

El paso de la idea de Dios de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica* de
Immanuel Kant.

Camilo Andrés Arévalo García

Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofo

Director

Jorge Enrique Pulido

Doctor en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de ciencias humanas

Escuela de filosofía

Bucaramanga

2022

Dedicatoria

A Germán García Vera, por su apoyo incondicional.

Agradecimientos

Un hito en la vida de un ser humano es un hito compartido por todo aquel que pasó por la vida de ese ser humano. En este caso no puede ser distinto y sin la ayuda, sin la existencia de cada una de las personas que conocí y que estuvieron formando mi experiencia como estudiante en pregrado de la Universidad industrial de Santander, este trabajo no hubiera sido posible. A todos los que de una u otra manera conocí les agradezco por todo.

En especial agradezco a mis padres, Noé Arévalo Saavedra y Martha Cecilia García Vera, por ser mis guías, mis formadores y por permitirme ser. Siempre estaré infinitamente agradecidos con ustedes por su cariño, por su paciencia, por su amor...

Agradezco a Gissell Arévalo, mi hermana, por ser una inspiración, por ser una de las compañías más gratas, por su apoyo, por su comprensión, por ser una educadora y por ser un ejemplo de humanidad.

Conocí a gente inolvidable mientras desarrollaba mi pregrado: Silvana Perico, Sebastián Correa, Sandric Rodríguez, Pedro Bautista, Juliana Ferreira, Andrés Navarro, a ustedes les agradezco por haber compartido su tiempo y su amistad conmigo. Un agradecimiento especial a Gerardo Hernández, los libros tomaron una compañía más humana gracias a él.

Por último, quiero agradecer a mis maestros en el transcurso de mi formación universitaria, en especial a Jorge Maldonado, Jorge Pulido y Jorge Aurelio Díaz.

Tabla de Contenido

	Pág.
Introducción.....	9
1. Dios fundamentado en la metafísica especulativa de la Crítica de la Razón pura.....	12
1.1 Introducción.....	12
1.2 Desarrollo de la idea de Dios en la “dialéctica trascendental”	25
1.2.1 Preámbulos.....	25
1.2.2 intuición intelectual e intuición originaria	29
1.2.3 Refutaciones a la prueba ontológica, cosmológica y físico-teológica de la existencia de Dios.....	33
1.2.3.1 De la hipótesis del ideal trascendental.....	33
1.2.3.2 La imposibilidad de la existencia de Dios por el argumento ontológico.....	40
1.2.3.3 La imposibilidad de la prueba de la existencia de Dios por el argumento cosmológico...48	48
1.2.3.4 Imposibilidad de la prueba de la existencia de Dios por la prueba físico-teológica	50
2. La idea de Dios desde la postulación práctica	53
2.1 introducción	53
2.2 contextualización del lugar de la idea de Dios en crítica de la razón práctica	54
2.2.1 Las ideas de la razón en el sistema kantiano.....	60
2.3 ¿Cómo es posible una legislación moral pura?.....	64
2.3.1 la formulación de la ley moral	67
2.3.2 Dios como postulado de la razón práctica	73

3.	Conclusión.....	80
	Referencias Bibliográfica	84

Lista de figuras

Figura 1.1.....	25
<i>Estructura de la crítica de la razón pura</i>	25
Figura 1.2.....	38
<i>Secuencia de hipóstasis de la idea de Dios en la “Dialéctica trascendental”</i>	38

Glosario

Dios: máximo objeto de la teología natural. Para Kant, Dios marca el límite tanto de la razón especulativa como de la razón práctica, sin embargo, en su sistema guarda la función de idea regulativa, es decir, aunque incognoscible para la razón especulativa, la razón práctica sin la postulación de éste perdería el eje fundamental del bien supremo.

Metafísica de la naturaleza: la metafísica de la naturaleza es para Kant la ciencia de los principios del entendimiento deducidos trascendentalmente, es decir, de manera *a priori* de toda experiencia. La metafísica de la naturaleza en la filosofía kantiana estudia la naturaleza interna del conocimiento y para ello necesita la comprensión de la intuición, el entendimiento y la razón.

Metafísica de las costumbres: doctrina de como llegamos a ser dignos de la felicidad. Su objetivo principal es describir de manera *a priori* los principios por los que se puede obtener una ley moral pura. Con estos principios, la regulación de la voluntad humana se da manera racional.

Resumen

Título: El paso de la idea de Dios de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica* de Immanuel Kant*

Autor: Camilo Andrés Arévalo García**

Palabras Clave: Metafísica, Razón pura, Razón práctica, Ideal de la Razón pura, Sumo bien, Libertad, Moralidad.

Descripción: La idea de Dios resulta de suma importancia para el sistema filosófico kantiano. Su comprensión se da en dos momentos fundamentales para la construcción de la “arquitectónica de la razón pura”, estos son, el momento especulativo y el momento práctico. Esta investigación busca comprender desde el funcionamiento interno de ambos momentos y, por ende, de la

* Trabajo de Grado

**Facultad de ciencias humanas. Escuela de filosofía. Director: Jorge Enrique Pulido. Doctor en filosofía.

relación sistemática entre los mismos, la configuración que presenta la idea de Dios en la filosofía kantiana. Para ello se dará una descripción de las lógicas internas de cada una de las obras que fundamentan tanto el momento especulativo como el práctico y cómo la idea de Dios surge en medio de ambas obras de manera específica pero no por ello mutuamente excluyente.

Abstract

Title: *The path of the idea of God in the Critique of Pure Reason to the Critique of Practical Reason from Immanuel Kant**

Author(s): Camilo Andrés Arévalo García⁵

Key Words: Metaphysic, Pure reason, Practical reason, The ideal of pure reason, Freedom, Morality

Description: The idea of God is vital to the philosophical system of Kant. The comprehension of this idea is developed in two crucial moments for the architectonic of pure reason: the speculative one, and the practical one. This investigation aims to understand, from the internal functioning of both moments, thereby from their systematically relation, the configuration of the

* Degree Work

⁵Faculty of humanities. School of Philosophy. Director: Philosophy doctor Jorge Enrique Pulido

God idea made by Kant. For that purpose, a description of the internal logics of these moments will be given, and then how the idea of God emerged between both works in specific ways, nevertheless, not mutually exclusive.

Introducción

La idea de Dios ha acompañado al ser humano desde los más primitivos momentos de su evolución hasta nuestros días. Sin embargo, su existencia no ha sido develada según los criterios empíricos que imperan en la era contemporánea del mundo, por lo que la fe, que se presenta como el único medio por el cual una explicación completa puede ser dada, no puede convencer a todo aquel que ponga en duda la existencia de Dios. Sin comprobación empírica el camino se ramifica entre la completa negación de algo que no se puede comprobar que exista, el terreno de la duda, la creencia dogmática, etc. La fe solo se presenta como una reflexión interna y su aceptación requiere de una abnegada entrega a la sola creencia.

La persistencia de la idea de Dios, de su concepto, de la íntima y humana duda no puede más que permanecer inamovible, porque no parece haber un camino más directo al conocimiento de él que por la vía de la creencia más profunda, y por ello la creencia más personal. Sin embargo, el acérrimo escepticismo que contrarresta la etérea permanencia de la fe, entonces, abre tantos caminos posibles a la pregunta por la existencia y la esencia de Dios, como mentes dispuestas a preguntarse por este.

Es por ello por lo que este proyecto parte de ese cuestionamiento vital/existencial. Su objetivo es comprender la idea de Dios desde los cimientos de uno de los sistemas filosóficos más importantes para la herencia moderna del mundo occidental, como lo es el sistema filosófico de Immanuel Kant. Los cimientos de este sistema se configuran bajo la lógica de dos momentos que se dividen en el estudio de la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres, a saber, el momento especulativo y el momento práctico. Ambos dan la base y el soporte a lo que el propio Kant denominó “la arquitectónica de la razón pura”, por ende, a la idea general de su sistema filosófico.

Ahora bien, en aras de la obtención de este propósito es necesario repasar la lógica interna de ambos momentos desplegadas en las dos obras que cubren cada uno de ellos. Estas dos obras son la *Crítica de la razón pura* (KrV por sus siglas en alemán) y la *Crítica de la razón práctica* (KpV). La hipótesis con que se dará el repaso al desenvolvimiento de la lógica interna tanto de la KrV como la KpV, consiste en explicar el paso de la rigidez externa del sistema filosófico kantiano al dinamismo mecánico interno que se denota por el tratamiento de la idea de Dios desde cada uno de los dos momentos anteriormente mencionados. En otras palabras, la comprensión de la idea de Dios en Kant desde el momento especulativo y el momento práctico constata que su sistema filosófico se encuentra configurado desde su base para movilizar la razón

desde la contemplación de la naturaleza y el estudio interno del conocimiento, a la volatilidad de las acciones humanas y el estudio de la capacidad desiderativa desde la racionalidad.

Los capítulos de esta obra se centran las dos primeras críticas del sistema filosófico kantiano. Para ello se dedicará un capítulo a cada obra, para buscar la asimilación del movimiento desde el mismo despliegue lógico que conserva cada una de estas. Una vez se ha dado el repaso por las principales ideas que estas dos obras comprenden, la hipótesis del paso de la idea de Dios de una obra a otra cobra todo su sentido, ya que al tener en contraste una obra frente a la otra, se denota marcadamente la doble configuración interna de la idea de Dios elaborada por Kant. Finalmente, el tercer capítulo recupera la síntesis de este movimiento a modo de conclusión.

1. Dios fundamentado en la metafísica especulativa de la Crítica de la Razón pura

1.1 Introducción.

La *Crítica de la Razón pura* es el primer momento de la “filosofía trascendental” iniciada por I. Kant. Esta obra fundamenta el sistema filosófico kantiano y, por ende, presenta las tesis por las cuales todo el edificio de la “razón pura” se sustenta. Así pues, con el propósito de entender la idea de Dios en esta obra, este capítulo tiene por objetivo comprender el desarrollo argumentativo por el cual este concepto aparece en la ya mencionada obra de Kant, en otras palabras, se busca responder a la pregunta ¿por qué Dios es una idea problemática que amerita aparecer en una crítica a la razón pura, tal como Kant lo plantea? Para ello se expondrá una visión panorámica de los principales contenidos de la KrV en relación con la idea de Dios, es decir, se expondrán las tesis que llevan a que la obra se plantee la problematización de la idea de Dios y, a su vez, las conclusiones a las que se llega según los lineamientos fundamentales de la “filosofía trascendental” allí expuesta.

Para ello, se empezará por la comprensión de la lógica que establece el desarrollo de la KrV, y el lugar que ocupa el concepto de Dios en esta lógica. Al tener este marco de referencia se consigue, pues, entender por qué la idea de Dios finalmente se desarrolla en la “dialéctica trascendental”. El resto del capítulo entra a presentar el desarrollo argumentativo específico de la idea de Dios en la “dialéctica trascendental”, donde el mayor punto de atención se concentra en la síntesis de las refutaciones que realiza Kant para la posibilidad del conocimiento de un “ser supremo”. Esta exposición de la argumentación y problematización de la idea de Dios en la KrV será el punto de partida para contrastar la postura que toma Kant frente a la idea de Dios en su filosofía trascendental.

1.1) Lógica de la ubicación de la idea de Dios en la *Crítica de la razón pura*.

Kant analiza la idea de Dios en el desenlace de la “lógica trascendental” o la segunda parte de la “doctrina de los elementos”, esto es, en la “dialéctica trascendental”; dentro de la “dialéctica”, más específicamente en el apartado denominado “el ideal de la razón pura”. Es en ese momento donde Kant estudia cada uno de los argumentos o pruebas de la existencia de Dios, como más adelante se verá. Ahora bien, si el análisis de los argumentos y la imposibilidad de las pruebas de la existencia de Dios se da en este punto específico, no significa que sea la única parte del texto donde se referencia el problema que conlleva dicha idea. Ya desde los prólogos se referencia el mismo y en otras partes y divisiones de la obra, como la “estética” y la “analítica trascendental”, será a su vez referenciado. Así pues, por su recurrencia, la idea de Dios será de gran importancia para el desarrollo argumental de la obra, lo cual constata que su ubicación obedece a los lineamientos generales de la obra y su lógica interna.

Las líneas que abren la primera edición de la KrV ya dan un indicio de la naturaleza del problema de la idea de Dios, su ubicación y su importancia:

La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana (**KrV**, AVI).

Tanto la imposibilidad de eludir estas preguntas (la pregunta por la existencia de Dios es un ejemplo claro de este tipo de cuestionamientos) como la imposibilidad de dar una respuesta satisfactoria en todos los sentidos a tales preguntas, dejan como único camino para enfrentar el “agobio” de estas cuestiones el análisis de su origen: la razón. Esto conduce a la crítica de este “genero de conocimientos”, es decir, dar alivio al agobio de las cuestiones irresolubles pero inevitables abre el camino una crítica de la razón pura, ya que con esta se conoce la fuente

originaria de tales cuestiones, se conoce “nuestra naturaleza interna” (**KrV**, A703 B731), y con ello la naturaleza misma de estas cuestiones y el porqué de su existencia. Por otra parte, en la segunda edición de la KrV Kant expone los motivos puntuales por los que la obra se plantea:

solo por esta (la crítica de la razón pura) puede cortárseles la raíz al *materialismo*, al *fatalismo*, al *ateísmo*, al *descreimiento* de los librepensadores, al *fanatismo* y a la *superstición*, que pueden ser universalmente nocivos, y por fin también al *idealismo* y al *escepticismo*, que son peligrosos más bien para las escuelas, y difícilmente pueden llegar al público (**KrV**, BXXIV, Subrayado del original).

