario, es decir, de la existencia de Dios. Ahora bien, para nosotros era un deber el promover el Bien Supremo y, por lo tanto, no

sólo era un derecho sino también una necesidad objetiva unida como necesidad subjetiva con el deber.¹⁵⁷

Lo más relevante de la afirmación anterior de Kant es que esta necesidad práctica es completamente subjetiva, pues no es un deber en el sentido moral admitir o postular la existencia de Dios, ya que “no es un deber admitir la existencia de una cosa”,¹⁵⁸ mas es una suposición cuya necesidad está fundamentada en la razón práctica, la cual nos exige promover el Bien Supremo. Pero ¿por qué éste es un deber? Porque como seres racionales estamos obligados por la ley moral. Sin embargo, como seres sensibles estamos también compelidos a buscar nuestra satisfacción. Paralelamente, la hipótesis de una inteligencia suprema es subjetiva, pues no hay elementos que nos permitan establecer su necesidad objetiva.

3.3. El “resorte” de la acción

Ya se ha aclarado que la ley moral para Kant sólo puede surgir de la razón y que ésta debe ser un imperativo categórico que contenga en sí mismo una necesidad y obligatoriedad absoluta, pero uno de los problemas con el planteamiento moral kantiano es cómo éste nos lleva a actuar. Entender todos los planteamientos de la razón práctica no nos obliga a actuar, la razón por sí misma no puede mover a la acción, pues aunque la filosofía moral entrega las máximas y leyes supremas de ésta aún podemos preguntarnos: ¿por qué habremos de conducirnos según esas leyes?, ¿qué ventaja hay de actuar según las máximas más altas de la moralidad, si la razón no garantiza la unión de virtud y felicidad?

La respuesta de Kant parece inicialmente insuficiente, pues nos dice que nuestro actuar moral sólo nos hace “dignos de la felicidad”, mas nunca felices. Ahora bien, si mi buena conducta y mi apego a las máximas no pueden garantizarme la felicidad, entonces para qué actuar conforme a ellas, ¿qué diferencia existe entre quien actúa según las máximas de la

¹⁵⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, p. 159.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 150.

razón y quien no lo hace? Si la respuesta sólo se quedara en ser merecedor o no de la felicidad, queda claro que actuar según los mandatos de la razón no ofrecería ninguna ventaja ni daría ninguna garantía de que ese “ser digno” se convierta en realidad. Es en este punto donde la filosofía de la religión encuentra su lugar, ya que la idea de Dios está como garante de que los que actuaron conforme a las máximas obtendrán la felicidad. Comprender las máximas como racionales y necesarias no nos hace obedecerlas; sin embargo, si nuestro actuar está conectado a la consecución de un fin, entonces se puede decir que hay un “resorte” para la acción moral. En la *Fundamentación* Kant escribe lo siguiente:

[...] ¿pero porque debo someterme a tal principio, y aun como ser racional en general, y conmigo todos los demás seres dotados de razón? Quiero admitir que ningún interés me *empuja* a ello, pues esto no proporcionaría ningún imperativo categórico; pero, sin embargo, tengo que *tomar* en ello algún interés y comprender cómo ello se verifica, pues tal deber es propiamente un querer que vale bajo la condición para todos los seres racionales, si la razón en él fuera práctica sin obstáculos.¹⁵⁹

Nuestro autor es consciente de que la sola representación de la ley es insuficiente para su cumplimiento y es por eso que habla del concepto ‘interés’. Sostiene que hay dos clases de intereses: por un lado, está el “obrar por interés”, el cual tiene que ver con el acento que ponemos en el objeto de la acción, es decir, actuamos en función de obtener un resultado; mientras que por otro “tomar interés” es propiamente la actitud ética —como la llama José Gómez Caffarena—, ya que es un interés de la razón que pone el énfasis en la acción que se realiza y no en el objeto. Esto significa que es puro y está libre de todo lo sensible.

La importancia de este interés moral radica en que proporciona un motivo para acatar la ley, mientras que otros seres meramente determinados por las leyes de la naturaleza sólo pueden “obrar por interés”. Sólo los seres racionales son capaces de “tomar interés”, puesto que reconocen como propia la validez de las leyes de la razón:

¹⁵⁹ Immanuel Kant, *Fundamentación*, p. 57.

Interés es aquello por lo que la razón se hace práctica, es decir, se torna en causa determinante de la voluntad. Por eso, sólo de un ser racional se dice que toma interés en tal o cual cosa; las criaturas irracionales sólo sienten impulsos sensibles. La razón toma un interés inmediato en la acción sólo cuando la universal validez de la máxima es suficiente fundamento para determinar la voluntad. Sólo este interés es puro.¹⁶⁰

El “interés moral” es para Kant lo que determina la voluntad de obrar por deber, pues éste es el que despierta el respeto por la ley moral y lo que en última instancia nos mueve a la acción. Por lo tanto, el “interés moral” nos otorga la dignidad de seres racionales autodeterminados, “El interés práctico libera de la actuación por necesidad y cuando el hombre ‘se toma interés’ mantiene la autonomía y la *dignidad*, propios de la razón”.¹⁶¹ Así, la tercera gran pregunta planteada en la primera *Crítica*, esto es, “¿qué puedo esperar?”, puede ser respondida del siguiente modo:

En efecto, todo esperar se refiere a la felicidad y es, comparado con lo práctico y con la ley moral, lo mismo que el saber y la ley de la naturaleza comparados con el conocimiento teórico de las cosas. Lo práctico desemboca en la conclusión de que *hay algo* (que determina el último fin posible) *porque algo debe suceder* (B833-843).

El interés por el resultado de las acciones no sólo es perfectamente racional, sino que al mismo tiempo nos otorga el estatus de persona. La pregunta por lo que debemos esperar no es una artimaña kantiana para introducir sus intereses religiosos, sino la plena conciencia de la naturaleza humana, esto es, la conciencia de que el hombre espera un mejor estado de cosas; no obstante, Kant está proponiendo que jamás podremos alcanzar tal estado si no vivimos primero en este mundo con la mayor dignidad que nos sea posible.

Únicamente podemos esperar si tomamos como base una *razón suprema* que nos dicte normas de acuerdo con leyes morales y que sea, a la vez, causa de la naturaleza. La idea de tal inteligencia en la que la más perfecta voluntad moral, unida a la dicha suprema, es la causa de toda felicidad en el mundo, en la medida en que ésta va estrechamente ligada a la moralidad

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 64.

¹⁶¹ Luis Jiménez Moreno, “Análisis kantiano del ‘interés moral’”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, UCM, 1992, p. 588.

(en cuanto dignidad de ser feliz), la llamo *el ideal del Bien Supremo* [...] Por consiguiente, Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la obligatoriedad que esa misma razón nos impone (B839).

Por lo tanto, si queremos comprender a cabalidad el fenómeno de la moralidad, es necesario pensar la idea de Dios como *a priori*, es decir, como condición de posibilidad subjetiva de la acción moral, ya que ésta le proporciona a nuestra acción los resortes necesarios para que los principios morales no sean “vanas quimeras”. En este sentido, concuerdo con Caffarena cuando escribe que la cosmovisión kantiana toma a “los seres personales dotados de razón como lo más valioso, [...] pero no cualquier concepción de la razón, sino aquella que constituye como tales a los seres personales humanos”.¹⁶² Esto significa que la razón no sólo es valiosa en el ámbito teórico o en la medida que genere conocimiento científico, sino que es valiosa también porque nos da dignidad a través de la moral.

¹⁶² José Gómez Caffarena, “Reflexiones sobre el primado de la razón práctica” en Julián Cerdón Carvajal (coor.), *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-la Mancha, 1999, p. 28.

4. RELIGIÓN RACIONAL

El tema de Dios, como ya mencioné en los capítulos anteriores, está presente en Kant desde la primera *Crítica*. Las menciones de la idea de Dios se encuentran primordialmente en la cuarta antinomia de la razón pura. Recordemos brevemente la antinomia y su solución: la tesis de la cuarta antinomia sostiene que hay un ser que existe necesariamente, ya sea como parte del mundo o como causa del mismo, mientras que la antítesis niega que exista tal ser. Esta última se basa en que todo en el mundo es contingente y que por lo tanto no puede existir en él un ser cuya existencia sea necesaria. En contraste, la tesis postula que la serie de condiciones tiene un punto final, es decir, podemos encontrar la condición última de todo lo que existe, y ésta para poder desempeñar ese papel debe existir necesariamente. Si no existiera necesariamente, no podría ser la condición última.

La solución de Kant es que ambas posturas pueden ser verdaderas si se consideran desde “puntos de vista distintos”, esto es, si nos limitamos al campo meramente trascendental. Todo en el mundo es contingente; no obstante, es perfectamente legítimo en el ámbito lógico pensar en una condición que no sea empírica, es decir, un ser que sea necesario e incondicionado.