Si en el prólogo a la edición de 1781⁶ se mencionó el agobio de la razón por verse enfrentada a cuestiones irresolubles pero inevitables, en el prólogo a la edición de 1787 se nombran posiciones ideológicas que dan una respuesta parcial e inadecuada a esas cuestiones agobiantes. Kant escribe su crítica como una forma de respuesta y corrección racional a estas posiciones. Tales ideologías ofrecen una respuesta convincente en algunos casos, pero lo mismo no poseen el rigor ni la metodología que la ciencia requería para el momento en el que Kant escribe, algo que la KrV no solo tenía por propósito garantizar, sino fundamentar (**KrV**, BXXVI). Como es evidente, estas posiciones ideológicas también ofrecían una respuesta al problema de la idea de Dios, por lo tanto, la KrV desde su base se plantea como un texto

⁶ Kant elaboró dos ediciones de la *Crítica de la razón pura* (*Kritik der Reinen Vernunft* en alemán). La primera de ellas publicada en 1781. Ante la poca comprensión de las tesis allí planteadas, le fue necesario la elaboración de una segunda edición con una serie de añadidos y rectificaciones que ampliarían la argumentación de la primera edición. Ambas ediciones se conocen como A y B, ya que esta fue la diferenciación que realizó la academia de las ciencias de Berlín para la publicación de las obras completas de Kant.

resolutivo ante las distintas series de dogmas vigentes para la época en materia teológica y religiosa.

Ahora bien, el campo que posibilita y contiene la discusión sobre cuestiones como la inmortalidad del alma, la existencia del mundo o la existencia de un creador supremo es el campo de la metafísica. Las escuelas ideológicas que Kant ataca, como se vio más arriba, son aquellas que se enfrentan en este campo como si de una batalla bélica se tratara. En efecto, el objetivo resultante tras la KrV es la delimitación de este campo (KrV, BXXIII). Más aún, el proyecto que inicia Kant con esta obra tiene como objetivo principal encausar a la metafísica por el camino de las ciencias (KrV, BXV AXII).

El propósito de Kant al realizar una “crítica” a la razón toma su validez por el contexto histórico en el que surge tal obra; el precedente absoluto en el avance de la razón humana venía dado por el descubrimiento del cálculo infinitesimal llevado a cabo por Newton y Leibniz. Este paradigma en la filosofía de la naturaleza, como se llamaba a lo que hoy se conoce como física, regía el avance de las ciencias en general. No obstante, aunque hablar de ciencias como un conjunto de saberes establecidos lleva siempre a reduccionismos, lo que vale de este contexto histórico es el impulso para obtener un método seguro para la legitimación de las ciencias. Kant, al igual que Newton, creía que la certeza que otorgaban los axiomas matemáticos permitía los fundamentos de un método verdaderamente científico y racional. Es en ese sentido que: “Kant’s philosophy is often characterized as an attempt to provide the metaphysical foundation for Newtonian science” [La filosofía kantiana se suele caracterizar como un intento de proveer la fundación metafísica de la ciencia newtoniana]. (T. Wartenberg, 2001, p. 221). Ahor bien, lo que divide a estos dos autores es una variación en el alcance del método científico. A diferencia de Newton, para Kant no existe el tiempo y el espacio absolutos, sino que ambos resultan ser las

formas del sentido interno y por lo tanto intuiciones *a priori*. El propósito de la filosofía trascendental que inicia Kant es otorgar la base metafísica a la ciencia porque esa base solo puede ser dada por la razón. Que el espacio y el tiempo no sean absolutos, es decir, fenómenos pertenecientes a la realidad perceptible y por ende fuerzas externas a nuestro conocimiento, no es una hipótesis para Kant, sino el punto de inicio de la misma filosofía trascendental. El espacio y el tiempo a partir de Kant pasan del plano externo de la naturaleza a entenderse como parte interna de todo sujeto racional. El giro de la exterioridad y la contemplación de la naturaleza, que permitió que Newton dedujera los axiomas de la mecánica clásica, a la interioridad del sujeto racional es uno de los momentos culmen de la modernidad. Este movimiento se suele conocer desde la filosofía kantiana como el “giro copernicano”.

No obstante, si las ciencias de la naturaleza ya tenían un obra por la cual se podían interpretar los acontecimientos naturales a partir del cálculo de sus fuerzas y magnitudes, ¿por qué esa misma ciencia debía poseer el sustento de una metafísica que le permitiera validar sus resultados definitivamente? la importancia para Kant de la metafísica viene dada desde sus épocas más tempranas de aprendizaje escolar en su natal Königsberg (actualmente perteneciente a la federación rusa con el nombre de Kaliningrado), y su preocupación por el alejamiento de las ciencias de la naturaleza de la metafísica tradicional, respondía a una preocupación por el fundamento último de todo conocimiento humano.

La metafísica tradicional, caracterizada por el empleo dogmático de la razón, tenía como proyecto la instauración de dominios especulativos de marcado sentido ideológico, en los cuales se podía afirmar cualquier cosa y cualquier cosa podía ser debatida, como por ejemplo si los ángeles eran corpóreos o no (S. T., L, 1,2,3), ya que el único criterio que sustentaba estas disputas era el uso reglamentado de la tradición teológica y religiosa. La religión con los avances

de la escolástica latina se nutría de este tipo de disquisiciones sin la obtención de criterios más allá de los que se fundaban en la fe. Aunque dichas cuestiones puedan resultar alejadas de la practicidad que caracteriza la noción general de las ciencias, en la época en la que Kant elabora su obra, con todo y los trabajos de Newton o Boyle por mencionar algunos, la academia prusiana, en especial la universitaria, seguía fuertemente regida por las investigaciones tradicionales en el campo de la metafísica.

Un ejemplo de lo anterior se tiene en la acogida que tuvieron en la época obras de filósofos precedentes a Kant, como A. G. Baumgarten y C. F. Wolff⁷, quienes elaboraron los principales manuales para el estudio de la metafísica en el contexto académico aunque solo bajo el uso dogmático de la razón. Baumgarten en su obra *Methaphysica* define esta materia como: “scientia prima cognitionis humanae principia continens.” [la metafísica es la ciencia que contienen los primeros principios de lo que el conocimiento humano aprehende]. (citado por M. Heidegger, 2012 p. 36). Por otra parte, para C. Wolff en su obra *Philosophia Prima sive Ontologia* la metafísica es la “ciencia que trata de los primeros principios y de las primeras nociones, que tienen su uso en el raciocinio.” (citado por F. Duque, 2016, p. 33) para poner en contraste, Kant define la metafísica como: “conocimiento racional especulativo enteramente aislado que se eleva por completo por encima de las enseñanzas de la experiencia, y que lo hace mediante meros conceptos”. (KrV B XV). Estas obras, por tanto, son la base intelectual por la que Kant decide plantear un soporte valedero a la metafísica, sin la obligación de caer en el dogmatismo característico de su contexto.

Ahora bien, que desde el inicio de la KrV se plantee la identificación de preguntas irresolubles pero agobiantes por su permanencia al pensamiento humano solo da muestra de que ese contexto que precedía a Kant no daba con respuestas más allá de las que dejaban en manos de la fe la comprensión de los problemas más fundamentales para la existencia humana. La ciencia de la naturaleza daba la explicación del movimiento y sus leyes de la mecánica se aplicaban para el cálculo de la relación entre el humano y lo que se le daba como externo a él. Con lo cual, si la metafísica presentaba como apremiante para Kant, era porque precisamente no podía ser más que la metafísica la que podría dar solución a las cuestiones que más interés presentaban para la vida de todo ser humano.

El momento de una crítica a la razón debía iniciar por las dudas que dejaban abiertas las respuestas escolásticas: ¿Cómo la razón puede dar respuesta a esas cuestiones irresolubles pero inevitables generadas por ella misma? ¿no es acaso la razón aquella capacidad que en sus especulaciones más elevadas extravía al pensamiento de la realidad y lo deja ante la posibilidad de múltiples mundos fantásticos, donde la religión se presenta como precisamente uno de esos posibles mundos por los que ésta deja su agobio frente a la incertidumbre de la existencia? ¿Cómo lograr, entonces que la metafísica, el campo en el que la razón toma toda su fuerza abstractiva, alcance el estatus de una ciencia, tal como las ciencias de la naturaleza que empezaban a demostrar sus resultados característicos de la modernidad? Este tipo de cuestionamientos son los que mueven a Kant a iniciar el proyecto de la *Crítica de la razón pura* en contra de lo que la tradición dejaba sin respuesta alguna.

Para Kant, el desarrollo de la metafísica debía seguir un camino estricto por el cual todas las dudas quedaran resueltas sin la intervención de un salto de fe. Pero si el filósofo de Königsberg veía lo apremiante de dar a la metafísica el impulso hacia ese camino, también

reconocía que el avance de la razón en su historia desplegada en las ciencias de la naturaleza tomaba su sentido en el punto inflexión generado por los trabajos de un investigador específico. Ese punto de inflexión actualmente se conoce como una revolución en las ciencias. Las revoluciones científicas tienen por ejemplo principal lo que a partir de Kant se ha denominado “giro copernicano”. Esta metáfora del giro copernicano ejemplifica el resultado de un cambio paradigmático en tal o cual ciencia, el cual tiene como resultado que los fundamentos de su investigación se vean diametralmente transformados y con ellos la realidad misma circundante. Con Copérnico la humanidad pasó de reconocerse como el habitante del centro del universo a pasar a ser habitante de un cuerpo celeste que orbita el sol, un cambio que dejó relegada al olvido toda una tradición científica basada en los principios físicos de Aristóteles.

Kant reconoció que las ciencias avanzan por esos estruendosos derrumbamientos de los saberes tenidos por irrefutables, y todo saber que pretendiera alcanzar el estatus de ciencia debía sufrir las consecuencias de esos rompimientos con el pasado. Así, ejemplos como los de los trabajos de Galileo, Tales de Mileto, Torricelli, Stahl, son para Kant muestras de ese punto de inflexión en la historia de la razón y de las ciencias. El giro copernicano se entiende entonces como: “la estrategia realizativa de la razón en la historia” (Villacañas, 2016, p 70), esto es, el momento mencionado en el que la razón despliega su capacidad especulativa en aras de la consecución de la objetividad científica y del progreso en la comprensión del humano y la naturaleza que lo rodea. La metafísica para Kant, con el propósito de ser reconocida con el estatus de ciencia, tenía que pasar por una legitimación idéntica a la que tuvieron que pasar las demás ciencias. La razón tiene que dar cuenta de la posibilidad de la existencia de conocimientos así llamados “metafísicos” y situar su avance históricamente, propósito que Kant asume con la KrV.

Ahora bien, si se tiene el propósito por el cual Kant emprende su obra e inaugura su filosofía trascendental, el resultado de dicho propósito marca dos funciones para la crítica: por un lado, una función negativa, esto es, la crítica insta un tribunal para la razón al acotar sus intentos de rebasar los límites de la experiencia posible toda vez que esto produce una ilusión impropia de ensanchamiento de los conocimientos, es decir, de incremento de los conocimientos; por otra parte, una función positiva, donde a partir de los principios por los cuales es posible obtener conocimiento objetivo desde la razón, se busca la obtención de una legislación moral pura, es decir, la razón acotada al campo de la experiencia posible que garantiza la objetividad del conocimiento permite, como consecuencia lógica, que se deriven leyes puras de la moralidad. La metafísica como ciencia, entonces, tiene por función limitar el conocimiento humano bajo unos criterios que permiten garantizar su objetividad racionalmente y, a su vez, tiene por función permitir la consecución de principios morales puros no intervenidos por ningún factor sensible, sino racional. La metafísica para Kant abarca tanto el conocimiento de lo real, como la acción humana en la esa realidad.

No obstante, ambas funciones solo pueden darse su sistema filosófico con la condición fundamental de la obtención de conceptos enteramente *a priori* de toda experiencia (KrV B3). Es decir, el sistema de la razón pura o lo que Kant denomina en la “doctrina del método” (la segunda parte de la KrV) la “arquitectónica de la razón pura” será estructurada sobre la obtención de estos conceptos *a priori*.

Pero ¿en qué medida puede la existencia o inexistencia de Dios alterar todo el edificio o “arquitectónica de la razón pura”? el giro copernicano en la metafísica llevado a cabo por Kant se constata, entre otras cosas, por lugar que este le otorga a la idea de Dios en su obra. La lógica del lugar asignado a la pregunta por Dios en un proyecto que apunta a la consolidación de la

metafísica como ciencia no es simplemente aleatoria, como si hubiera podido estar al principio de la obra sin ningún tipo de efecto. Todo lo contrario, Kant llega al cuestionamiento por Dios porque su proyecto no se basa en la metafísica tradicional que le precedía, sino en nuevos cimientos donde no es Dios el que determina el límite y alcance del conocimiento, sino que es la razón la que da cuenta de sus propios límites y, por ende, de la repercusión que esta tiene sobre sus acciones.

La pregunta por la idea de Dios aparece al final de la primera parte de la “doctrina de los elementos”, esto es, en la “dialéctica trascendental”, debido a el sentido del desarrollo argumental de la KrV. Kant parte desde la razón que realiza una crítica sobre sí misma, esto es lo que le conduce a la obtención de unos principios trascendentales por los que el campo de la experiencia posible queda sustentada. La razón reconoce en sí misma los limitantes que le permiten conocer objetivamente:

Esta fijación de límites no es en primer término limitación frente a..., sino limitación dentro de..., en el sentido de indicación de la estructura interna de la razón pura. Poner de relieve los elementos estructurales y la estructura de los elementos de la razón pura es hacer resaltar las distintas posibilidades del uso de la razón, y de las reglas correspondientes (...) la crítica se convierte ahora en la medida que pone los límites de todo el ámbito de la razón pura. (M. Heidegger, 2002, p. 117)

Esta estructura de la razón, estos elementos que conforman su funcionamiento se deben dar primero, de ahí parte la filosofía trascendental, de la configuración interna del sistema cognoscitivo humano. Esta estructura tiene para Kant dos momentos, el primero es el momento sensible dado por una “estética trascendental” que cumple la labor de una ciencia de las reglas de la sensibilidad (KrV, B76 A52) ya que consolida el tiempo y el espacio como formas del sentido

interno y externo respectivamente, y un segundo momento reflexivo dado por una “analítica trascendental” que desintegra todo el conocimiento *a priori* en los elementos del conocimiento puro del entendimiento (KrV B89 A65), ambos momentos en conjunto permiten la anticipación de la forma de toda experiencia en general.

La lógica interna de la KrV queda expuesta en la siguiente la siguiente metáfora que Kant plantea:

La razón llevando en una mano sus principios, solo según los cuales los fenómenos coincidentes pueden valer por leyes, y en la otra el experimento, que ella ha concebido según aquellos principios, debe dirigirse a la naturaleza para ser, por cierto, instruida por esta, pero no en calidad de un escolar que deja que el maestro le diga cuanto quiera, sino en calidad de un juez en ejercicio de su cargo, que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les plantea. (KrV BXIII).

Para empezar la comprensión de esta ilustrativa metáfora que proporciona Kant, hay que tener claro que para este filósofo el conocimiento es síntesis (KrV A79 B105) y como toda síntesis está condicionada a un múltiple⁸ que permite su realización (KrV B102-104 A77-78); este múltiple para Kant es lo que se presenta a la intuición. La sensibilidad tiene la función de presentar los datos de los sentidos tal como son, de ahí que los sentidos no yerren (KrV B350 A294), lo que cae en el error o en ilusiones son nuestros juicios: “la verdad o la apariencia ilusoria no están en el objeto en la medida en que es intuitivo, sino en el juicio sobre él, en la

⁸ Toda síntesis se da entre la unión de dos contrarios. La síntesis entonces requiere de todos los principios lógicos para ser llevada a cabo. Tanto la identidad, como el principio de contradicción, hasta el terso excluso son necesarios para que dos o más miembros se unan en una síntesis. Aún así, la relación de síntesis para Kant importa en cuanto esté consolidada como la unión entre sensibilidad y entendimiento.

medida en que el objeto es pensado.” (KrV B349 A293), con lo que la verdad o falsedad no está en el objeto sino en nuestros juicios. Sin embargo, que los juicios fallen indica que más allá de la sensibilidad existe el proceso de identificación y objetivación de lo que se da a los sentidos. Por consiguiente, esto múltiple de la intuición es sintetizado en juicios y esos juicios solo se pueden dar por conceptos, lo que significa que el juicio es “la capacidad de pensar lo particular dentro de lo general del concepto.” (KrV A132, B171, A 137, B176- A 138, B 177; A 247, B 304). Así pues, a lo múltiple de la intuición le corresponde un concepto, concepto que para garantizar la objetividad del conocimiento tiene que ser dado *a priori*, es decir, antes de toda experiencia empírica o sensible; este conocimiento obtenido *a priori*, en últimas, será tanto las categorías del entendimiento, con sus respectivas subdivisiones, como las intuiciones puras para la sensibilidad, a saber, tiempo y espacio.

La anticipación a la forma de toda experiencia es pues la deducción trascendental de los elementos que conforman el entendimiento, por ende la razón misma. Estos elementos se dividen en sensibles y conceptuales; la manera en que la sensibilidad se escinde en el concepto, el paso de lo que se intuye como externo a la identificación con un concepto, se da gracias a los esquemas trascendentales, ya que éste:

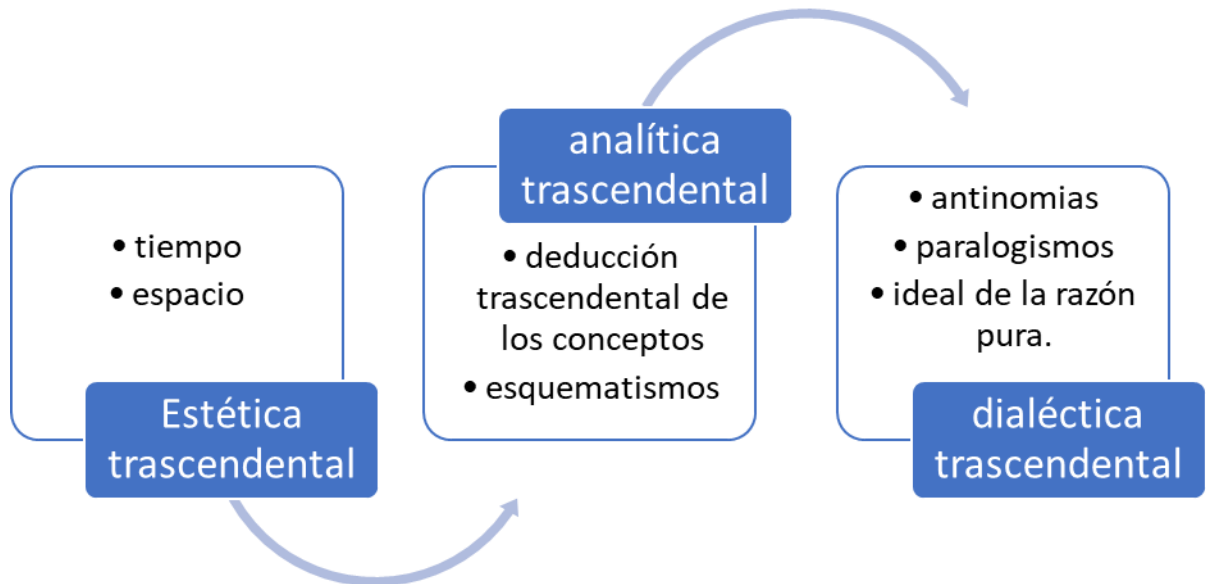
debe estar en homogeneidad, por una parte, con la categoría y, por otra parte, con el fenómeno, y hace posible la aplicación de la primera al último. Esta representación mediadora debe ser pura (sin nada empírico), pero debe ser, por una parte, *intelectual* y, por otra parte, *sensible*. (KrV A138 B177).

Con este proceso se llega a que las tres fuentes del conocimiento para Kant son: sensibilidad, entendimiento y razón. Por lo tanto, la *crítica de la razón pura* determina el espacio de la metafísica, y de toda especulación que se lleve a cabo en su campo, a la posibilidad del

conocimiento, el cual sigue la siguiente secuencia: “todo conocimiento humano comienza con intuiciones de allí pasa a conceptos, y termina en ideas.” (KrV A702 B730) La metáfora que utiliza Kant, de esta manera, es el ejemplo del funcionamiento de los principios que rigen el conocimiento. Se va a la naturaleza con los principios obtenidos de manera *a priori* y se va en calidad de juez quien determina por esos principios las relaciones de los fenómenos como leyes mismas de la naturaleza.

Así pues, si hay posibilidad alguna de la existencia de Dios esta existencia se tiene que dar bajo los requerimientos de este campo de la experiencia posible así consolidado. En otras palabras, una vez establecido el límite trascendental por el que la razón puede dar respuesta a la comprobación de la existencia de la idea de Dios, porque se ha acotado al límite de toda experiencia posible y se ha sustentado la posibilidad trascendental de esa experiencia, queda por resolver las posibilidades de que la idea de Dios se compruebe sin traspasar la limitación que es necesaria para el uso legítimo de la razón, es decir para el conocimiento objetivo.

La siguiente figura presenta las tres fases que componen la primera parte de la *Crítica de la razón pura*, esto es, la “doctrina de los elementos”; la ubicación de la “dialéctica trascendental” se encuentra al final de esta secuencia de tres momentos.

Figura 1.1***Estructura de la crítica de la razón pura*****1.2 Desarrollo de la idea de Dios en la “dialéctica trascendental”****1.2.1 Preámbulos**

Para Kant la lógica se divide en “lógica trascendental” y “lógica dialéctica”. Las primeras dos partes de la división de la “Doctrina de los elementos”, a saber, la “estética trascendental” y “la analítica trascendental”, desarrollan la “lógica trascendental”. Se contraponen a esta lógica la “dialéctica trascendental”, cuya finalidad, explica Kant, consiste en:

Tratar de la apariencia ilusoria empírica (p. ej. De la ilusión óptica), que se encuentra en ocasión del uso empírico de las reglas del entendimiento que, por lo demás, son acertadas, y por lo cual la facultad de juzgar es descamada por influjo de la imaginación; sino que nos ocupamos aquí solamente de la *apariencia ilusoria*

trascendental, que influye sobre principios cuyo uso no está ni siquiera dirigido a la experiencia (en cuyo caso tendríamos al menos una piedra de toque de la corrección de ellos), sino que, en contra de todas las advertencias de la crítica, nos aparta enteramente a nosotros mismos del uso empírico de las categorías y nos engaña con el espejismo de una ampliación del entendimiento puro. (KrV, B352)

La ampliación ilusoria del conocimiento que produce la lógica de la apariencia ilusoria se refleja en tres silogismos respecto a: el alma, el mundo y Dios. El primer silogismo dialéctico produce lo que Kant denomina un “paralogismo de la razón pura”, esto es, un argumento que parece formalmente válido pero que de la afirmación de la existencia del “yo pienso” deduce la existencia del alma. El segundo de estos silogismos se produce por la idea del mundo, así cuando se pregunta por la finitud o infinitud de éste, por su simpleza o por su complejidad, por si fluye causal o libremente se cae en una “antinomía de la razón pura”, ya que tanto la tesis como la antítesis son igualmente válidas, por último, la pregunta por si existe un creador o no, se cae en el ideal de la razón pura.

Para Kant, resulta claro que al preguntar por conceptos que se escapan a una comprobación empírica, esto es, ideas que se salen del campo de la experiencia posible donde el entendimiento y la razón no pueden referirse a un objeto de la intuición sensible, como es el caso de la idea Dios, se alude a ideas “trascendentes”. Lo “trascendente” se contraponen a lo “trascendental” para Kant; su principal diferencia radica en que, por un lado, lo “trascendental” es aquello que se refieren a “todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ello ha de ser posible *a priori*” (KrV B25); mientras que, por otro lado, lo “trascendente” es aquello que “suprime y hasta manda a sobrepasar los límites de la experiencia posible” (KrVA296 B353). De esto se

sigue que Lo “trascendental” es entonces inmanente, ya que obedece a nuestra naturaleza interna, donde se encuentran las condiciones de posibilidad del entendimiento y la razón, frente a lo trascendente que trata de exteriorizar esos principios subjetivos en lo dado a la sensibilidad. Cabe la salvedad de que lo trascendental para Kant no conduce a una especie de solipsismo donde la realidad quede supeditada a la subjetividad humana, antes bien, de lo trascendental que deja como resultado la realidad como representación (fenómeno) se pasa a la deducción de la libertad enteramente *a priori* en la KpV. Lo “trascendente” se opone a lo “trascendental” en cuanto a la razón especulativa no tiene acceso al conocimiento de realidades suprasensibles más allá del entendimiento humano, pero no por ello la razón práctica queda imposibilitada de tener acceso a lo “trascendente”, ya que la libertad es la piedra angular por la que se fundamenta tanto el conocimiento especulativo de la razón como el práctico. Daremos más detalles sobre esta idea base de la filosofía kantiana en los apartados posteriores.

El error que puede acarrear el uso del conocimiento “trascendental” como conocimiento “trascendente” es el de tomar lo dado a la sensibilidad como una cosa en sí misma y no como una representación. Si hasta ahora se ha garantizado la objetividad del conocimiento, esto no implica que con ello se tenga la verdad última de lo que es dado, en otras palabras, no tenemos conocimiento de lo que sea en sí misma la realidad externa. Pero, si no se cae en el solipsismo para la obtención de los criterios que permitan el conocimiento objetivo de la realidad ¿en qué radica que nos tengamos acceso al conocimiento de lo que es la realidad en sí misma? Y más aún ¿qué sucede con la idea de Dios? ¿si la realidad dependiera de la existencia de Dios, acaso no atraviesa Kant los límites propios de su sistema al intentar afirmar o negar la posibilidad de su existencia?, para una respuesta satisfactoria a este tipo de interrogantes, Kant plantea su famosa y más compleja de entender distinción de la realidad entre el fenómeno y el noumenon.