Para la mayoría de los críticos de Kant la solución a la tercera y cuarta antinomias es insatisfactoria como lo mencioné en el segundo capítulo. Sin embargo, la solución que Kant ofrece obedece completamente a los intereses de la razón práctica y no a los de la especulativa. Si perdemos de vista la razón práctica, las soluciones tanto de la tercera como de la cuarta antinomia resultarían bastantes cuestionables. Strawson, en su texto *Los Límites del Sentido*, reconoce que aquello que es límite y está vedado para la razón teórica es,

curiosamente, una importante ventaja y beneficio para la razón práctica. De hecho, es algo que Kant explícitamente expresa como benéfico para la moral:

De acuerdo con los principios críticos generales, el conocimiento teórico está necesariamente confinado a lo empírico, de manera que permanece totalmente desconocida para nosotros la “constitución inherente” del fundamento no sensible de los fenómenos. Pero este confinamiento de la razón en su uso teórico, esta necesaria ignorancia acerca de lo no sensible, se convierte en una ventaja positiva para “los intereses de la razón en su uso práctico”, es decir, para las exigencias de la moralidad. Pues significa que no hay impedimento teórico para la fe basada en la moralidad, y que el fundamento nouménico provee lo necesario, aunque de una manera que no podemos entender, tanto para la libertad humana como para la omnipotencia divina.¹⁶³

Es importante destacar también la crítica a la solución a la cuarta antinomia que hace Strawson, pues hay, según él, una confusión entre el “ideal de completitud y de unidad sistemática en la explicación científica” y “la idea de una única inteligencia y poderes divinos e intencionales”.

Kant parece escribir como si el pretender una unidad sistemática maximalista del conocimiento de la Naturaleza y el pensar todas las conexiones naturales “como si fueran las leyes de una suprema razón de la cual la nuestra no es sino una pálida copia” fuesen la misma cosa. Si así es, si esos científicos que trabajan y repudian honestamente el pensamiento de una analogía como esa están realmente en el mismo caso que aquellos que aceptan considerar la idea de Dios como, por ejemplo, “matemático supremo”, debemos entonces concluir que la pretensión de Kant por el uso regulativo de esta idea de la razón es, en realidad, mínima.¹⁶⁴

El uso regulativo del concepto de Dios puede caer en serios problemas al no distinguir entre “fundamento último” e “inteligencia divina”. No obstante, es preciso que se aclare que el uso de la idea de Dios, desde el punto de vista de la razón especulativa, se limita únicamente a pensar como posible la unidad del mundo y que hay en éste una finalidad. Es claro que en muchas partes de la primera *Crítica* Kant parece identificar términos que pueden

¹⁶³ Peter Strawson, ob. cit., p. 190.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 199.

generar serias objeciones, pero no debemos olvidar que la introducción de estos temas se debe principalmente a que Kant pretendía probar la posibilidad lógica de todos los conceptos metafísicos, es decir, que éstos no son contradictorios con la totalidad del conocimiento empíricamente fundado. En la sección de “El canon de la razón pura” de la primera *Crítica* Kant escribe: “en relación a los tres [La libertad, Dios y la inmortalidad del alma], el interés meramente especulativo es mínimo” (B826) y más adelante: “Por consiguiente, si estas proposiciones cardinales no nos hacen falta para el saber y, a pesar de ello, la razón nos la recomienda con insistencia, su importancia sólo afectará en realidad a lo práctico” (B828). Desde esa perspectiva podemos ver que la necesidad de las ideas metafísicas está dada por la razón práctica, perspectiva que, por ejemplo, Strawson abierta y explícitamente deja de lado, pues se propone analizar únicamente a la razón teórica.¹⁶⁵ Aunque Kant parezca identificar o confundir la idea del Dios como “fundamento último” del mundo con la de un “ser divino”, no debemos olvidar que la caracterización de este “fundamento último” no puede hacerse desde la razón especulativa, sino sólo desde la razón práctica. Tal confusión se puede explicar y hasta cierto punto justificar porque para Kant, más allá de su uso teórico, las ideas de la razón cobran su función, relevancia y necesidad en la razón práctica.

La necesidad de las ideas de la razón es el resultado de la propuesta moral kantiana, pues al establecer que el fundamento de la moralidad no puede estar en ningún mandato externo al sujeto (sean estas inclinaciones o determinaciones religiosas, se abre una brecha entre el sujeto empírico y el sujeto moral (felicidad y virtud) que sólo puede salvarse mediante los postulados de la razón práctica, los cuales incluyen la idea de Dios y la inmortalidad del alma. Con ello no se prueba aún la existencia de Dios, sino su necesidad práctica, con lo que se deja abierta la posibilidad para una religión, la cual se ciña siempre a los límites de la razón.

¹⁶⁵ “Dejemos otra vez de lado los intereses de la moralidad y la posibilidad de una teología moral, dado que lo que nos ocupa son los intereses de la razón teórica” (Ibíd., p. 202).

Es claro que para la religión institucional la mera posibilidad lógica y la utilidad práctica no son suficientes para fundar una Iglesia. Las consecuencias de la propuesta de Kant son importantes y devastadoras para la religión revelada, pues nada de la teología puede afirmarse como verdad teórica, sino sólo como postulado práctico. Entre las múltiples consecuencias podríamos mencionar una muy importante: todo rito religioso como la oración, la penitencia y demás resultan meras supersticiones e incluso son contrarios a la fe racional que propone Kant, pues si hay algo que verdaderamente puede mostrar nuestras convicciones religiosas no es otra cosa que la conducta.¹⁶⁶ Toda otra práctica no es más que la superchería egoísta de lograr un bienestar empírico mediante nuestros ruegos a Dios.

El verdadero servicio de Dios no consiste en otra cosa que la buena conducta en la vida. Rituales ceremoniales, oraciones, palabras de alabanza divina, penitencias, la observancia de las leyes estatutarias prescritas por las tradiciones de la iglesia, ninguno de ellos tiene ningún objetivo verdaderamente religioso, sino que sólo sirven como sustitutos ilusorios por hacer lo que Dios exigiría de nosotros: a saber, nuestro deber moral común como seres humanos.¹⁶⁷

Lo que está afirmando Kant es que tenemos derecho a creer en la existencia de Dios porque surge de una necesidad racional, más no estamos autorizados a afirmarla. La creencia en Dios tiene que estar basada en la moral; sólo cuando surge de ésta es legítima dicha creencia. Las consecuencias de esta postura resultaron peligrosas tanto para la corona como para la Iglesia y no es gratuito que Kant haya recibido una carta de Federico Guillermo II a raíz de la publicación de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, en la que se le

¹⁶⁶ Es interesante la propuesta kantiana para explicar los fenómenos religiosos actuales en México, pues podríamos comprender cómo el anteponer los ritos religiosos a la conducta lleva a prácticas que parecen contrarias a los propios mandatos religiosos. Pongo como ejemplo el culto a San Judas Tadeo, santo de los casos difíciles, quien tiene entre la mayoría de sus devotos a criminales, prostitutas y narcotraficantes, cuyas prácticas y conductas no pueden calificarse de morales en el sentido kantiano ni el sentido religioso; sin embargo, cumplen con los ritos. Actúan contrario a la ley moral y jurídica, pero obtienen la venia de la religión institucional, pues acatan estrictamente los mandatos rituales, como las procesiones a la iglesia, el pago de mandas, limosnas, etcétera.

¹⁶⁷ The true service of God consists in nothing but morally good conduct in life. Ceremonial rituals, petitionary prayers, words of divine praise, penances, the observance of statutory laws prescribed by church traditions, none of these have any truly religious aim, but only serve as illusory substitutes for doing what a truly good God would demand of us: namely, our ordinary moral duty as human beings (Allen, Wood, "Introduction", en Immanuel Kant, *Religion and rational theology*, Cambridge University Press, 1996, p. XIV).

exigía dejara de “tergiversar la doctrina cristiana”, pues de no hacerlo se vería obligado a aplicar “ciertas medidas desagradables”. Las leyes morales no pueden ser entonces producto de la fuerza o amenaza de Dios u otra autoridad, sino resultado de nuestro ejercicio racional. Así, tanto la moral como la fe se librarían de todo fundamento empírico y de todo fetichismo para dar paso tanto a una moral como a una fe racionales.

Lo que hasta aquí he sostenido sirve como base para poder establecer los nexos finales entre la moral y Dios. Así, en este capítulo me ocuparé en la primera sección de la concepción kantiana de religión racional y las implicaciones morales-filosóficas de los postulados de la razón práctica para establecer finalmente cómo la idea de Dios es resorte de la acción moral.

4.1. Naturaleza de la fe y el saber

Kant escribe en la *Crítica de la Razón Pura* una de sus afirmaciones más conocidas y citadas: “debí suprimir el saber para dejar lugar a la fe”. Pero ¿a qué se refiere con ‘saber’ y ‘fe’? El problema con toda la metafísica anterior a él es que pretendió erigirse como ciencia, cuyos conocimientos estaban fuera de toda duda, pues se alcanzaban a través de recursos lógicos y no había forma de contrastarlos con el mundo. Se estableció que como era posible pensarlos con necesidad, entonces eran verdaderos o al revés, derivaban las verdades metafísicas a partir de los hechos del mundo.