La filosofía trascendental de Kant, al realizar esta distinción, busca establecer definitivamente los límites del conocimiento humano. Para ello, Kant reconoce que la finalidad de todo conocimiento no es la consecución de lo que sea la totalidad de lo real, aunque nuestra propia naturaleza nos conduzca a una búsqueda de tal ideal. Esto debido a que nuestros límites están dados por la forma en que conocemos, por la “lógica trascendental” que sigue nuestro entendimiento para llegar al conocimiento. De esta manera, un fenómeno es “un mero juego de nuestras representaciones, que finalmente vienen a parar en determinaciones de nuestro sentido interno.” (KrV A 102) Los fenómenos comienzan en las formas de la sensibilidad, porque todo cuanto se presenta a los sentidos viene dado en las condiciones espaciotemporales de nuestra capacidad cognoscitiva, así como en una serie de categorías que clasifican internamente esos fenómenos dados a la sensibilidad. Las categorías, prestan el fundamento *a priori* originario a esa experiencia del fenómeno y constituyen las leyes que rigen el conocimiento de fenómenos. Así, una categoría como cantidad implica un X que tiene una extensión en el espacio y una permanencia en el tiempo para ser aplicada y así cumpla con el esquematismo entre concepto e intuición. En contraposición, noúmeno es aquello que se mantiene al margen de nuestra experiencia con la realidad, es decir, de nuestra capacidad cognoscitiva:

Permanece enteramente desconocido para nosotros qué son los objetos en sí y separados de toda esta perceptividad de nuestra sensibilidad. No conocemos nada más que nuestra manera de percibirlos, que es propia de nosotros, y que tampoco debe corresponder necesariamente a todo ente, aunque sí a todo ser humano. (KrV B59 A42).

Así pues, el noúmeno sería la base inaccesible para nuestra receptividad, y por tanto para nuestro conocimiento, que fundamenta la representación del fenómeno. No obstante, aunque se deje un espacio X desconocido como base de nuestras representaciones, esto no debe dar pie a

una especie de interpretación esotérica de la filosofía de Kant; antes bien, al dejar un espacio inaccesible para el conocimiento humano, Kant reconoce que no somos los poseedores de una verdad absoluta en lo que respecta a la totalidad de lo real, existen incógnitas naturales que no pueden ser respondidas, pero sí pensadas.

Es de resaltar en este momento que, una vez planteados los límites del conocimiento por la KrV se da paso a la fundamentación del proyecto práctico, donde el noumeno como idea limitante pasará a ser conocido no en cuanto ente por la razón especulativa sino como tarea por la razón práctica, todo esto gracias al conocimiento de la libertad, como más adelante se verá. En este sentido, la KrV responde a la pregunta ¿Qué puedo conocer? Mientras que la KpV irá dirigida a responder la pregunta por el ¿Qué debo hacer? Todo esto desde la arquitectónica de la razón pura construida como sistema filosófico por Kant. Ambas cuestiones permiten la alteración del sentido de lo noumeno, no en cuanto se afirma lo que se niega, es decir en últimas se tiene acceso al conocimiento de lo que sea la realidad nouménica, sino que la libertad realiza la existencia de objetos más allá de la mera capacidad de conocimiento humano. La libertad es precisamente ese punto de convergencia entre conocimiento fenoménico y conocimiento absoluto o nouménico.

1.2.2 intuición intelectual e intuición originaria

Como se mencionó anteriormente, la idea de Dios está presente en varios puntos de la KrV; precisamente en la “estética trascendental” esta idea aparece en relación con el conocimiento fenoménico y nouménico, aunque su lugar resulta cuanto menos llamativo. La estética es para Kant la ciencia de la sensibilidad, con lo cual, que una de sus conclusiones se pregunte por la intuición originaria, da un sentido completo a la distinción entre realidad en sí

misma y representación. Más específicamente, la cuarta de las observaciones generales en la conclusión de la “estética trascendental” es la que plantea la posibilidad de una intuición distinta de la realidad, y por ende, una sensibilidad que tiene acceso distinto a la realidad externa. Allí Kant pone por caso el propuesto por la “teología natural” (teología derivada de la teología positiva, cuyo objetivo es expresar un *sermo de Deo*, “un sermón de Dios”, cuya principal característica es la búsqueda de argumentos, es decir, que busca guiarse por la “luz de la razón” acerca del ente supremo de la metafísica, esto es, de Dios) el cual consiste en la existencia de un objeto cuya intuición quede excluida de espacio y tiempo, este objeto sería Dios. Nótese que el ejemplo planteado por la teología natural es de carácter racional, y se basa en esa capacidad de la razón de especular más allá de toda experiencia posible, al situar en este caso la hipótesis (posibilidad) de un ente que se encuentre fuera de la capacidad perceptiva humana o sensibilidad.

Kant en ese punto no entra explícitamente a dar una refutación de este argumento que sitúa a Dios fuera del espacio y el tiempo, sino que su finalidad es la de poner en situación problemática la estructuración de la sensibilidad en tiempo y espacio. Así pues, de ser posible que Dios esté más allá del espacio y el tiempo, argumenta Kant, esto implicaría que tanto tiempo como espacio no son absolutos, es decir, no son cosas en sí mismas; de suceder lo contrario Dios estaría condicionado espaciotemporalmente, lo que resultaría contradictorio con uno de sus predicados fundamentales el cual es ser incondicionado. Ahora bien, ¿es acaso esta condición de la sensibilidad una prueba suficiente para probar la existencia de Dios? Para Kant, la sensibilidad lleva a que nuestra intuición esté determinada, es decir, nuestra intuición es derivada (*intuitus derivativus*) por lo presentado a la sensibilidad. Sin la existencia de un opuesto que se presente como exterior a la facultad sensitiva y, por ende, a nuestro entendimiento y razón, no existiría intuición alguna que garantice la existencia de la realidad externa:

Cualesquiera sean la manera y los medios por los que un conocimiento se refiera a objetos, aquella manera por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como medio, es la intuición. Ésta, empero, sólo ocurre en la medida en que el objeto nos es dado; pero esto, a su vez, sólo es posible –al menos para nosotros, los humanos– en virtud de que él afecta a la mente de cierta manera. (KrV A19 B33)

Como queda claro, los objetos existen como realidades externas, pero su realidad solo se constata como conocimiento por la manera en cómo somos afectados por esos objetos. El aspecto fenoménico de la realidad surge de esta limitación sensitiva que nos presenta los objetos de la intuición de una determinada manera –de acuerdo con los conceptos puros del entendimiento (categorías) y las intuiciones puras de la sensibilidad (espacio tiempo), como ha quedado claro. El problema que surge del ejemplo planteado por la teología natural es que constata la posibilidad de un caso en el que la sensibilidad no resulte una limitante para el conocimiento y, por tanto, que la posibilidad de una “intuición originaria” (*intuitus originarius*) sea válida. Dios sería aquel ente que al intuir otorga “la existencia misma del objeto de la intuición.” (B72) En otras palabras, Dios otorgaría la existencia a aquello que piensa y, a su vez, conocería a la perfección aquello que su pensamiento concibe.

De lo anterior se tiene que, por un lado, la intuición sensible determina la realidad objetiva de nuestro conocimiento, ya que sin una referencia a objetos nuestro entendimiento y nuestra razón no prestarían su función al quedar sin un referente empírico que sirva de sustento a la representación que produce el conocimiento de fenómenos; por otro lado, deja claro que la intuición de un ente originario para la sensibilidad de un ente racional finito, como el humano, no es posible si tal ente originario no está condicionado espaciotemporalmente, pero por su atributo necesario de incondicionalidad como ente originario esto sería contradictorio, por lo que el

conocimiento de un ente como el propuesto por la teología natural resultaría imposible para la razón especulativa.

Esta observación que convenientemente, cierra la estética trascendental, se plantea entonces como un experimento mental en el que nuestra sensibilidad, la forma en que intuimos, nos limitaría del conocimiento de un ente que se encontrará más allá de nuestras formas del sentido externo e interno, como lo son espacio y tiempo. Pero, en todo caso, si la posición de la teología natural que problematiza Kant en esta observación conserva la necesidad de pensar un objeto tal, tendría el aval ya no de una experiencia posible sino de una fe en la existencia de ese objeto. Más allá de la posibilidad de la existencia de una sensibilidad distinta a la del ente finito racional, lo que se resalta de esta observación es el primer momento que indica el modo en que Kant estudiará la idea de Dios en esta obra; la KrV deja las limitantes del conocimiento finito racional, pero no se deduce de ello la imposibilidad de pensar un ente que se encuentre fuera de tales limitaciones. Esto no significa que la existencia de ese objeto que sobrepase los límites de la sensibilidad pueda ser conocido a través de la razón especulativa únicamente, antes bien, lo que indica es que por nuestra sensibilidad y por nuestro entendimiento la comprobación de ese ente superior se tendría que dar bajo los condicionamientos humanos, algo que la idea de Dios en sentido racional no puede conseguir. Será la razón práctica la que sea capaz de franquear los límites de la sensibilidad para tener el conocimiento de la libertad como una tarea en sí misma, es decir como prueba de la realidad como noúmeno, y con ello permita, no la posibilidad del conocimiento de Dios, sino la postulación por la fe de su existencia.

1.2.3 Refutaciones a la prueba ontológica, cosmológica y físico-teológica de la existencia de Dios.

En esta sección es donde Kant presenta los argumentos sobre la imposibilidad de la determinación de la existencia de Dios desde la razón especulativa. A su vez, cómo surge el ideal de la razón pura. Aquí una aproximación panorámica a la argumentación allí expuesta por Kant a este propósito.

1.2.3.1 De la hipótesis del ideal trascendental.

Las ideas, según Kant, están más lejos del uso de las categorías; las categorías se pueden deducir *a priori* porque su realidad se constata en la experiencia, mientras que las ideas no se pueden aplicar *in concreto* a algún fenómeno de la realidad. Las ideas contienen cierta integridad, pero sin nunca poder llegar a una realidad empírica (nunca se percibirá un fenómeno llamado “paz” o “justicia” o “bien” como un fenómeno determinado, por ejemplo). Sin embargo, su utilidad radica en que la razón con ellas se propone una unidad sistemática a la cual procura aproximar la unidad empíricamente posible, a pesar de que alcanzarla sea una noción que tiende al infinito. Es decir, lo condicionado a la existencia sensible como fenómeno, se dirige a la superación de su condicionamiento por la consecución del ideal. Así, el ideal del conocimiento que aúna tanto lo infinito como lo finito, esto es, el conocimiento de la totalidad de lo existente es posible por la existencia de las ideas.

Un ejemplo práctico a este respecto es la idea de democracia como el más eficiente sistema político a pesar de sus falencias. Al reconocerse la idealidad de la democracia, no se sigue de ello su anulación como sistema político, antes bien, el que el propio sistema político democrático recoja bajo sí tanto la aprobación como la desaprobación de su funcionamiento,

permite que se reconozca como un sistema pluralista y, por ende, como el sistema más apto para la vida en comunidad⁹. Así pues, el sistema democrático se acerca más al fin ideal común de un estado para Kant, cuya constitución permita: “la máxima libertad humana según leyes que hagan que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los otros (no de la máxima felicidad, pues esta se seguiría ya por sí misma).” (KrV A316 B373). Por lo tanto, un ideal para Kant es: “ la idea, no meramente *in concreto*, sino *in individuo*, es decir, como una cosa singular determinable, o determinada, sólo por la idea.”(KrV A568 B596)

La distinción entre *in concreto* e *in individuo* se comprende mejor desde el ejemplo de los conceptos morales propuesto por Kant. Aunque empíricamente determinados por el placer y el displacer, cuando se atiende al principio que pone limitaciones a la libertad (el imperativo categórico) estos conceptos morales pueden servir de conceptos puros de la razón. Un concepto moral sería el de “sabio” quien *in concreto* no atina en todos y cada uno de sus juicios, pero *in individuo* representa el ideal de sabio que debería atinar en todos y cada uno de sus juicios, es

⁹ La democracia se asemeja al funcionamiento lógico de las categorías de modalidad, más específicamente de la categoría de comunidad, aunque su funcionamiento sea dado por la razón práctica. La comunidad como la expresión de la relación con el conocimiento de varias sustancias simultaneas, describe de manera idéntica el funcionamiento del sistema político democrático. La democracia contiene dentro de sí diversas concepciones de la realidad política, con lo que su funcionamiento se deriva precisamente de esa capacidad de descripción de manera adecuada bajo un solo concepto la forma de relación entre las diversas posturas ante la realidad política de cada individuo y no la determinación de esas posturas. Ahora bien, la idealidad de la democracia en sentido práctico radica en que, a diferencia de la categoría de comunidad para el entendimiento, no se pueden determinar sustancias políticas permanentes que puedan coexistir sin conflicto, sino que, o bien existen realidades políticas no reconocidas y por ende sin posibilidad de participación política (minorías), o posturas políticas plenamente determinadas que tratan de imponerse indefinidamente sobre las demás posturas políticas definidas (totalitarismos).

decir el ideal de sabio es aquel que no yerra nunca en su acción ni en su pensamiento, sin embargo, si no se llega a la figura mítica de un Sócrates o similares, la figura del “sabio” no ha existido en la humanidad, claro está *in concreto*, pero siempre se ha referenciado *in individuo*. De esta manera se tiene que: “El propósito de la razón con su ideal es la determinación completa según reglas *a priori*.” (KrV A571 B599)

Ahora bien, para Kant todo concepto está sujeto al principio de “determinabilidad”: que de dos predicados contradictorios entre sí solo uno puede convenirle al concepto. Este principio omite todo contenido del concepto y solo se fija en su forma lógica, porque surge del funcionamiento del principio de contradicción (una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo). Es decir, el concepto de manzana se da gracias al principio de determinabilidad ya que afirma la existencia de una manzana frente a la posibilidad de su no-existencia. De este principio de determinabilidad se deduce que existe la universalidad, ya que se necesita la existencia de todos los predicados posibles que permitan la oposición entre dos predicados contradictorios que determinen al concepto. Así, para continuar con el ejemplo de la manzana, su concepto es válido ya que opone tanto la no-existencia de la manzana como el no ser de todos los demás predicados, una manzana es una manzana y al afirmar eso niego que sea cualquier otra cosa.