Kant redujo estas supuestas pruebas o mecanismos a tres: los argumentos ontológico, fisiológico y teleológico. El filósofo de Königsberg tuvo que intervenir y eliminar tales pretensiones de saber, pues no constituyen conocimiento en el mismo sentido que el del mundo empírico. Al separar la metafísica del conocimiento teórico más que anularla, se le coloca en un ámbito en el que ya no puede cuestionarse su legitimidad y necesidad, ya que responde a las exigencias propias de la razón práctica. Por ende, cuando Kant dice que debió eliminar el conocimiento se refiere a sacar a la metafísica del ámbito del conocimiento

teórico. A pesar de esto aún queda la pregunta: ¿a qué tipo de fe se refiere? Es pertinente hacer primero una distinción entre conceptos para poder responder.

‘Fe’ o ‘creencia religiosa’ tienen para Kant tres posibles definiciones. La definición general es “un tener por verdadero algo”, pero sin ofrecer pruebas objetivas de tal verdad. La creencia nos ofrece una guía para nuestros actos y nos mantenemos firmes en ella, aunque seamos incapaces —dice Kant— de justificarla desde un punto de vista especulativo. Existen tres tipos de creencia: práctica, doctrinal y moral. La primera nos permite establecer los medios para llegar a un fin, es decir, se toma por verdad que para llevar a cabo una acción se deben seguir ciertos mecanismos, pero sólo porque no se conoce otra forma. Alguien más podría conocer otros medios más efectivos para conseguir el mismo fin. La segunda se refiere a la creencia que nos presenta una sola condición, es decir, sólo se conoce una manera de conseguir un fin determinado. Este es el caso de Dios. Sólo podemos pensar que el mundo tiene un orden y una finalidad si suponemos la existencia de Dios como verdadera. Finalmente, la creencia moral es aquella en la que únicamente hay una condición bajo la cual se puede cumplir el fin moral, el cual está completamente fijado. Esto significa que sólo hay una forma de pensar como posible el Bien Supremo: mediante la idea de Dios y la inmortalidad del alma.

Al establecer esto Kant está consciente de que la creencia, específicamente la moral, tiene un estatus peculiar, pues aunque no sea objetivamente verdadera, sino sólo subjetivamente, ésta es más fuerte incluso que las verdades objetivas; mientras que por cualquier verdad teórica no estaríamos por lo general dispuestos, por ejemplo, a dar nuestra propia vida. Esto no sucede así con nuestras creencias morales, que en el caso de Kant implican a las religiosas: “[...] la creencia en Dios y en otro mundo se halla tan estrechamente unida a mi sentido moral, que, así como no corro peligro de perder la segunda, tampoco necesito temer que la primera pueda serme arrebatado” (B857). Nuestro saber teórico objetivo

no tiene la misma intensidad que nuestras creencias morales subjetivas, aunque tengan fundamentos epistemológicos más sólidos que la propia creencia. Bien podemos cambiar de paradigma científico sin problema. Pensemos en un caso relativamente reciente. Cuando Plutón dejó de ser considerado un planeta y entró en la categoría de planetoides fue una noticia que recibió un par de comentarios, pero que al final no tuvo mayor impacto, simplemente se modificaron los libros de texto y todo siguió su curso. Por otro lado, nuestras creencias morales-religiosas parecen ser inamovibles. Pensemos en el caso de los mártires, quienes expusieron su propia vida por la defensa de su fe. William James en el texto *Las variedades de la experiencia religiosa* afirma que “Si una persona siente la presencia de un Dios viviente tal como hemos visto en los casos citados, sus argumentos críticos, por elevados que sean, intentarán cambiar su fe en vano”.¹⁶⁸ Así, la fe no se abandona por el simple hecho de que se nos den buenas razones ni porque haya evidencia de que teóricamente endeble.

Asimismo, Clement Webb escribe en su texto *Kant's Philosophy of religion*, en relación con la creencia moral, que no puede comprenderse la ley moral cabalmente si la despojamos de su carácter religioso. Pensar que la filosofía de la religión de Kant es un mero apéndice o corolario de su ética, un simple resquicio de la educación pietista que recibió en su juventud o bien un acto de empatía con su sirviente Lampe, como afirma Heine, nos lleva a una incompreensión de la visión ética kantiana y la deja al nivel de las múltiples críticas citadas, es decir, en el nivel de una ética abstracta, sin atención del hombre real y finalmente inaplicable. La creencia moral que describe Kant es precisamente la unión entre los principios morales y la convicción de la fe en Dios.

Con esta idea, tendremos que vérmola en la mayor parte de su filosofía de la religión, y al entrar en el examen hay que recordar que, aunque Kant atribuye a la religión, bajo ese nombre, una actividad distinta de la espíritu humano, este lugar secundario o subordinado, no podrá

¹⁶⁸ William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, trad. Catherine Seelig, México, Lectorum, 2006, p. 73.

obtener una visión adecuada o perfectamente equilibrada de su posición en lo que respecta a la religión, si alguna vez nos olvidamos de que su actitud hacia la ley moral es esencialmente una actitud profundamente religiosa, y la entendemos mal si la identificamos, como demasiado a menudo se hace, con cualquier legalismo que contrasta justamente con una moral religiosa como autocomplaciente o no espiritual.¹⁶⁹

Recordemos que la fe en Dios sólo puede estar basada en la ley moral y que sólo puede surgir del ejercicio autónomo y racional de la voluntad. Por eso Kant la llama ‘creencia moral’, la cual no funciona como hipótesis, sino que surge de la necesidad racional de las leyes morales. Así pues, la creencia o fe moral tiene un rasgo peculiar con respecto a nuestro saber, que si bien es objetivo no tiene la fuerza que tiene la creencia, pues ésta es inamovible a pesar de que sus bases son subjetivas.

El estatus epistemológico de la creencia moral es —dice Kant— “una expresión de modestia desde un punto de vista objetivo, pero también, a la vez, una expresión de la firmeza de confianza desde un punto subjetivo” (B855). La firmeza no surge de otro lugar más que de las bases que le proporciona la moral, pues “es la fe moral tan inquebrantable como la mayor de las certezas especulativas, más aún, tiene incluso un grado de firmeza que es mayor al de cualquier especulación, porque lo que se apoya en los principios de una decisión es de más peso que la especulación”.¹⁷⁰ Así, la creencia constituye un elemento de importancia vital, pues trata de responder al planteamiento más básico de la filosofía y que ya Platón en *La República* se había preguntado: “¿Cómo deberíamos vivir?”.

¹⁶⁹ With this notion we shall have to concern ourselves for the greater part of his account of his philosophy of religion; and in entering upon its consideration we must remind ourselves that, although Kant assigns to Religion, under that name, as a distinct activity of the human spirit, this secondary or subordinate place, we shall not obtain an adequate or perfectly balanced view of his position in regard to Religion if we ever forget that his attitude toward the Moral Law itself is essentially a profoundly religious attitude, and is quite misunderstood if identified, as too often it is, with any legalism that could be justly contrasted with a religious morality as self-complacent or unspiritual (Clemente Webb, ob. cit., p. 62).

¹⁷⁰ Immanuel Kant, *Prelecciones sobre metafísica*, XXVIII, pp. 304 y 387, apud José Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, p. 131.

Gómez Caffarena, en su texto el *Teísmo moral*, afirma que la fe no es para Kant algo secundario “sino parte del propósito fundamental de su tarea crítica”. De esta forma podemos responder a Heine y a la tradición influida por él, porque la preocupación por la metafísica va más allá de la empatía que Kant sentía por su sirviente Lampe e incluso más allá de sus convicciones religiosas de juventud. Ella es parte central de su ejercicio filosófico, puesto en evidencia desde la primera crítica, en tanto queda claro que los problemas de la metafísica son el motor del criticismo. En suma, la fe o la creencia religiosa está estrechamente ligada a la moral, no en el sentido de que la segunda dependa de la otra, sino al contrario, la fe sólo puede tener bases suficientes si es moral. Es en ese sentido que Kant dejó “lugar a la fe” en el campo de la moralidad. La creencia o fe es una manifestación de la moral, esto es, cómo respondemos ante los sucesos del mundo. Y en ningún sentido se trata de un argumento que pretenda probar la existencia de Dios.

4.2. La prueba del teísmo moral

En este apartado me propongo analizar lo que Kant llamó “prueba moral de la existencia de Dios” para establecer cuál es el estatus ontológico de Dios y después llegar a los nexos finales con la moralidad. Si bien Kant descarta como válidas las tres posibles pruebas de la existencia de Dios (ontológica, cosmológica y físico-teleológica), en la *Crítica del Juicio* abre la posibilidad a otra “prueba”: la prueba moral de la existencia de Dios. Ésta se basa en la idea de que el Bien Supremo es posible, es decir, que la felicidad y la moralidad son posibles conjuntamente, pero sólo si pensamos como posible la idea de Dios y una vida futura, como hemos explicado antes. Sin embargo, la validez del argumento moral en favor de la existencia de Dios no está justificado como lo están las leyes de la moralidad, pues lo primero es una idea regulativa, mientras que lo segundo es —según Kant— objetivamente válido dentro del ámbito de la razón práctica.