Por otra parte, para evitar omitir el contenido de los conceptos e ir a lo que permite la determinación de las cosas empíricamente, Kant plantea el principio de “determinabilidad completa”. A diferencia del principio de “determinabilidad conceptual”, este principio no se limita a la forma lógica donde cada predicado se contrasta con todos los predicados posibles para dar con el contrario que determine cuál es esencial al concepto, sino que además contrasta cada cosa con la “entera posibilidad”, entendida como el conjunto que permite todos los predicados de las cosas en general. Este principio resulta capital, ya que no determina el concepto de forma

analítica, sino que además determina la cosa gracias a que contiene la materia de todos los predicados posibles como una totalidad. Ahora bien, no existe algo que se presente *in concreto* como fenómeno objetivo y contenga la materia de todo existente posible, sino que su realidad se presenta como ideal:

Para conocer íntegramente una cosa, se debe conocer todo lo que es posible, y se debe determinarla mediante ello, ya sea afirmativa o negativamente. La determinación completa es, en consecuencia, un concepto que nunca podemos exhibir *in concreto* en su totalidad, y en consecuencia se basa en una idea, la que tiene su sede solamente en la razón, la cual prescribe al entendimiento la regla de su uso integral.” (KrV A573 B601)

Por otra parte, la determinación de un concepto desde la lógica afirma Kant, se basa en un silogismo disyuntivo (lo que se conoce como *modus pollens*: si existe una disyunción válida y una de sus proposiciones es falsa entonces su proposición contraria es cierta. Ej.: o es de día o es de noche; es de día, por lo tanto, no es de noche). El ideal de la razón sigue este esquema lógico donde la premisa mayor trascendental sería la suma de todas los posibles existentes. Este funcionamiento lógico está también presente en la posibilidad de la existencia material de las cosas, donde la premisa mayor del silogismo sería la existencia *in concreto* del cúmulo de materia que posibilita la existencia de todos los objetos, el fenómeno existente del conjunto de toda la realidad.

Ahora bien, si se afirma la existencia de este sustrato que contiene la posibilidad material de todo predicado (*ratio essendi*), esto es, su realidad trascendental, entonces se afirma la idea de un “todo de la realidad” (*omnitudo realitatis*); también se tiene con esto la idea de que este “todo de la realidad” es una cosa en sí misma, enteramente determinada como concepto de un ente singular, esto es un “ente realísimo (*entis realissimi*)”. Así pues, para Kant este resulta ser el

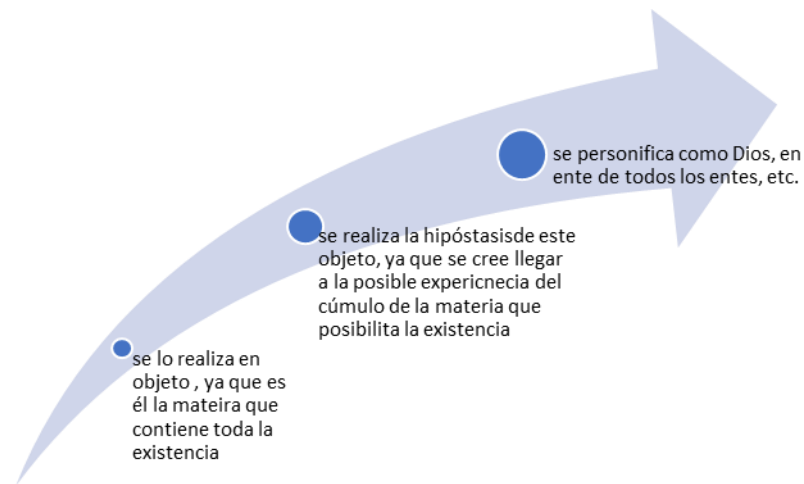
único auténtico ideal del que es capaz la razón humana, ya que: “sólo en este único caso un concepto, que en sí es universal, de una cosa, es determinado completamente por sí mismo y es reconocido como la representación de un individuo.” (KrV A576 B605) A su vez, de este ente realísimo se deriva que es también ser originario (*ens originarium*), ya que toda la multiplicidad de cosas es una limitación de su completa realidad (al contener el sustrato de toda realidad la existencia de lo múltiple en él no conforma su existencia sino solo la limita), también que es ser supremo (*ens summum*) en la medida en que no hay ser superior a él; y, por último, es ser de todos los seres (*ens entium*), ya que todo está supeditado a él. Este ser, en últimas, es para Kant Dios o el objeto de una teología natural.

No obstante, si este proceso por el que se llega al ideal de la razón pura se desarrolla de forma natural, su resultado conlleva al error cuando del ideal se quiere hacer un principio trascendental. Si se continúa la hipóstasis de la necesidad de un *summum* que contenga la posibilidad de la existencia de todos los conceptos y de todos los objetos, esto es, si se continúa con la búsqueda de la realidad empírica del ideal de la razón pura (*ratio cognoscendi*), se traspasaría el límite del uso de esta idea trascendental, ya que: “la razón la puso, solo como el *concepto* de toda realidad, por fundamento de la determinación omnímoda de las cosas en general, sin exigir que toda esa realidad estuviera dada objetivamente y constituyera, ella misma, una cosa.” (KrV) Esta tendencia de poner bajo los requerimientos de una experiencia posible un ser tal es una ficción que se lleva a cabo por la confusión entre el uso de la razón y el uso del entendimiento, esto es, se lleva a cabo por la dialéctica en que la razón puede caer.

Este uso dialéctico de la razón se debe, dice Kant, a que se convierte la “unidad distributiva” del uso empírico del entendimiento¹⁰ con la unidad *colectiva* en un todo de la experiencia (Dios). Este proceso de confusión e hipóstasis del ideal de la razón pura sigue la siguiente secuencia:

Figura 1.2

Secuencia que sigue la hipóstasis de la idea de Dios en la “Dialéctica trascendental”.



Los argumentos que plantea la razón especulativa, para Kant, en favor de la existencia de un ser necesario se resumen de la siguiente manera: la razón se convence de la existencia de un ente necesario. Este ente necesario tiene que existir de manera incondicionada ya que de él se deriva lo condicionado, es la causa de las causas o el porqué de todo por qué. Luego, la razón busca qué concepto resultaría independiente de toda condición y lo encuentra en aquello que contiene toda realidad. Este todo que contiene en sí toda realidad se piensa entonces como unidad absoluta y lleva aparejado el concepto de un ente único como ser supremo (hipóstasis),

¹⁰ Como se ha visto más arriba, el entendimiento requiere de intuición y concepto para obtener la realidad objetiva del fenómeno, este es el uso distributivo del entendimiento, donde intuición y conceptos por un proceso de apercepción permiten la consolidación del conocimiento y los límites de este.

por lo tanto, se infiere de ahí la existencia de un ser supremo completamente necesario que fuera el origen de todo lo existente, es decir, Dios.

Sin embargo, aunque este argumento en cuanto a las consecuencias posee un peso fundamental, al pasar a ubicar este ente como el principio de posibilidad de la existencia de todos los entes, el dictamen del conocimiento de dicho ente (ser originario, ser supremo, etc.) carece de toda posibilidad de comprobación. Si lógicamente todo fenómeno se sigue de una causa, no de ello se puede dictaminar la existencia de una causa de todas las causas como objeto de conocimiento accesible, según los límites de toda experiencia posible expuestos por Kant.

Así, si resulta imposible dar con el conocimiento del ser originario bajo los requerimientos de una experiencia posible, esto es, como un objeto de la teología natural, entonces tampoco se puede deducir que todo lo existente sea condicionado por una causa primera. En este sentido, el argumento que conduce al ideal de la razón pura es para Kant ilusorio. No obstante, conserva cierto prestigio al ser observado desde el punto de vista de la razón práctica, ya que, existen ciertas obligaciones enteramente legítimas para la razón, pero que, de no tener un fundamento de aplicación para la vida práctica, esto es, sin la existencia de un ser supremo como motor de su aplicación, tales deberes no tendrían asidero viable para imponerse como leyes que fundamenten la razón práctica. Es decir, sin la postulación la idea de Dios como garante de la existencia del bien supremo –por ejemplo– ¿qué otra cosa podría fundamentar nuestra creencia en una idea tal? Así pues:

El deber de elegir sacaría aquí del equilibrio a la indecisión de la especulación, por medio de una adición práctica; e incluso la razón, como el más escrupuloso de los jueces, no encontraría en sí misma ninguna justificación, si, estando bajo la influencia de móviles apremiantes, no hubiera obedecido, aún con defectuosa comprensión, a esos

fundamentos de su juicio que son tales, que no conocemos, al menos, ninguno mejor que ellos. (KrV A589 B618)

En este sentido, la razón especulativa cede su estatus de comprobante de la realidad al limitarse a un campo de la experiencia posible determinado enteramente *a priori*, mientras que la razón práctica, que sustenta la existencia del *summum* de la realidad como el motor que impulse el juicio hacía la convicción de la existencia del sumo bien, sobrepasa los límites de la experiencia posible por la comprobación de su autodeterminación gracias a la libertad. Ahora bien, para Kant el sustentar las razones por las que existencia de Dios es indeterminable desde la razón especulativa resulta fundamental para la razón práctica, ya que sin tal conclusión, los elementos que conforman la razón y la voluntad permanecerían totalmente ocultos para la conciencia.

1.2.3.2 Solo son posibles tres maneras de demostrar la existencia de Dios por la razón especulativa.

La pregunta apremiante para cerrar “la dialéctica de la razón pura” y con ella la doctrina de los elementos es: ¿por qué no podemos saber si Dios existe? Para Kant solo existen tres argumentos por los que se puede demostrar la existencia de Dios: el argumento físico-teológico, el argumento cosmológico y el argumento ontológico. Los dos primeros se fundamentan desde la experiencia y superan los límites de esta, mientras que el ontológico se concentra en meros conceptos, por lo que es el único argumento trascendental para el propósito que se intenta cumplir, a su vez, es el que más importancia tendrá para Kant y por el que iniciará su disquisición contra estas pruebas.

1.2.3.2 La imposibilidad de la existencia de Dios por el argumento ontológico

Antes de entrar en la argumentación que elabora Kant contra el argumento ontológico es menester entender cuál es este argumento ontológico que Kant refiere, ya que su origen obedece a un desarrollo histórico de la reflexión religiosa sobre la existencia de Dios. El argumento ontológico se encuentra por primera vez en el *Proslogion*, texto elaborado por Anselmo de Canterbury; aunque no se fue denominado ontológico por el propio Anselmo (Marion, 2007, pág. 32) se tomó como uno de los argumentos más sólidos de la baja escolástica para comprobar la existencia de Dios. La prueba de Anselmo asegura que: nada más grande que Dios puede pensarse (*Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.*), por lo que Dios existe; esta conclusión se funda en el siguiente razonamiento:

ciertamente aquello de lo cual no puede pensarse nada mayor (*maius*), no puede existir solo en el pensamiento. Ya que, si solo existe en el pensamiento, es posible pensarlo en la realidad, lo que es más grande aún. Si sólo en el entendimiento existe aquello de lo cual no puede pensarse nada más grande, esta cosa que se piensa en la realidad es algo más grande. Pero esto es claramente imposible. Por lo tanto, no cabe duda de que aquello de lo que nada más grande puede ser pensado existe tanto en el pensamiento como en la realidad. *Pros I, 2.*

Este razonamiento, que deduce de la existencia en el pensamiento de algo infinitamente superior la existencia en la realidad de ese algo, que solo puede ser Dios, surca la escolástica hasta quedar ratificada en la *Suma teológica*. Allí, Sto. Tomás de Aquino expone la prueba en la cuestión dos, artículo uno: “¿es demostrable la existencia de Dios?”, Aunque su respuesta no se fundamente en la prueba provista por Anselmo. Sin embargo, las cinco pruebas que ofrece el doctor angelicus en esa *quaestio* contienen la aprobación al argumento ontológico. En otras palabras, Para Sto. Tomas una de las formas del convencimiento desde la razón sobre la

existencia de Dios, es la convicción desde el propio pensamiento de su existencia, por lo que el argumento ontológico es fundamental para pasar de la razón a la fe. Es con las *Meditaciones metafísicas* de Descartes que el argumento ontológico se consolida como pieza clave de la modernidad. En la famosa quinta meditación Descartes, donde de la certeza matemática y la distinción de sus conceptos, que se llega a la equiparación con el concepto de Dios, así: “la existencia no puede separarse de la esencia de Dios, como no puede separarse de la esencia del triángulo rectángulo la magnitud de sus tres ángulos”. (Descartes, 2008, pág. 2002). Por último, en este somero recorrido histórico del argumento ontológico es necesario mencionar a Gottfried Leibniz, figura clave que influenció directamente a la forma del argumento que llega a Kant. Leibniz en la *Monadología* define a Dios como: “existencia necesaria, en cuya esencia está contenida la existencia o a quien le basta ser posible para ser real” (Leibniz: *Mon.*, XIV. Citado por Marion, 2007, pág. 32). Con esta definición Leibniz se aleja de Descartes quien solo justificaba que de la esencia de Dios se seguía la existencia por una analogía con la certeza que otorgaban las matemáticas, esto por medio de la equiparación entre necesidad y posibilidad en el concepto de Dios. De esta forma, la necesidad surge desde la posibilidad de la existencia de Dios: “Si el ser necesario es posible, entonces existe, pues ser necesario y ser a través de la propia esencia son una y la misma cosa”. (Philosophischen Schriften, vol. 4, C.J. Gerhardt (ed.), p. 406. Citado por Marion, 2007 pág. 33). De esta manera, la existencia de Dios desde el argumento ontológico, se consolida por la posibilidad del pensamiento sobre su existencia.