Este argumento moral no pretende ofrecer una demostración de validez objetiva de la existencia de Dios, ni demostrar que hay un Dios al que duda de la existencia de éste, antes bien que si se quiere pensar consecuentemente en lo moral, tiene que incluir entre las máximas de su razón práctica la admisión de esta tesis. Tampoco queremos decir con esto que sea necesario para la moralidad suponer la felicidad de todos los seres racionales del mundo de conformidad con su moralidad, sino que es necesario por ella. O sea, es un argumento subjetivamente suficiente, para seres morales.¹⁷¹

El asunto del Bien Supremo es la admisión de la pregunta “¿qué puedo esperar?”, que naturalmente surge de la razón al actuar según la ley moral. No obstante, esa suposición puede muy bien ser abandonada e incluso negada rotundamente sin detrimento de la ley moral. La ley moral sigue siendo imperativa sin atender a ningún fin, pero tal cosa es impensable para los seres racionales, pues, como ya se mencionó, siempre se actúa con la conciencia de que nuestro actuar lleva a algún lado.

En ese sentido, Kant tiene completamente presente que la razón está sujeta a ciertas tendencias, las cuales podríamos llamar naturales y que nos obligan a pensar en el fin de nuestro actuar y lo que irremediamente nos lleva a postular la idea de Dios. Ahora bien, a pesar de las múltiples referencias de Kant sobre Dios, parece que no queda resuelto por ningún lado cuál es finalmente su estatus ontológico.

Adela Cortina en *Dios en la filosofía trascendental de Kant* sostiene que, al cerrar la puerta a toda idea metafísica en el campo especulativo, las demostraciones de la existencia de Dios son objetables aunque necesarias para el hombre, mas no para la determinación de la acción. Éstas le dan sentido a la naturaleza teleológica de la razón, porque “la idea de Dios [...] se transforma en el concepto de un Dios existente necesariamente, no siendo la necesidad su modo de ser, sino nuestro modo de pensarlo porque así debe ser con vistas a justificar el orden teleológico de la acción”.¹⁷² De esta forma, la idea Dios es válida como respuesta a las

¹⁷¹ Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 320.

¹⁷² Adela Cortina Orts, ob. cit., p. 240.

necesidades de los seres racionales, pero no puede afirmarse otro tipo de estatus ontológico. La necesidad de la idea de Dios está en nuestra manera de pensarlo, no en Dios como un ser con realidad.

Paralelamente, Gómez Caffarena escribe que aunque la idea kantiana de Dios no abarca o agota el concepto del Dios cristiano —pues como postura filosófica deja fuera los aspectos más fundamentales del Dios revelado y el estatus ontológico no queda para nada resuelto—, mas sí permite tener una visión humanista de la moral kantiana, tachada desde mi punto de vista injustamente de rigorista. En la filosofía crítica se pone en evidencia nuestra limitación como seres finitos y es en ello donde precisamente radica la dignidad humana, pues ésta sólo se puede mostrar su dignidad en la adopción de una vida recta, mas no en la soberbia pretensión de que todo puede ser demostrado y conocido.

Kant parece tener una confianza en la humanidad no justificada explícitamente, porque supone que el Bien Supremo es realizable como proyecto de la razón práctica y, tal como propone Caffarena, la fe en Dios muestra más bien una confianza absoluta en el hombre, porque “la posibilidad de realización del Bien Supremo, con sus condiciones, es aceptada por la confianza que se otorga a la realidad misma de la razón humana que se lo propone como proyecto práctico. La fe en Dios, hay que concluir entonces, es, en su raíz, fe en el hombre”.¹⁷³

Por otro lado Allen Wood explica con un buen ejemplo cómo a pesar de que no pueda demostrarse la existencia de Dios, la idea sobre él es necesaria para los propósitos de la moralidad. Nos propone pensar en un hombre al que se le invita a un complicado juego de cartas en donde se le explican cuidadosamente las reglas, pero después de jugar muchas veces el hombre no gana. Así pasan más de cien partidas sin ganar, y aunque el hombre comienza a

¹⁷³ José Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, pp. 133-134.

irritarse sigue jugando hasta que otro le explica que el juego está diseñado para que no gane y que por lo tanto no ganará nunca.

Ante esta situación cabe preguntarnos si seguirá jugando. Parecería que no tiene sentido seguir haciéndolo. De hecho, si lo pensamos detenidamente, el hombre seguramente seguía jugando por la expectativa de ganar eventualmente, ya que parece irracional seguir un juego con la intención de ganar si se sabe de entrada que no es posible ganarlo. Análogamente, la moral requiere de la creencia en la posibilidad del supremo bien y de las condiciones que lo hacen posible (Dios y la inmortalidad del alma). Se trata de una exigencia racional que le otorga sentido a la moralidad (no fundamento). De otra manera parecería un absurdo “seguir jugando”.

Desde esta perspectiva cuando Kant afirma en la *Lecciones* que Dios debe tener tres perfecciones morales: la santidad, la bondad y la justicia, no está afirmando que haya un ente con tales atributos, pues de entrada estaría yendo en contra de su proyecto crítico, sino que — y aquí coincido con Adela Cortina— es nuestra manera de pensar a Dios la que tiene tales características. De esta forma, la “prueba moral” de la existencia de Dios no es en realidad ninguna prueba, sino evidencia de la necesidad que tiene nuestra razón de ella, sumado que es una idea determinada, es decir, que tiene ciertos atributos, pues “un concepto de Dios indeterminado, no me sirve de nada”. Es por eso que Kant en el segundo apartado de las *Lecciones* describe los atributos morales de Dios, pues finalmente son éstos los que importan a la razón práctica.

Mientras que las pruebas especulativas de la existencia de Dios sólo nos dan ciertos rasgos de Él, por ejemplo, que es la causa o el creador del mundo, eterno, omnisciente y omnipotente, la prueba moral nos ofrece una caracterización a través de la cual “conocemos” a Dios “como un legislador santo, como proveedor bondadoso del mundo y como juez

justo”¹⁷⁴ e insistimos en que la razón es la que nos conduce tanto a la idea de Dios como a su caracterización desde el plano moral, pues no podemos pensar que seremos partícipes de la felicidad en la medida que hayamos obrado según la ley moral, si la idea de Dios no implicara la justicia, la santidad y la bondad, porque “La razón nos conduce a Dios en calidad de Legislador santo; nuestra inclinación a la felicidad desea ver en Él a un Gobernante del mundo bondadoso; y nuestra conciencia nos lo presenta en calidad de juez justo”.¹⁷⁵ Lo que quiere mostrar Kant con la prueba moral de la existencia de Dios no es tanto su existencia, sino sus atributos, esto es, cómo es que podemos pensar a Dios desde un punto de vista moral.

Para muchos parecería que después de todo la cuestión fundamental sobre la existencia de Dios queda sin contestar. Sostengo que Dios, dentro del sistema crítico kantiano, no puede tener estatus ontológico alguno, sino que se trata de una idea que encuentra su aplicación en el mundo práctico, porque no podemos demostrar que a la idea de Dios le corresponde un objeto ni que el conocimiento de éste es posible. Ese es el límite de nuestra razón. Podemos mostrar nuestra fe o creencia en Dios (si es que la hay, no tenerla no nos exime tampoco de ser morales) en nuestros actos, mediante la aplicación de la ley moral.

Que el conocimiento de Dios esté vedado para la razón humana no es un inconveniente para Kant, al contrario se trata de una ventaja para la moralidad, pues si estuviéramos completamente ciertos de su existencia anularía ésta.

Supuesto que pudiéramos por la experiencia (aunque no quepa pensar la posibilidad de esto), o de tal o cual manera, llegar a un saber de la existencia de Dios; supuesto que pudiéramos efectivamente estar ciertos de esto, como por intuición; entonces desaparecería toda moralidad. El hombre se representaría enseguida a Dios, con ocasión de cualquier acción, como dispensador de recompensas y venganzas; esta imagen se metería en su alma de manera completamente involuntaria; el lugar de los motivos morales sería ocupado por la esperanza de las recompensas y por el temor a los castigos; el hombre sería virtuoso por impulsos sensibles.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Immanuel Kant, *Lecciones*, p. 127.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 128.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 134.

Concluyo afirmando que la prueba moral que presenta Kant muestra que su preocupación fundamental es el Hombre y sus problemas: el conocimiento, la moral y la esperanza. La idea de Dios pone en evidencia el límite de nuestras capacidades, pero también la enorme confianza en que el hombre puede actuar correctamente sin otro motivo que la propia ley moral, ya que puede ser moral con independencia de toda condición y propósito. Pero al mismo tiempo le está permitido pensar y creer en aquello que sobrepasa sus límites, aunque sólo como una idea. Coincido con Gómez Caffarena cuando escribe que “filosofar kantianamente es siempre *fiarse del hombre que se es*”.¹⁷⁷ El Dios moral que nos presenta Kant es suficiente en términos racionales, pero insuficiente para la religión, pues le falta ser. No obstante, el Dios moral que se nos propone tiene un profundo valor humanista y una ventaja con respecto al Dios revelado. El respeto por la ley no es más que el respeto por la dignidad humana y la manifestación de la esperanza de que sea lo que sea que nos espere en otro mundo, exista o no Dios, es posible un mundo terreno mejor. El acento está puesto en el hombre, pues el proyecto de construir un mundo moral en la tierra no depende de Dios ni de su misericordia, sino del sentido moral del hombre.