Kant, reconoce que para la metafísica dogmática la única pregunta válida era la de la existencia de Dios, mientras que la pregunta por cómo es posible que nos preguntemos por la existencia de un ente absolutamente necesario como Dios no se tuvo en cuenta. Con este razonamiento inicia la refutación a la prueba ontológica. El problema de dicho argumento es su

sustentación de la existencia de Dios desde la mera posibilidad, y todo esto como hipótesis racional. Este nuevo énfasis en el cuestionamiento por Dios desde la posibilidad queda sentido desde el giro que la metafísica tiene con la KrV. Desde allí, La pregunta por la existencia de Dios es un cuestionamiento que ahora se da según la forma en como el conocimiento es asequible al humano, se da de manera trascendental.

De esta manera, la presuposición mediante la abstracción de toda experiencia del ente realísimo, esto es, la presuposición enteramente *a priori* por meros conceptos de un ente incondicionado y necesario que caracteriza el argumento ontológico, será lo que mande a tierra su finalidad trascendente dentro de los lineamientos de la *Crítica*. Solo la definición nominal que a un ente tal se le puede asignar deja ver el hilo conductor que seguirá la argumentación en contra de esta prueba: “algo cuyo no-ser es imposible.” (KrV A503 B621) El asunto con esta denominación no es el de si es posible pensar o no este “algo”, antes bien la argumentación de Kant se dirige en todo momento a mostrar la imposibilidad de que ese “algo” se contraste en la realidad. Pensar algo cuyo no ser es imposible es entonces algo viable, pero lo que no está permitido es afirmar que con tan solo la posibilidad de pensar un ente tal se siguiera de facto su existencia.

Motivo de ello es que la presuposición de un ente incondicionado y necesario en el argumento ontológico se fundamenta por juicios y no en cosas. La necesidad de los juicios no es una necesidad absoluta aplicada a las cosas sino solo condicionada. Así, cuando se presupone un ente cuya existencia es incondicionada, y por lo tanto necesaria, el predicado «existencia» no se tiene que derivar exclusivamente de la posibilidad de que tal ente exista, esto es, si se presupone a Dios como ente necesario uno de sus predicados no puede ser su existencia, ya que de la mera

posibilidad de su existencia no se sigue que efectivamente exista como algo real; esto en el plano de la realidad externa dispuesta al entendimiento y no en el plano abstracto del pensamiento.

Si en Descartes la posibilidad de la existencia de un ente incondicionado y necesario se equiparaba con la realidad de las figuras geométricas, para Kant equiparar una cosa con la otra no consigue ratificar el argumento como una prueba demostrable, ya que una vez más se extiende el uso lógico de la razón más allá de sus límites. Que la capacidad de abstracción que posee la *lógica dialéctica* permita construir conceptos ilusorios *a priori* no conlleva la realidad de esos conceptos, toda vez que no cumplan la condición de poseer una intuición sensible.

Para reforzar este planteamiento frente al argumento ontológico Kant pone por caso la supresión del sujeto en un enunciado de identidad. Así, si del enunciado «un triángulo tiene tres ángulos» se suprime el sujeto el resultado es una contradicción, ya que por el principio de identidad el triángulo es aquella figura cuya definición es «tener tres ángulos»; el argumento ontológico procede de igual manera con el ente incondicionado. Ahora bien, si se procede a suprimir tanto el sujeto como el predicado el resultado no conlleva contradicción alguna, por lo que si se suprime el ente incondicionado con sus predicados (omnipotente, omnisciente, etc.) su realidad queda también suprimida, en últimas se suprimiría Dios con todos sus atributos.

De esta manera, al defensor del argumento ontológico no le queda otro recurso que afirmar la existencia de un sujeto que no se puede suprimir, pero con esto afirma lo que se quería demostrar, es decir se afirma que existe un ente realísimo sin un fundamento más que la presuposición lógica de que un ente así debe existir.

El argumento ontológico persiste en la afirmación: de la posibilidad lógica de un concepto como el de ente realísimo se sigue su realidad. Por ende, si se suprime la existencia de este ente posible que contiene dentro de sí toda la realidad se suprime la realidad entera con lo

cual nada existiría. Pero el error que denuncia Kant es el de introducir subrepticamente la existencia de la mera la posibilidad en un ente que sería de esa manera completamente necesario. Para dar prueba de ello Kant plantea que todo juicio de existencia es *sintético* y no *analítico* . Para Kant los juicios sintéticos son:

aquellos juicios donde la conexión entre el predicado y el sujeto es pensada sin identidad. Son juicios de ampliación. Añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba pensado en él, y que no habría podido obtenerse mediante ningún análisis de él; p. ej., si digo: todos los cuerpos son pesados, el predicado es algo enteramente diferente de lo que pienso en el mero concepto de un cuerpo en general. El añadido de un predicado tal produce, entonces, un juicio sintético. (KrVB11).

La gran importancia de las categorías radica en que estas se presentan como juicios sintéticos *a priori* , con lo que estos dependen la legitimidad de una deducción trascendental de los elementos. Esta es, a su vez, otra de las maneras por las que se supera el solipsismo en el que la realidad depende de un aparato cognoscitivo que solo responde a la sensibilidad humana, ya que los juicios sintéticos aunque se dan *a priori* necesitan de la sensibilidad para constatarse como conocimiento, es decir, si la configuración cognoscitiva del hombre viene dada por la sensibilidad, que un juicio pueda añadir a esa experiencia predicados que ésta por sí sola no podía identificar, ratifica que sin la sensibilidad y sin nada que active ésta de manera externa, no habría conocimiento alguno. Ahora bien, en contraposición a los juicios sintéticos se encuentran los juicios analíticos, estos son aquellos juicios:

en los cuales la conexión del predicado con el sujeto es pensada por identidad.

También podrían llamarse juicios de explicación porque con el predicado no añaden nada al concepto sujeto, sino que solamente lo desintegran, por análisis, en sus conceptos

principales, que estaban pensados ya en él (aunque de manera confusa) p. ej.: todos los cuerpos son extensos. (KrV AVII)

Estos juicios, entonces, se toman como juicios descriptivos de la realidad empírica. No amplían el conocimiento, pero si constatan la existencia de éste y dan claridad sobre la base en la que se sitúa la experiencia, ya que son la estructura rígida en la que se sitúan las definiciones y los conceptos.

Así pues, con esta distinción que se encuentra de base en la “analítica trascendental”, en el argumento ontológico en el que se pasa de la posibilidad a la existencia directamente se cae en el solipsismo, ya que la realidad de los conceptos que forman un juicio de existencia (de la forma “esto es”) estaría contenida en el pensamiento, por lo que el concepto que se sitúe allí poseería *ipso facto* la existencia como dotado de una materia para la que la sensibilidad se vea afectada y, por ende, el entendimiento lo tome como fenómeno, en una sola palabra, como cosa en sí misma (en el caso concreto de Dios, él existiría en nuestro pensamiento). Pero de esto se deduce que, si la realidad está contenida en el pensamiento, porque todo cuanto es posible existe en la realidad externa y Dios posee *per se* toda realidad, entonces la realidad no sería más que pensamiento.

Esto resulta contrario a lo que plantea la *Crítica de la razón pura*, ya que, si bien desde la lógica el concepto es posible mientras no se contradiga, este solo requisito no determina si tal concepto es o no vacío. Para ello es necesario que se demuestre la realidad objetiva de la síntesis por la cual el concepto surge y esa demostración solo puede darse según principios de la experiencia posible y no únicamente del principio de contradicción. (KrV A597 B625). Así pues, si todo juicio de existencia es sintético la supresión del sujeto con sus predicados (del ente realísimo en este caso) no conllevaría contradicción alguna. En una sola palabra: “la

determinación es un predicado que se añade al concepto del sujeto, y lo aumenta. Por consiguiente, no debe estar ya contenido en él.” (KrV A598 B626)

Con esto se llega a la definición que da Kant sobre el ser: “Es mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas.” (KrV A598 B626) En el uso lógico el ser no es más que la cópula entre conceptos expresada en la palabra *es* de un juicio, por lo que solo indica la relación que mantienen los conceptos entre sí y no el paso de esta relación meramente conceptual a una posición en que se demuestre la realidad objetiva de su síntesis, como lo exigen los criterios del entendimiento. De ello se sigue: “lo real no contiene nada más que lo meramente posible.”(A598 B626) Por ejemplo, si se poseen cien dólares en una cuenta bancaria, estos cien dólares no son más que cien dólares en dinero *fiat*, ya que con el primero se alude al concepto de “cien dólares” de manera virtual mientras que con el segundo se aduce a la realidad efectiva de esos cien dólares en uno o varios billetes, etc., de todas formas, los cien dólares se pueden dispensar según los gastos que el propietario requiera.

Por lo que se dilucida en la argumentación que lleva a cabo Kant, el problema irresoluble al que se enfrenta el argumento ontológico es la confusión entre la realidad conceptual del ente incondicionado y la realidad empírica de ese ente. El concepto puede contener dentro de sí todo lo que se quiera, pero es necesario salir de ese concepto, esto es, llegar a su síntesis con la sensibilidad para que se compruebe como existente *a posteriori*, es decir en la experiencia, ya que su ser no radica en la mera posibilidad, sino en la relación que se da entre entendimiento y concepto.

Por todo lo anterior, la conclusión a la que llega Kant sobre el argumento ontológico es que este obtiene su persuasión por el uso ilegítimo que hace de la capacidad de abstracción de la razón al traspasar los límites de esta con el objetivo de llegar así al entendimiento, de forma

enteramente *a priori*, y por ende a un posible aumento del conocimiento. Pero una vez que se delimita el campo epistemológico (límites de la experiencia posible), se constata que tal pretensión es ilusoria y por ende se comprueba, no la existencia de Dios, sino la de cómo se cae en el uso dialéctico de la razón.

1.2.3.3 La imposibilidad de la prueba de la existencia de Dios por el argumento cosmológico

Este argumento, señala el propio Kant, se fundamenta en el ontológico, solo que su apariencia ilusoria conserva una diferencia con respecto al primero, ya que se supone una experiencia posible que contraste la existencia de un ente necesario, con lo que, en últimas, termina por caer en el mismo error de deducir la existencia de meros conceptos.

Este argumento afirma: “si algo existe, debe existir también un ente absolutamente necesario. Ahora bien, al menos, yo mismo existo; por consiguiente, existe un ente absolutamente necesario.” (KrV A604 B632) Como se ve, ahora la experiencia queda vinculada al proceso por el que intenta probar la existencia de Dios, no obstante, este modo de vincularse no es más que una argucia argumental para Kant que lleva sin más a la ruta que siguió el argumento ontológico. Esto radica en que, en la serie ascendente (*regressus*) que intenta llegar de lo condicionado a lo incondicionado, al inicio de toda existencia, se pone por fundamento una experiencia como hipótesis razonable. Ahora bien, por el mero hecho de que un origen así sea posible no se sigue su existencia efectiva, ya que no se puede comprobar si una experiencia de un evento tal sea posible. De esta manera, al igual que con el argumento ontológico, se está fundamentando la existencia de un ente realísimo a partir de conceptos *a priori* de la experiencia, pero sin que por ello se agregue o deje de agregar algo al conocimiento, porque se da realidad a un concepto por su mera posibilidad. No se puede llegar de la experiencia que se tiene con lo más

cercano, deduce Kant, esto es, con lo que se presenta ante la vista y todos los sentidos a la consecución de la posible experiencia del origen de la realidad. Ahora bien, si la existencia que se puede comprobar como más cierta es la propia, a través del *cogito*, tampoco se sigue de esto que la realidad del ente realísimo sea comprobada, ya que la sensibilidad que entra en juego para la comprobación de este ente necesario es parcial y limitada. Además, no tiene acceso a lo que sería el cúmulo de materia posible para la realidad. Ahora bien, si no se llega al momento originario por la mera comprobación del yo pienso, tampoco se niega que esta verdad factual sea inoperante para la razón. El yo pienso, entonces, no queda desmentido por el hecho de que no pueda constatar la existencia de Dios desde un plano cognoscitivo, sin embargo, su utilidad es capital para la consecución de la autonomía, concepto fundamental para la razón práctica.

Kant resume los falsos principios en los que el argumento cosmológico, i.e. el argumento ontológico, de la siguiente cadena de principios:

- El principio de inferir de lo contingente una causa primera incondicionada.
- El principio de imposibilidad de infinitas causas consecutivas para lo contingente.
- La falsa satisfacción de la razón al dar por concluida la serie regresiva de las causas contingentes.
- La confusión de la posibilidad de lógica de los conceptos con su realidad trascendental.

Esta secuencia de principios que conllevan a la imposibilidad de la prueba de la existencia de Dios en la prueba cosmológica también se encuentra en el argumento ontológico, ya que el primero es la base del último en cuanto pretende otorgar la experiencia faltante a esa prueba. Por lo mismo, su objetivo como prueba queda imposibilitado.

1.2.3.4 Imposibilidad de la prueba de la existencia de Dios por la prueba físico-teológica

En secuencia a la imposibilidad de las pruebas anteriores por cumplir su objetivo se encuentra la prueba físico-teológica. Esta guarda mayor respeto que las anteriores, ya que es la más antigua de todas ellas según Kant y es, a su vez, la que marca la distinción entre las pruebas como fundamento de la existencia de Dios y la idea de Dios como principio regulativo de la razón.