4.2.1. Progreso moral y perfección humana

Uno de los rasgos inherentes a la idea del Bien Supremo es la idea de progreso moral y el subsecuente avance hacia la perfección humana. Según Kant, en cada ser racional está el deber de promover el desarrollo de todas nuestras capacidades, tanto en nosotros mismos como en los demás. En la *Metafísica de la Costumbres* Kant propone la perfección moral como un fin y deber, es decir, como motivo y a la vez como propósito, lo que significa que es al menos pensable la posibilidad de la perfección moral. Lo que es importante destacar es que

¹⁷⁷ José Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, p. 246.

el punto de la perfección moral no está fijado, ya que siempre es posible seguir adelante. Tal como indica el uso regulativo las ideas, es siempre posible dar “un paso más”, porque “ningún principio racional prescribe concretamente hasta dónde se debe ir en el cultivo [de nuestras facultades o de la moralidad]”.¹⁷⁸

En las *Lecciones sobre pedagogía* Kant sostiene que más allá de afirmar que efectivamente la perfección puede ser alcanzada, es necesario pensarla como algo que puede lograrse para conseguir “avanzar”, ya que si de entrada la planteamos como imposible no habría un incentivo para movernos a hacerlo: “Una idea no es otra cosa que la concepción de una perfección que no ha sido todavía encontrada en la realidad”.¹⁷⁹ Así pues, la perfección moral es una idea que aún no podemos encontrar en el mundo y que quizá no se encuentre nunca. Pero se plantea la posibilidad de que todos los esfuerzos por llevar una vida recta en este mundo tendrán una continuidad en otro, por lo que aunque no hayamos alcanzado la perfección moral tenemos permitido pensar que podremos llegar a ella a pesar de no poder indicar el punto en el que se logrará. Admitir la perfección es avanzar en el camino hacia su realización, al igual que en el conocimiento científico admitir que es posible (más no realizable) alcanzar un conocimiento completo de la naturaleza es la condición para que efectivamente se avance.

Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* explica que el mal no tiene una fuente particular, sino que se trata simplemente de la negación del bien, puesto que el hombre es racional por naturaleza. Sin embargo, esta facultad no está desarrollada al máximo, sino que tiene que cultivarla hasta llegar a alcanzar su completa realización. En ese camino es claro que habrá tropiezos inevitables, pues a pesar de que está en él la capacidad racional, tiene que ejercitarla para no cometer errores. Pongamos el caso de un niño que está aprendiendo a caminar, quien tiene genéticamente hablando la capacidad de erguirse y

¹⁷⁸ Immanuel Kant, *Metafísica de las Costumbres*, p. 245.

¹⁷⁹ Immanuel Kant, *Lecciones sobre Pedagogía*, trad. Carlos Eduardo Maldonado, Bogotá, Rosaristas, 1984, p. 11.

caminar sobre sus dos pies, pero ésta tiene que ser fomentada y desarrollada para que finalmente logre sostenerse por él mismo. No obstante, en ese proceso se caerá un par de veces y tendrá golpes por ello. Pero eso no significa que sus golpes y caídas sean inherentes a su naturaleza, sino que simplemente son consecuencias secundarias de su aprendizaje al caminar. Lo mismo sucede con el mal.

Desde esta perspectiva, la concepción kantiana del mal implica que es posible para el hombre aspirar al perfeccionamiento moral, pues “El mal radical en la naturaleza humana, por lo tanto, nos hace determinar que el hombre puede perseguir la perfección moral, y que contribuye significativamente a nuestra formulación de la dialéctica de la razón práctica, lo cual pone en peligro la posibilidad práctica de este fin”.¹⁸⁰ Esto significa que en nuestro camino hacia la moralización, es decir, hacia el uso completo de nuestra razón, cometeremos errores o tendremos “caídas” que constituyen el mal, según Kant.

4.2.2. Los atributos morales de Dios

En la primera *Crítica* quedó establecido que la idea de Dios es lógicamente posible. Lo que queda ahora es plantearse cómo está constituida tal idea. Se ha tratado superficialmente en apartados anteriores los atributos de Dios, específicamente de los morales, pues desde la perspectiva de Kant la idea del ser supremo sólo es válida y hasta cierto punto funcional si admitimos que ésta posee características morales, tales serían la santidad, la bondad y la justicia. Desde una primera mirada parece obvio que la idea de Dios tiene tales atributos, pues sería contradictorio que, por ejemplo, Dios fuera malo. No obstante, resulta de suma importancia aclarar este punto que puede generar serias objeciones argumentativas, ya que

¹⁸⁰ The radical evil in human nature therefore does determine how man may pursue moral perfection, and contributes significantly to our formulation of the dialectic of practical reason which threatens the practical possibility of this end (Allen Wood, *Kant's moral religion*, p. 227).

surge la pregunta sobre cómo ligamos el bien moral con la bondad divina. Así lo plantea, por ejemplo, Alejandro Tomasini en “El lenguaje teísta sobre Dios”.¹⁸¹

Tanto en la fundamentación como en la segunda *Crítica* Kant insiste en que es posible y necesario pensar que las leyes de la naturaleza concuerdan con los propósitos de la ley moral. Es necesario pensarlo así porque de otra forma el hombre parecería ser una ser dividido que tendría que elegir entre dos caminos opuestos: actuar según su naturaleza sensible o su naturaleza racional. Por consiguiente, tiene que pensar que tanto la naturaleza como la moral tienen un propósito y que éstos no son contrarios entre sí. La concordancia entre ambas leyes se establece mediante la idea del Bien Supremo, como ya hemos referido.

Ahora bien, Dios como garante de la conjunción entre virtud y felicidad no puede más que participar de ciertos atributos. El primero de ellos es la santidad, porque no podemos pensar que aquello que garantiza la realización del Bien Supremo potencialmente presa de las inclinaciones, deseos o pasiones. Mas bien, su querer está en plena conformidad con el deber. El segundo atributo es la bondad, que Kant define como la complacencia inmediata por la felicidad de los otros, esto es, todo ser contingente tiene necesidades y busca su satisfacción, lo cual le impide la complacencia inmediata con la prosperidad de otra persona. Dios al no estar sometido a ninguna necesidad no requiere nada y por lo tanto puede “fomentar” y “procurar” —si se me permite decirlo de ese modo— la felicidad de los demás. Finalmente, la justicia es el otro atributo requerido por la idea de Dios, la cual es la unión entre santidad y bondad, entre virtud y felicidad. Dios es justo, pues “da” felicidad a quien se hizo merecedor de ella mediante la virtud.

Kant propone algunos argumentos contra las objeciones presentadas a los atributos morales de Dios que no tienen mucha fuerza, pues están pensados para refutar sólo en el caso de que se quisiera sostener que existe realmente un ser con tales atributos. De esto, lo que

¹⁸¹ Alejandro Tomasini, *Filosofía de la religión. Análisis y discusiones*, México, Plaza y Valdés, 2006, pp. 17-67.

quiero destacar es que no se le están atribuyendo esas cosas a ningún ente, sino a nuestra idea de él. Si nuestra idea de Dios quiere seguir siendo coherente con la razón, entonces esas son sus características. No podemos pensar en Dios como injusto y malo; ello sería contrario a los propósitos que la razón práctica ya ha establecido, pero no estamos diciendo que Dios sea o tenga esos atributos, sino que es racional pensar esa conexión.

Es significativo decir que Dios es bueno y justo no porque sea un ente que nos figuramos como un humano sólo que con las cualidades exageradas o potencializadas, que de pronto se asoma al mundo y reparte su bondad en forma de milagros, sino que es significativo porque le da sentido a nuestra vida moral, es decir, le da resortes, ya que hace coherente toda la construcción moral kantiana.

Cuando se dice que Dios es justo, no se está diciendo otra cosa que a pesar de las apariencias de este mundo (en el que la virtud y la felicidad están repartidas de manera desigual) vale la pena ser virtuoso, puesto que en algún momento, aunque sea sólo una esperanza, se hará “justicia”. Lo importante es que a partir de eso se construye un mundo moral. Sobre todo que sea en este mundo donde vivamos moralmente. Sí tenemos derecho pensar en una vida eterna en la que se continúe el camino hacia la perfección (y quien tenga una fe moral este pensamiento será firme e inamovible), pero es finalmente en este mundo en el que debemos comenzar a cumplir con el deber. Teniendo esto en mente no podemos pensar en un Dios malvado.

4.3. Dios como “resorte” de la acción moral

En este último apartado nuestro propósito será establecer en qué sentido Dios es “resorte” de la moralidad. Presentaré primero los pasajes que son relevantes para esta tesis en los que nuestro filósofo explícitamente se refiere a Dios como “resorte” y específicamente en la obra que nos compete, sin que esto signifique dejar de lado las referencias del término en otras.

Kant hace referencia en las *Lecciones* al término *Triefeder*, cuya traducción literal y la que creo más acertada (sobre todo para que no haya confusiones con otros conceptos como el de “motivo”) es “resorte”. Ofrezco, pues, las citas que muestran por qué la idea de Dios es “resorte” de la acción moral. La primera aparición como sigue: “pero esta posibilidad del concepto de Dios está basada en la moralidad; pues ésta no dispondría, de lo contrario, de resortes”,¹⁸² la segunda relevante dice: “Los deberes de la moral son, pues, apodícticamente ciertos, porque me son impuestos por mi propia razón; pero carecerían de todos los resortes que, en cuanto hombre racional, podrían moverme a obrar conforme a ellos si no existiera Dios y un mundo futuro”,¹⁸³ la tercera dice: “[los motivos morales] cuando son objetivos, me obligan a hacer algo, pero que aún no me dan las fuerzas y los resortes para ello. Pues, para realizar las acciones reconocidas como buenas y legítimas, se requieren en mí todavía ciertos motivos subjetivos que me impulsen a ponerlas en obra”.¹⁸⁴

De igual forma, encontramos que en la *Crítica de la Razón Pura* Kant se refiere a Dios como “resorte”. A continuación presentamos las referencias:

prescindiendo de Dios y de un mundo que, de momento, no podemos ver, pero que esperamos, las excelentes ideas de la moralidad son indudablemente objetos de aplauso y admiración, pero no resortes del propósito y de la práctica, ya que no colman enteramente el fin natural a todos y cada uno de los seres racionales (B841).

De esta manera, la idea de Dios —parafraseando a Kant— colma el fin al que tendemos naturalmente y en ese sentido es “resorte” de la acción, pues si no pensamos en que la finalidad última (el Bien Supremo) puede ser alcanzada, entonces la moral carecería de “resortes”, tal como se vio en los fragmentos citados.

“Resorte” quiere decir aquí que Dios al dar sentido a los intereses teleológicos de la razón, nos da fuerza para actuar, es decir, que nuestra acción tiene un mayor impulso racional,

¹⁸² Immanuel Kant, *Lecciones*, p. 70.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 127.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 146.

pues no hacemos nada que no tenga una finalidad o de lo que no se espere algo. Sí, es cierto que la ley moral es racional y que por sí misma es digna de obediencia, pero no podemos olvidar que siempre actuamos con vistas a un fin o un propósito.

Es muy sencillo confundir la postura de Kant y pensar que sólo quien cree en Dios puede tener una vida moral coherente y completa. Por eso surge la siguiente pregunta: ¿es imposible para un ateo cumplir la ley moral? En las *Lecciones* Kant define dos tipos de ateo: el dogmático, que afirma que es imposible que Dios exista y —dice Kant— “En ellos desaparecen todos los resortes de la moralidad”,¹⁸⁵ y los ateos escépticos que no admiten las pruebas especulativas de la existencia de Dios, pero que no ponen en duda la posibilidad del mismo, ya que admiten que sobrepasa el límite de nuestra razón tanto el afirmar como el negar que Dios existe. En ambos casos la moral sigue intacta, puesto que los fundamentos morales son independientes de la creencia en Dios. El ateo dogmático podría negar la posibilidad del Bien Supremo y por ende la idea de Dios y la inmortalidad del alma como posibles, pero aún así está obligado a cumplir con la ley moral. De lo que carecería sería de “resorte”, esto es, del empujón que la idea de Dios ofrece a la acción moral. Quizá sea posible para él representarse otro propósito y otro sentido.

Pensemos ahora en el ejemplo antes citado del hombre que juega cartas. En éste es perfectamente posible imaginar que a pesar de la advertencia de que nunca ganará, decida seguir jugando porque ha encontrado divertido el juego o bien porque quien está sentado a la mesa tiene una plática agradable. En cualquiera de los casos, es necesario representarse un propósito que le da sentido seguir en el juego. De igual forma, el ateo puede acatar la ley moral simplemente porque es racional hacerlo, sin que él tenga que proponerse como fin último el Bien Supremo.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 80.

Aunque debemos admitir que para Kant lo mejor es aceptar la idea de Dios como posible, es por eso que escribe al final de la *Crítica del Juicio* lo siguiente (cito extensamente pues es relevante la observación y nos permitirá seguir hasta nuestras conclusiones):

Podemos suponer, por consiguiente, un hombre íntegro (por ejemplo: Spinoza), que esté firmemente convencido de que no hay dios ni vida futura (pues a la misma consecuencia conduce este segundo extremo en cuanto al objeto de la moralidad), ¿cómo juzgará su propia intrínseca destinación a fin por la ley moral a que en sus actos rinde culto? No pide que su observancia le proporcione ventaja alguna en este ni en otro mundo, antes bien, desinteresadamente quiere sólo practicar el bien, y a ello encamina todas sus fuerzas aquella santa ley. Pero su esfuerzo es limitado, y de la naturaleza puede esperar, sí, alguno que otro auxilio eventual, pero nunca una coincidencia legal y sujeta a reglas constantes (tal como son y deben ser intrínsecamente las reglas a las que se atiene) para el fin a cuya realización se siente, sin embargo, obligado e impulsado. El engaño, la violencia y la envidia lo acecharán en todo momento aunque él sea sincero, pacífico y benévolo, y verá que los demás hombres probos que encuentre, a pesar de todo dignos que sean de ser felices, son sometidos por la naturaleza, que no repara en eso, a todos los males de la miseria, enfermedades y muerte prematura, como los demás animales de la tierra, y así seguirán hasta que todos (sinceros o insinceros, que en este caso da lo mismo) vayan a parar a vasta fosa, y ellos, que pudieron creer que eran fin final de la creación, serán lanzados otra vez al abismo del caos sin fin de la materia del que habían sido sacados.¹⁸⁶

Lo que podemos extraer de la cita anterior es que para Kant es perfectamente posible actuar según las leyes de la moralidad sin la fe en Dios, pero que ésta es necesaria para que el compromiso moral se vuelva inquebrantable. Asumir la fe en Dios hace que nuestros esfuerzos no parezcan vanos. Finalmente, la tendencia por buscar la felicidad es irrenunciable, pero cuando no se asume la creencia en Dios parecería que la actitud del hombre recto carece de sentido, es decir, de “resortes”. Wood escribe por eso que la fe moral es una confianza en que nuestros esfuerzos no son en vano y que la adopción de una vida moral no es absurda. ¿Podríamos imaginar que el hombre del juego de cartas entra a la partida y sigue las reglas sin

¹⁸⁶ Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, pp. 321-322.

ningún propósito o fin? Personalmente me parece difícil pensar, pero creo que es posible una actitud así porque

Fe Moral es la perspectiva del hombre racional, que ha optado por no sucumbir a la desesperación moral, que ha elegido la esperanza en lugar de desesperación. Concretamente, entonces, la fe moral consiste en una visión de la situación de la acción moral que da una expresión racional y conceptual a la confianza y la esperanza de que los procesos del mundo se ordenan de manera intencional y cooperan con nuestra voluntad moral.¹⁸⁷

Aunque la interpretación de Wood es importante y se le puede conceder cierto mérito, también cabe preguntarnos, parecido al cuestionamiento que hace Isabel Cabrera,¹⁸⁸ ¿por qué lo que nos reconforta o aquello que evita la desesperanza tiene que ser en automático necesario y por qué tendría que ser Dios? Yo respondería que resulta necesario para todo ser racional pensar a Dios como legislador justo, bueno y santo para darle cabal sentido a la moralidad y a su vez responder a las preguntas que inevitablemente nos planteamos al actuar moralmente. Por ejemplo, ¿para qué ser virtuoso? Es en ese sentido que la idea de Dios es para Kant la única respuesta posible. Seguramente él estaría de acuerdo en admitir lo que Wittgenstein dice al final de la conferencia sobre ética: “[la ética] no añade nada nuevo a nuestro conocimiento en ningún sentido”,¹⁸⁹ pero agregaría que el estudio kantiano en torno a la moral intenta otorgarle sentido a la vida moral del hombre, lo cual ciertamente no es poca cosa.

Algunos intérpretes, como Wood, son radicales en su posición respecto al Bien Supremo, pues mantienen que es necesario suponer que éste es completamente realizable para

¹⁸⁷ Moral faith is the outlook of the rational man who has chosen not to succumb to moral despair, who has chosen hope rather than despair. Concretely, then, moral faith consists in a view of the situation of moral action which gives a rational and conceptual expression to confidence and hope that the processes of the world are ordered purposively and cooperate with our moral volition (Allen Wood, *Kant's moral Religion*, pp. 160-161).

¹⁸⁸ “Dios aparece sólo si queremos una realización completa del fin de la moralidad. ¿Pero por qué habríamos de requerirla? Aun aceptando el argumento central de Wood, de que nuestro afán moral es absurdo si concebimos que el fin que se propone es irrealizable, podemos defender como suficiente una realización parcial” (Isabel Cabrera, art. cit., p. 71).