Antes de entrar en la argumentación que conlleva esta prueba resulta conveniente traer la explicación de Kant sobre el origen de dicha prueba en extenso:

El mundo presente nos ofrece un teatro tan inmenso de variedad, orden, conveniencia y belleza, ya se los busque en la infinitud del espacio o en la división limitada de él, que incluso de acuerdo con los conocimientos de nuestro débil entendimiento ha podido obtener acerca de él, ante tantas y tan inmensas maravillas todo lenguaje pierde su vigor, los números pierden su capacidad de medida e incluso nuestros pensamientos pierden toda limitación, de manera que nuestro juicio sobre el conjunto debe diluirse en un asombro mudo, pero por ello mismo más elocuente. Por todas partes vemos una cadena de efectos y causas, de fines y medios, regularidad en el nacer o en el perecer, y puesto que nada ha ingresado por sí mismo en el estado en que se encuentra, este señala siempre más allá de otra cosa, como cause de él, causa hace necesaria precisamente esa misma demanda otra vez, de modo que, de esa manera el universo entero se hundiría en el abismo de la nada si no se supusiera algo que, subsistiendo por sí mismo originaria e independientemente, y siendo exterior a esta infinita contingencia, la sostuviera y, como causa de su nacimiento, asegurara su perduración. (KrV A622 B650)

Lo sublime de la naturaleza conduce a la pregunta por una lógica de todo lo que hay si no racional entonces desconocida al humano, que indique y guíe lo que por medio de ella se presenta. La mirada divina de la creación o la voluntad que se encuentra inmanente en aquello que existe pueden ser ideas que, más que concluir la investigación por el origen de lo existente, motiven y exalten la búsqueda de la fuente de lo incondicionado, lo que permitiría así la comprensión completa de aquello que de otra manera no tendría explicación alguna humanamente posible. Pero, este deseo junto a este ideario que aumenta la búsqueda por el origen de todo lo existente no puede, por las mismas limitantes humanas, llegar a conclusión alguna más que la de la evidencia de su propia limitación, la limitación de todo ente racional finito.

La prueba físico-teológica incurre en otra serie de errores que conducen a su imposibilidad como prueba al asumir, al igual que las pruebas anteriores, la necesidad absoluta de existencia de un ente necesario a partir de conceptos que se intentan poner bajo una experiencia determinada, pero que por su magnitud resultan imposibles de recoger en un solo momento, a pesar de la inmensa posibilidad que se da en el plano especulativo. En el caso del argumento cosmológico se intentaba la determinación empírica de la existencia de Dios a partir de la existencia del yo, en este caso del argumento físico teológico el punto de referencia empírico es indeterminado –la materia como sustrato de todo lo real debe proceder de un origen específico–. Así pues, la secuencia que sigue el argumento físico-teológico se resume de la siguiente manera:

- El asombro ante la belleza de la naturaleza lleva a la idea de una sabiduría que rijá todos sus acontecimientos y sus finalidades.

- Esta ordenación respecto a fines (principio ordenador) se encuentra ligada de manera contingente con la naturaleza.
- Existe, por tanto, una causa “sublime y sabia” que fundamente la existencia por libertad como por fecundidad a modo de una inteligencia artífice.
- La unidad de esta inteligencia suprema se puede constituir como tal a partir de las inferencias que las inteligencias limitadas tienen según los principios de la analogía.

La cadena de razonamientos que plantea esta prueba, de esta manera, se encuentra en la base del argumento cosmológico y este, a su vez, del argumento ontológico, por lo que la razón en búsqueda de la terminación completa de la serie de causas y, por tanto, de la causa incondicionada de todo lo existente, se extiende más allá de los límites de toda experiencia posible y eleva así los conceptos a abstracciones por las que no puede determinar nada concreto sobre la realidad. En este sentido, las pruebas de la existencia de Dios caen dentro de la dialéctica a la que la razón se ve conducida por la pretensión suya de encontrar aquello que culmine la totalidad absoluta de las condiciones para lo condicionado.

2. La idea de Dios desde la postulación práctica

2.1 introducción

La postura desde la razón especulativa expuesta por Kant deja como conclusión que la existencia de Dios no sigue los requerimientos que el entendimiento demanda para ratificar su conocimiento objetivo. Su existencia sobrepasaría los límites de la experiencia posible. La idea de Dios, entonces, se presenta como dialéctica, ya que su existencia para la metafísica tradicional se basa solo en conceptos sin referencia alguna a un objeto inteligible, por lo que extravía a la razón en cuestionamiento irresolubles. Así pues, como Everitt (1989) concluye de las objeciones planteadas en la dialéctica trascendental en contra del argumento ontológico: “this objections to the ontological argument are only that we cannot know or have a good reason to believe that there is a necessarily existing being.” Las objeciones al argumento ontológico son únicamente que no podemos conocer o tener una buena razón para creer que hay un objeto necesariamente existente.” (p. 405) Ahora bien, si no se puede ratificar la existencia de un objeto totalmente necesario, para la razón práctica los criterios de la experiencia posible no se presentan como limitantes a la hora de ratificar la existencia del bien supremo, otra faceta de la existencia de Dios en el sistema kantiano. En este capítulo se verá que de la imposibilidad de la existencia de Dios desde la razón especulativa, la lógica en que se desarrolla la crítica de la razón pura acoge en su dinámica interna, un lugar para la existencia de Dios aunque esta resulte solo como hipótesis. Para ello, se dará un contexto de la labor práctica y su lugar en la “arquitectónica de la razón pura”, posteriormente se hará un análisis de la argumentación sobre la postulación de la ley moral desde el engranaje del funcionamiento de la razón práctica, por último, se verá la

argumentación que plantea la existencia de Dios como una hipótesis más que razonable para Kant.

2.2 contextualización del lugar de la idea de Dios en crítica de la razón práctica

La filosofía de Kant emprende el periodo denominado crítico con una intención y finalidad claras. En una carta que envía Kant a Marcus Herz (*Vid. Ak. Ausg.*, x,123. Citado por M. Granjo) en 1771 explica a su colega y discípulo que ha emprendido la elaboración de una obra cuyo título posible sería “límites de la sensibilidad y de la razón” (obra que finalmente se concretó como la KrV) donde aparecerían, además, una “teoría sobre la moral”, el gusto y la metafísica. En una nueva carta enviada a su discípulo al siguiente año, Kant comunica que la filosofía trascendental que se encontraba realizaba planteaba un examen crítico a la razón dividido en dos partes: por un lado, el examen hecho a la metafísica de la naturaleza y, por otro, el hecho a la metafísica de las costumbres. Estos planos que seguía Kant para la elaboración de su sistema filosófico apuntaban a una distinción entre el análisis trascendental de lo cognoscible, cuyo origen se encuentra en lo que se presenta como externo a nuestros sentidos, y el análisis trascendental de la voluntad, cuyo objeto principal y origen es la libertad. Así el sistema parte desde la razón pura y continúa con la razón práctica, con lo que, en últimas, el sistema se bifurca entre el análisis de la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres desde la filosofía trascendental.

Los límites establecidos a la metafísica como ciencia, resultado de la KrV no permitían que la facultad especulativa de la razón cumpliera la funcionalidad de un mero “canon” de la razón pura (KrV B824 A796), es decir, la razón especulativa con la KrV quedaba acotada a unos límites legislativos para validar el conocimiento, pero no proyectaba por sí sola una labor positiva más allá de atenerse a estas restricciones legales que impiden su caída en una lógica

dialéctica carente de contenido cognoscible. Así pues, el “canon” de la razón pura, esto es, el uso práctico de la razón pura se da en la determinación de las acciones morales, pero de ser posible un canon tal esta determinación de la moralidad debe ser deducida de principios enteramente *a priori* para lo realizable en la acción individual, como la razón lo exige para el sistema kantiano:

La metafísica se divide en la metafísica del *uso especulativo* de la razón pura, y en la del uso práctico de ella y es, por tanto, o bien *metafísica de la naturaleza*, o bien *metafísica de las costumbres*. Aquélla contiene todos los principios racionales puros del conocimiento *teórico* de todas las cosas obtenidos por meros conceptos (y, por tanto, con exclusión de la matemática); ésta contiene los principios que determinan *a priori el hacer y el omitir*, y los hacen necesarios. Ahora bien, la moralidad es la única conformidad de las acciones a leyes, que puede ser deducida enteramente *a priori* a partir de principios. Por eso, la metafísica de las costumbres es propiamente la moral pura, en la que no se pone por fundamento ninguna antropología (ninguna condición empírica). (KrV A841 B869)

Esta distinción que se realza en esta cita permite contrastar el paso de una obra a otra, de la KrV a la KpV¹¹, donde el cambio de objeto de estudio obedece a la división de las facultades que tiene la razón pura, como el propio Kant describe. En la KrV atendíamos el proceso por el cual la facultad especulativa de la razón imponía sus propios límites, en la KpV Kant busca establecer una “moralidad pura” sin la necesidad de principios subjetivos, antes bien principios que hagan necesarios el hacer y el omitir según directrices de la razón pura práctica. Por lo que en la primera de las críticas se estudiaba la facultad abstractiva de la razón pura y en esta

¹¹ Siglas para *Kritik der praktischen Vernunft* o *Crítica de la razón práctica* utilizada para la citación de las obras completas de Kant publicada por la academia de las ciencias de Berlín.

segunda crítica se estudia la facultad desiderativa de la razón pura. Ahora bien, el paso y el cambio de una obra a la otra guarda una relación intrínseca, pese a que el objetivo que plantea cada una de éstas sea distinto. Así, en la primera de las obras críticas que fundan la filosofía trascendental se limitó a la razón al sacarla del laberinto en el que la tenía sumida el dogmatismo y el fanatismo de la metafísica tradicional. Dicha limitación produjo como consecuencia que en la crítica de la razón práctica el objeto de estudio sea la moralidad pura, moralidad desprendida de las problemáticas en las que se veía sumida por la metafísica tradicional que se expurgó en la primera de las obras críticas. Es decir, las limitaciones que marcan el sustento de todo conocimiento objetivo al que la razón pueda alcanzar permiten que la razón en sentido práctico analice el estudio de una moral pura sin premisas engañosas o de plano incognoscibles, contrario a lo que una metafísica tradicional podía alcanzar. Así pues, la unidad de la razón pura en general subsume dentro de sí el uso puro y el uso práctico de la razón, en otras palabras, la razón pura es *per se* razón práctica. De la instauración de la legalidad para el uso de la razón, se sigue entonces en el sistema kantiano, la fundamentación del accionar en los principios de una legalidad cognoscitiva así planteada.

Se tiene pues que este nuevo trabajo dentro de la filosofía trascendental se caracteriza por su labor positiva frente a la negativa de la obra precedente. Kant concebía el concepto «crítica» bajo estos dos sentidos, por un lado, en sentido negativo, donde su uso se daba según el propósito de erradicar las ilusiones dialécticas que la metafísica dogmática provocaba en la razón gracias a la consecución de juicios sintéticos *a priori* que garantizaban los límites del uso de la razón pura. Por otra parte, en su sentido positivo, la crítica debía reconstituir los principios por los que la metafísica se guiaba para llevarla al camino de las ciencias de la naturaleza, principios que se encontraban minados por el empirismo radical que ponía en duda toda capacidad humana de

conseguir un conocimiento científico de la realidad y, a su vez, de toda moralidad, y por el dogmatismo que imposibilitaba el desarrollo conveniente del estudio de la razón humana y de la naturaleza por su parcialidad y se despotismo.

Así pues, en la Crítica de la razón práctica se pasa del estudio de la razón del sujeto cognoscente al estudio del uso de esa razón por el sujeto moral, aunque ambos sujetos son el uno y el mismo solo que puestos en distintos enfoques. Esta doble faceta del sujeto trascendental kantiano tiene como condición de posibilidad el estar por fuera de la tercera antinomia de la razón pura donde se afirmaba la imposibilidad de la existencia de la libertad por las leyes determinantes de la naturaleza, así como su contraparte, esto es, la existencia de esa libertad (KrV A434 B462). Es decir, para la existencia de la moralidad es necesaria la libertad del sujeto moral, por tanto, la existencia de la libertad trascendental. Dicha libertad existe según Kant por la posibilidad de una legislación moral que tiene como eje constitutivo la ley moral expresada en el imperativo categórico. Por lo tanto, la Crítica de la razón práctica fundamenta la moralidad de la razón pura por la existencia de la ley moral, ley que existe gracias a que se ha obtenido *a priori* la comprobación de la existencia de la libertad trascendental (la libertad de todo sujeto racional i.e. moral), libertad que se consolida como la piedra angular de toda la arquitectónica de la razón pura. Sin libertad no existiría la opción de tener conciencia sobre las acciones, afirma Kant, ni lo que va un paso más allá de esto: la conciencia de esa propia conciencia de las acciones. No se podría preguntar por el porqué de las cosas ni por el porqué de las acciones. El “hacer y el omitir”, entonces, deben regirse por una moral pura determinada enteramente *a priori*, es decir, la facultad moral debe cimentarse desde aquello que la determine como universal y necesaria, algo que solo puede garantizar la razón pura desde la filosofía trascendental.