¹⁸⁹ Ludwig Wittgenstein, *Una conferencia sobre ética*, trad. Alejandro Tomasini Bassols, en *Cuadernos de crítica*, 51 (2005), p. 20.

que la moral tenga sentido. El mismo Kant parece tener la misma posición en muchos pasajes; sin embargo, Cabrera propone que una realización parcial puede ser aceptable y también puede otorgar sentido, puesto que “El hecho de que el Bien Supremo sea irrealizable de manera cabal no implica que no haya grados de perfeccionamiento moral y grados de felicidad y que tenga sentido conseguirlos”.¹⁹⁰ Si el Bien Supremo es irrealizable, entonces el propósito de Kant se vería mermado y la metafísica no quedaría “a salvo”. No obstante, con la interpretación de que puede haber un Bien Supremo realizable medianamente o que hay grados del mismo, resultaría contradictorio con su idea.

Hay sin duda un trasfondo importante en la propuesta de Cabrera y se trata de la posibilidad de una moral sin Dios y con la cual nos mantenemos de acuerdo. Incluso el mismo Kant estaría dispuesto a aceptar esto, si su propósito no fuera tan ambicioso y deseara mantener a la metafísica en un lugar “seguro”, pues en la *Crítica del Juicio* escribe:

Esta forma con facilidad puede acomodarse a la forma de la precisión lógica, no quiere decir que sea igualmente necesario para suponer la existencia de Dios que reconocer la validez de la ley moral, o sea, que quien no pudiera convencerse de lo primero, pudiera juzgar que queda eximido de las obligaciones de la segunda. ¡No! Lo único que habría que abandonar en tal caso sería la persecución del fin final del mundo, logable por la última (de una felicidad de los seres racionales armónicamente compatible con la observancia de las leyes morales, como Bien Supremo del mundo); sin embargo, todo ser racional tendría que seguir reconociéndose estrictamente obligado por el precepto de las buenas costumbres, pues las leyes de éstas son formales e incondicionalmente imperativas, sin atender a fines.¹⁹¹

No se piense que la finalidad de mantener las ideas metafísicas se debe a una especie de capricho, sino que se trata de mantener la esperanza y ante todo la idea de que la vida moral humana tiene un sentido. Comparto la idea de Caffarena cuando dice que el mensaje de Kant en última instancia es humanista. Esto al decir que “en su secular esfuerzo moral, y pese a sus fracasos, la Humanidad se merece que no sea fallida su esperanza: *se merece que exista*

¹⁹⁰ Isabel Cabrera, art. cit., pp. 71-72.

¹⁹¹ Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, pp. 320-321.

Dios. Pasar de ahí a *Dios existe* añade algo esencial; pero el planteamiento que invita a hacer Kant a unos y otros, sin disimular la última diferencia, acentúa lo común en bien de todos”.¹⁹²

Ante esto no se confunda que *merecer* puede provocar que exista Dios (el mismo Caffarena lo explica en una nota a este párrafo); sin embargo, el creyente agregará inevitablemente al *merecer*, la existencia de Dios, legitimado en última instancia por la fe moral, pues tiene derecho a afirmar su creencia, pero nunca como un saber sino sólo como fe. Paralelamente el no teísta, el ateo escéptico, nunca podría dar ese paso, aunque por otro lado no lo necesita, pues quien decida no “echar mano” de Dios para darle sentido a su actuar está en igualdad de condiciones con el teísta.

A diferencia de lo que propone Pascal, creer en Dios no tiene ninguna repercusión ni ventaja en la valoración del acto moral. Es probable que el no teísta pueda sentir una satisfacción por el simple hecho de haber actuado según los dictámenes de la ley moral y que eso le sea suficiente para otorgarle sentido a su vida. Quizá como afirma Cabrera, “la decisión final dependa, más que nada, del temperamento personal”.¹⁹³ Aunque para Kant el bien supremo tiene que pensarse como realizable, creo que esta tesis mostró que la moral no pierde su valor si lo desligamos de la idea de Dios como fundamento. Sin embargo, cuando la idea de Dios se liga a la moral, esta última obtiene “resortes” y con esto me refiero a que la moral adquiere sentido.

¹⁹² José Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, p. 247.

¹⁹³ Isabel Cabrera, art. cit., p. 72.

CONCLUSIONES

La filosofía moral kantiana es sin duda uno de los capítulos más estudiados y al mismo tiempo más malinterpretados de la filosofía occidental moderna. En la presente tesis (en la cual no se toca más que uno de múltiples posibles temas kantianos que pueden ser abordados y vistos desde otros enfoques) traté de dilucidar, en la medida que me fue posible, los aspectos más problemáticos de dicha filosofía moral, pues considero que gran parte de las críticas a la propuesta moral de Kant brotan de un estudio superficial y de prejuicios filosóficos muy arraigados. Las interpretaciones sobre nuestro autor han oscilado entre una filosofía cuyo propósito es la destrucción de la metafísica, pasando por las que la consideran inconsistente e inoperable, para terminar con los que opinan que se pueden encontrar en ella los rasgos de un defensor a ultranza del cristianismo.

No puede negarse que la obra kantiana permite esta clase de interpretaciones. Sin embargo, la importancia de este trabajo radica en que logré articular (o por lo menos fue esa mi intención) una lectura de la moral kantiana a partir de su relación con la idea de Dios que me permite afirmar que esta propuesta moral es viable. Vista desde esta perspectiva la propuesta se vuelve en mi opinión más defendible y nos da elementos para responder a las pocas críticas que se le han hecho. De tal forma que aunque la idea de Dios es prescindible como fundamento de la moral, no lo es como planteamiento de la razón ni como problema esencial humano.

Al introducir a Dios como un elemento que funciona como resorte de la moral, se le da a ésta un sentido y un propósito. Pensarla de esta manera, la coloca como una de las más importantes aportaciones a la filosofía en general y a la ética en particular. Puesto que no se

trata de una simple compulsión por eliminar todo lo humano de la moral (como los deseos, las pasiones, inclinaciones, etcétera), sino de afirmar lo que Kant considera esencialmente humano, a saber, la razón aplicada en nuestros actos. Así, nos encontramos frente a una propuesta ética a la que no se puede ser indiferente.

Al desechar una cierta interpretación de Kant como el gran verdugo de la metafísica — tal como lo describió Heine y que intérpretes posteriores como Cassirer retomaron — se puede revalorar y reinterpretar la moral kantiana como factible y no sólo como una mera teoría filosófica, sino como una filosofía que puede ser llevada a la práctica. Una interpretación así nos podrá ayudar ver la filosofía como “forma de vida”. La elección de una u otra postura ética no es únicamente la elección de un conjunto de postulados teóricos, sino de una elección de vida.

La teoría moral de Kant nos ofrece o nos propone una clase de vida que tiene como elemento esencial la dignidad humana, pero ¿de dónde surge esa dignidad?, ¿quién la otorga? Yo respondo que nosotros mismos. Al elegir un modo de vida guiada por la razón nos otorgamos —si no interpreto mal a Kant— dignidad. Aquí ‘dignidad’ significa auto-legislarse pensándose al mismo tiempo como miembro de una comunidad que también es capaz del mismo ejercicio de auto-regulación, esto es, pensarse y pensar a los demás como capaces de regirse por leyes auto-impuestas. Una vez más, nos encontramos con que la dignidad no es sino una idea, lo que significa que se trata de un elemento regulativo, es decir, que nos invita a actuar *como sí* todos los seres racionales fueran capaces de este ejercicio.

El planteamiento en este punto es que el lugar de Dios en la moral tiene que ser como “resorte”, puesto que le da a la vida moral un sentido. Si tuviera otro papel, por ejemplo, de fundamento, la vida moral humana perdería su valor y dignidad, tal como lo entiende Kant. En este punto creo que resalta que si bien Dios es esencial para comprender cabalmente la moral humana, sólo hay que, por así decirlo, cambiarlo de lugar, pues de otro modo se

convierte en una especie de verdugo o galardonador que nos obliga por medio de la amenaza o la promesa. Kant le devuelve al ser humano el poder de elegir cómo quiere vivir a partir de su propia fuerza racional. Finalmente se trata de una elección, pero de una guiada por lo único que es común al ser humano: la razón.

Al final del recorrido nos encontramos con una imprescindible propuesta moral, pero que no puede pasarse por alto, pues creo que nos ofrece un panorama bastante completo del hombre y una respuesta al planteamiento más profundo de la filosofía: ¿cómo se debe vivir?

BIBLIOGRAFÍA

- ALLISON, Henry, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Granja Castro, Barcelona, Anthropos/UAM, 1992.
- _____, *Kant's theory of freedom*, New York, Cambridge University Press, 1995.
- AMERIKS, Karl, *The fate of the autonomy*, New York, Cambridge University Press, 2000.
- ANDERSON, Pamela Sue and BELL, Jordan, *Kant and Theology*, New York, T&T Clark International, 2010.
- BECK, Lewis, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, New York, University of Chicago, 1980.
- BENNETT, Jonathan, "La Crítica de la Razón Pura de Kant", en 2. *La Dialéctica*, trad. A. Montesinos, Madrid, Alianza, 1979.
- BYRNE, Peter, *Kant on God*, England, Ashgate, 2000.
- CABRERA, Isabel, "¿La religión complementa la moral kantiana?", *Dianoia: anuario de Filosofía*, 39 (1993), pp. 59-74.
- CASSIRER, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 2003.
- COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1995.
- CORTINA, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981.
- CURTIS, Peter H., *Kant's philosophy of hopes*, New York, Peter Lang, 1993.
- DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*, trad. José Antonio Míguez, edición electrónica de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS,

- www.rosariosantodomingo.edu.co/contenido/tarea_2628.pdf, (Consultado el 7 de abril de 2013).
- DÖRFLINGER, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la religión de Immanuel Kant”, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, 18 (2004), pp. 251-272.
- ENGLAND, F. E., *Kant's conception on God*, New York, Humanities Press, 1968.
- FIRESTONE, Chris L., and PALMQUIST, Stephen R., (eds.), *Kant and the new philosophy of religion*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2006.
- GONZÁLEZ, Ángel Luis, “Pascal: La voluntad y el argumento de la apuesta”, en *Dar razón de la esperanza. Homenaje al prof. José Luis Illanes*, Pamplona, 2004, pp. 1217-1232.
- GÓMEZ CAFFARENA, José, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.
- _____, “Kant y la filosofía de la religión”, en Dulce María Granja Castro, *Kant: de la Crítica a la Filosofía de la religión*, Barcelona, Anthropos/UAM, 1994, pp. 185-211.
- _____, “Reflexiones sobre el primado de la razón práctica” en Julián Cordón Carvajal (coor.), *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-la Mancha, 1999, pp. 15-28.
- GRANJA, Dulce María, *Lecciones de Kant para hoy*, Barcelona/México, Anthropos/UAM, 2010.
- GUISÁN, Esperanza, “Kant contra la felicidad personal”, en Julián Carvajal Cordón, *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-la Mancha, 1999.
- GUYER, Paul, *Kant on freedom, law, and happiness*, New York, Cambridge University Press, 2000.
- HARMAN, Gilbert, *La naturaleza de la moralidad. Una introducción a la ética*, trad. Cecilia Hidalgo, México, UNAM/IIF, 2009.

- HARTNACK, Justus, *La teoría del conocimiento de Kant*, trad. Carmen García, Madrid, Cátedra, 1984.
- HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 2005.
- HEINE, Heinrich, *Sobre la religión y la filosofía en Alemania*, trad. y notas Herederos de Manuel Sacristán Luzón, Madrid, Alianza, 2008.
- HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1977.
- JAMES, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, trad. Catherine Seelig, México, Lectorum, 2006.
- JIMÉNEZ MORENO, Luis, “Análisis kantiano del ‘interés moral’”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, UCM, 1992, pp. 583-593.
- KANT, Immanuel, *Lecciones sobre Pedagogía*, trad. Carlos Eduardo Maldonado, Bogotá, Rosaristas, 1984.
- _____, *Lectures on philosophical theology*, New York, Cornell University Press, 1986.
- _____, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. Mario Caimi, Madrid, Istmo, 1999.
- _____, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, trad. Alejandro del Río y Enrique Romerales Madrid, Akal, 2000.
- _____, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2002.
- _____, *Crítica de la Razón Pura*, trad. Pedro Rivas, Madrid, Alfaguara, 2003.
- _____, *Reflexiones sobre filosofía moral*, trad. José A. Santos Herceg, Salamanca, Sígueme, 2004.
- _____, *Crítica del Juicio*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2005.

- _____, *Crítica de la Razón Práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, México, FCE/UNAM/UAM, 2011.
- LARMORE, Charles, *The Autonomy of Morality*, Ney York, Cambridge University Press, 2008.
- MALCOLM, Norman, *Essays and Lectures*, London, Cornell University Press, 1963.
- MILL, John Stuart, *El utilitarismo*, trad. Esperanza Guisán, Madrid, Alianza, 2002.
- MONTERO MOLINER, Fernando, “La fundamentación de la libertad moral en la crítica de la razón pura”, en Javier Muguerza y Roberto Rodríguez, *Kant después de Kant. En el bicentenario de la crítica de la razón práctica*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 23-42.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2002, p. 78.
- O’NEILL, Onora, “Kant on Reason and Religion”, en *The tanner lectures on human values*, Grethe B. Patterson (ed.), Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 269-308.
- PALMQUIST, Stephen, “Kant’s ‘appropriation’ of Lampe’s God”, *Harvard Theological Review*, 85-1 (1992), pp. 85–108 <http://staffweb.hkbu.edu.hk/ppp/srp/arts/KALG.htm> (Consultado el 30 de octubre de 2013).
- _____, *Kant’s critical religion*, England, Ashgate, 2000.
- PASCAL, Blas, *Pensamientos sobre la religión y otros asuntos*, trad. Eugenio D’Ors, Buenos Aires, Losada, 2003.
- PATON, H. J., *The imperative categorial. A study in Kant’s moral Philosophy*, Pensilvania, Hutchinson & Company, 1947.
- _____, “Análisis of the argument”, en Immanuel Kant, *Groundwork of the metaphysic of morals*, New York, Harper torchbook, 1964.
- REARDON, Bernard M.G., *Kant as Philosophical Theologian*, New Jersey, Barnes & Noble books, 1988.

REBOUL, Oliver, *Nietzsche crítico de Kant*, trad. Julio Quesada, Barcelona, Anthropos/UAM, 1993.

RIVERA CASTRO, Faviola, “El imperativo categórico en la fundamentación de la metafísica de las costumbres”, *Revista Digital Universitaria*, 11-5 (2004), www.revista.unam.mx/vol.5/num11/art81/dic_art81.pdf (Consultado el 6 de noviembre de 2013).

_____, “La fe religiosa puede ser racional: La crítica de Kant a la teología y a la religión”, en *La religión a través de sus críticos*, Isabel Cabrera y Carmen Silva (eds.), México, FFyL/IIF/UNAM, 2011, pp. 85-109.

RIVERA DE ROSALES, Jacinto, “La moralidad. Hegel versus Kant”, en *La controversia de Hegel con Kant. II Congreso Internacional (13-16 de mayo de 2002)*. Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, María del Carmen Paredes Martín y Mariano Álvarez Gómez (coord.), Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004, pp.383-416.

ROVIRA, Rogelio, *Teología ética (sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant)*, Madrid, Encuentro, 1986.

_____, *La crítica kantiana de la teología racional*, Madrid, Departamento de filosofía teórica/Facultad de Filosofía/Universidad Complutense de Madrid, 2012.

SAN ANSELMO, *Proslogion, sobre la verdad*, trad. Manuel Fuentes Benot y Ángel J. Cappelletti, Barcelona, Folio, 2000.

SAPORITI, Patricia, “El ‘catecismo moral’ de Kant y el *Pari* de Pascal”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 36 (2006), pp. 191-204.

SCHILLER, Friedrich, *Sobre la gracia y la dignidad*, trad. Juan Probst, Barcelona, Icaria, 1985.

_____, *Kallias: cartas sobre la educación estética*, trad. Jaime Feijoo y Jorge Seca, Barcelona, Anthropos, 1999.

- SCHOPENHAUER, Arthur, *Crítica a la filosofía kantiana*, en *El mundo como voluntad y representación*, trad. Rafael José Díaz Fernández y M^a. Montserrat Armas Concepción, Gredos, Madrid, 2010.
- STRAWSON, P. F., *Los límites del sentido: ensayo sobre la crítica de la razón pura de Kant*, trad. Thierbaud Luis-andre, Madrid, Revista de Occidente, 1975.
- TOMASINI, Alejandro, *Filosofía de la religión. Análisis y discusiones*, México, Plaza y Valdés, 2006.
- _____, *Filosofía moral y visiones del hombre*, Madrid, Devenir, 2012.
- VELÁZQUEZ, Juan, “La noción de felicidad en la filosofía práctica de Immanuel Kant”, 2008, p.18 (Consultado en <http://es.scribd.com/doc/90569963/Juan-Velazquez-Felicidad-en-Kant> el 6 de agosto de 2013).
- WEBB, Clement C. J., *Kant`s philosophy of religion*, Oxford, The Clarendon Press, 1926.
- WILLIAMS, Bernard, *La fortuna moral*, trad. Susana Marín, México, UNAM, 1993.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Una conferencia sobre ética*, trad. Alejandro Tomasini Bassols, en *Cuadernos de crítica*, 51 (2005).
- WOOD, Allen, *Kant`s moral religion*, New York, Cornell University, 1970.
- _____, “Introduction”, en Immanuel Kant, *Religion and rational theology*, Cambridge University Press, 1996, pp. X-XXIV.
- ZERMEÑO, Juan Sánchez, “Notas sobre ética y religión en la filosofía de Kant”, *Revista Digital Universitaria*, 5-11 (2004), http://www.revista.unam.mx/vol.5/num11/art78/art78_dic.pdf (Consultado el 18 de agosto de 2012).