Ahora bien, aunque ambas críticas se dirigen a facultades distintas de la razón pura, como lo es la facultad especulativa y la facultad desiderativa, la naturaleza misma del objeto de estudio de una crítica a la otra cambia totalmente. En resumidas cuentas, la primera de estas críticas comprende todos los conocimientos absolutamente *a priori* (o principios) del cómo se puede conocer dadas nuestras condiciones humanas y en la segunda crítica todos los principios regulativos de lo que rige la acción. Como se ve, el motivo del paso de una obra a otra obra es un movimiento dinámico donde de lo estático de la contemplación de la naturaleza interna del conocimiento, y el contorno cognoscible de esa naturaleza, se pasa al cambiante fluir de las acciones humanas. En esta conexión entre una obra y otra la idea de Dios se ve reconfigurada por el propio movimiento del cambio de finalidad.

Dicho lo anterior, el punto específico donde la KrV enlaza con la KpV es la idea de la consecución del “sumo bien”; la idea de Dios tomará distintas acepciones bien se trate de conocer este “sumo bien” como de postular al mismo, como se verá más adelante. Antes de esto, es necesario aclarar que Kant llega a esta idea para cerrar el sistema entre la razón especulativa y la razón práctica, es decir, en cuanto a su propósito es la resolución de las preguntas ¿qué puedo conocer?, ¿qué me cabe esperar?, así como también la cuestión que sobrepasa las dos anteriores en cuanto al interés de todo ente racional finito ¿qué me cabe esperar? La razón especulativa responde a la primera de estas cuestiones mientras que la razón práctica la segunda; la tercera de estas cuestiones aún en su respuesta tanto la razón especulativa como la razón práctica (KrV A805 B833).

Una vez que se obtiene esta división de las facultades de la razón expresada en la resolución de preguntas que guardan el mayor interés para todo ente racional finito, se tiene que el ideal de la razón pura como un ente cognoscible queda refutado tras la primera de las

“críticas”, sin embargo, en la segunda de estas toma la forma de “El ideal del sumo bien”. En este caso, “la razón suprema” que claramente refiere a la idea de Dios, como más adelante se especificará, cumple la función de darle sentido práctico al accionar del humano. Pero no un sentido predispuesto como si la razón se remontara hasta el momento en que el creador concibió un ente racional finito, ya que esto sería caer en la lógica dialéctica del argumento cosmológico, ni tampoco como si la razón concibiera a partir de sí misma la existencia de Dios, sino que la existencia de Dios se postula por la evidencia de la existencia de la libertad humana, como se verá en los postulados de la razón práctica.

Así pues, Kant explica, al finalizar la *Crítica de la razón pura*, que la felicidad es la satisfacción de todas nuestras necesidades (KrVA806 B834), y como tal, la moralidad expresada en nuestra voluntad se dirige a la consecución de la felicidad. No obstante, la felicidad puede surgir de una búsqueda “pragmática”, es decir, el móvil de la voluntad y por ende el núcleo de la moralidad sería el poder ser partícipes de la felicidad; en este sentido Kant denomina a esta aspiración humana de ser partícipe de la felicidad como “ley de la sagacidad”, la cual solo se sustenta en principios empíricos, ya que solo sabemos lo que nos hace felices al experimentar eso mismo a través de nuestra sensibilidad. Por otra parte, se encuentra la felicidad que se busca por el “merecimiento de ser feliz”, este segundo camino para llegar a la felicidad hace abstracción de todos los influjos de la sensibilidad, esto es, de todo lo empírico, para considerar solamente la libertad que posee todo ser racional y a partir de ella llegar a la consecución de la felicidad “según principios” que se determinan por ideas de la razón pura, es decir, por principios que se conocen enteramente *a priori*. (KrVA806 B834)

2.2.1 Las ideas de la razón en el sistema kantiano

Antes de continuar con la idea del sumo bien que cierra la KrV y configura la idea de Dios como un postulado de la razón práctica es necesario tener en claro la noción de idea que desarrolla Kant en su filosofía, ya que es la posibilidad de pensar ideas que superan los límites de la experiencia lo que lleva a que Dios, el alma y la totalidad del mundo sean conceptos persuasivos pero problemáticos. Su persuasión no radica en que su existencia de por sí resulte evidente, antes bien, lo que les otorga cierta naturalidad en el pensamiento humano es la imposibilidad de omitir enfrentarnos a ellas. Es común estar bajo el influjo de conceptos como el de Dios, por ejemplo, desde edades tempranas en múltiples sociedades. Pero más allá del ámbito de los rituales tradicionales, de la práctica y agregación a determinado grupo de creencias religiosas, la existencia de este concepto encarnado en la realidad se nos escapa de todo conocimiento posible, como explica Kant. Incluso, sin necesitar del marco referencial de la religión como la explicación del todo, la idea de Dios igualmente dirige hacia la necesidad de explicación de un primer momento de la creación de todo lo existente o la determinación desde la razón de la posibilidad y existencia de un ente que represente en todos los aspectos el concepto que tenemos de Dios. Con lo que, la permanencia de la dialéctica en la que cae la razón es producto de la persistencia de las ideas en nuestro pensamiento.

Para lidiar con la persistencia de estas ideas en el pensamiento, Kant fundamenta la KrV como el momento en el que la razón se impone a sí misma sus propios límites para dar paso a la comprobación del conocimiento objetivo, como se ha visto, y no caer en la “lógica de la ilusión”. No obstante, las ideas no tienen como única finalidad dirigir la razón a la vía dialéctica. Antes bien, las ideas cumplen una función positiva fundamental para el sistema de la razón pura.

Las ideas se conciben bajo el doble cariz de razón especulativa y razón práctica. Toda su utilidad radica en el ámbito de la moralidad y no en el de la metafísica especulativa. Como se vio anteriormente, la razón tiene la capacidad de preguntarse por lo incondicionado, a pesar de pertenecer a lo mudable y finito; en ese sentido posee la capacidad de búsqueda de la totalidad, es decir, de establecer la totalidad del conocimiento posible como algo que se puede conocer. Ahora bien, el entendimiento acota esa posibilidad a la experiencia, donde un concepto aúna lo múltiple de la experiencia en el entendimiento gracias a las categorías de la razón pura. A esto se suma finalmente el que la razón, a través de las ideas, unifique los conceptos, esto es, interconecta los conceptos para formar lo que podríamos llamar un sistema. Por ejemplo, la idea de “sociedad” es indefinible por ser la suma indeterminada de múltiples conceptos, lo que se quiere destacar aquí, sin embargo, es que es la razón la que unifica esos conceptos bajo la idea de “sociedad”. Pero si la razón une a los conceptos en un sistema, la idea no surge de los conceptos, sino de la capacidad de la razón de buscar la síntesis de lo condicionado con lo incondicionado. La existencia finita del hombre busca la conexión con la existencia de lo infinito porque la razón lo absorba naturalmente a esa búsqueda. La razón, como en la primera afirmación de la KrV se plantea a sí misma preguntas que no puede evitar pero que tampoco responder, con lo que la validez de la pretensión por la comprensión de la totalidad de lo existente no es absurda y no puede ser omitida, aún a sabiendas de que la comprensión de la totalidad no está al alcance del conocimiento racional finito.

Entonces, ¿qué utilidad pueden tener ideas como la de Dios si cognosciblemente es imposible? la razón encuentra, tras la crítica ejercida por sí misma, utilidad para las ideas en cuanto a estas sean “regulativas”. Conceptos como bien, justicia, belleza, etc. no tienen un punto exacto en la experiencia donde se pueda tener un conocimiento empírico de lo que estas ideas

representan, sin embargo, su función no es planteada para el conocimiento sino para la acción, no podemos conocer el bien, pero somos conscientes de la repercusión que tienen nuestras acciones en una valoración ideal. Las ideas son un concepto necesario de la razón, al que no le puede ser dado ningún objeto congruente en los sentidos, pero por ello su utilidad no se plantea según un qué sino un cómo, es decir, las ideas son útiles no en cuanto a lo que son en la realidad sino en cuanto al cómo se presentan al humano.

Así pues, Dios, alma y mundo serán en este respecto útiles para la acción y no para la explicación de lo que sea la realidad. Esto por la tensión característica de la filosofía kantiana entre dualidades no necesariamente opuestas. Muestra de ello son las dualidades que se han descrito aquí entre “noumeno” y “fenómeno”, “razón práctica” y “razón pura”, “infinito” y “finito”, “libertad” y “causalidad”, dualidades que se prestan para la confusión, pero su complejidad no radica en la comprensión de la definición sino en el posicionamiento de cada una de estas nociones en relación con el todo del sistema de la filosofía trascendental. Como en un gran engranaje, cada concepto cumple su función porque no se queda en mero concepto, sino que pasa a ser idea dentro de una serie de conceptos. En el caso anteriormente mencionado, el concepto “sociedad” puede ser vacío, esto es tan abstracto que no refiera a nada en realidad, pero cuando entra a referirse en un sistema, pongamos por caso el de un discurso político determinado, este concepto se transforma en una idea que regula la consecución de esa realidad para el concepto.

Si bien no se puede violar el uso legítimo de las ideas puras de la razón desde el campo especulativo (no se puede caer en el solipsismo donde cada idea pensada posee una realidad existente o posible), su uso regulativo deja plena validez de la existencia de estas ideas como límites así no contengan realidad alguna. Para comprender esto mejor pongamos por caso el uso

de las reglas del ajedrez como ideas regulativas. El ajedrez necesita de unas reglas para considerarse como un juego; ahora bien, es posible pensar, incluso aplicar una nueva serie de reglas, pero eso no va a afectar su definición como un juego. Por tanto, si se decide conservar las reglas originales del juego, como si se decide alterar las mismas para cambiar la dinámica original, el resultado que se obtiene es una cantidad enorme de posibilidades que apuntan a un límite. Dicho límite conduce a la idea de la completa serie de posibilidades, y tal idea sería el límite de posibilidades del juego. El punto de esta analogía está en que el propósito del juego no es llegar al límite completo de las posibilidades de movimientos, cualesquiera sean las reglas que se siga para jugar, sino aceptar las condiciones de juego y seguir esas condiciones. La idea de que hay un límite de movimientos no indica que se tiene por necesidad que conocer toda la serie de movimientos posibles, sino que ese límite ofrece una posibilidad inmensa de movimientos, por lo tanto regula que se esté en un juego llamado ajedrez. El límite de los movimientos puede interesar a la facultad cognoscitiva de la razón, pero la esencialidad del ajedrez no radica en el conocimiento de todos los movimientos, sino en la libertad que se tiene de tomar cada movimiento. De esta manera, la idea regulativa de que existe un número finito de jugadas que sin embargo desborda la capacidad para conocer cada una de ellas, se presenta como idea regulativa que da esencialidad al juego del ajedrez y no lo hace simplemente un juego “infinito”.

Dicho esto, resulta necesario aclarar que aquí se ha tratado de guiar toda la investigación hacía la idea de Dios y no hacía el concepto de Dios, ya que en la filosofía kantiana no son equivalentes. La idea de Dios se podría referir más como concepto que como idea, pero esto solo comprendería la tarea negativa del sistema kantiano. Si se habla aquí de “paso” de la noción de la idea de Dios de una obra a otra, es porque este paso no es la posición de dicha idea en la exposición de la tesis de un libro y la tesis del otro. Por el contrario, lo que se busca es destacar

que la idea aquí estudiada se moviliza en su determinación y en dicho movimiento no se anula de una de las obras a la otra, sino que sigue una finalidad cuyo trayecto le modifica. Como se verá a continuación, esta modificación a la que se ve sometida ofrece una comprensión integral de la filosofía kantiana.

2.3 ¿Cómo es posible una legislación moral pura?

La moralidad es precedida por la libertad trascendental que posee todo sujeto racional finito. Esta libertad queda justificada por la capacidad legislativa que tenemos sobre nuestras acciones. Así, a pesar de que estamos condicionados causalmente por la naturaleza en forma de impulsos biológicos y psicológicos, no obstante, nuestra voluntad regida por la razón práctica puede autodeterminar sus propias acciones sobreponiéndose a esa causalidad natural. No porque poseamos instintos sexuales naturales nuestra razón justifica que los saciemos de cualquier manera, por ejemplo. Así pues, para Kant el propósito de la KpV es examinar la voluntad entendida como razón práctica o razón aplicada a la conducta, en la medida en que su autodeterminación tenga como móvil el respeto a una legislación moral pura por contraposición a la consecución de un bienestar meramente empírico.

Con esto queda claro que la distinción entre razón pura y razón práctica no es una dicotomía entre dos partes opuestas, antes bien, la razón especulativa es ya razón práctica en la medida en que existen principios sintéticos *a priori* que dan cuenta de la posibilidad de nuestro conocimiento y, a su vez, que sirven de fundamento para la comprobación de una moralidad que no esté empíricamente determinada, sin embargo ¿cómo es posible deducir una moralidad de tal manera?

Para entender cómo la sensibilidad no es fuente de una moralidad pura libremente determinada por la capacidad racional de legislación de la voluntad, es necesario citar a Kant en extenso:

Ahora bien, para resolver en el caso propuesto la aparente contradicción en el mecanismo de la naturaleza y la libertad en una y la misma acción, se necesita recordar lo que se dijo en la *Crítica de la razón pura* o lo que de ella se sigue: que la necesidad natural, la cual no puede coexistir con la libertad del sujeto, solo implica la determinación de una cosa que está sometida a las condiciones del tiempo y, por lo tanto, sólo las determinaciones del sujeto que actúa considerado como fenómeno, y que entonces, en este sentido, los fundamentos determinantes de todas sus acciones se encuentran en lo que pertenecen al tiempo pasado y *no está ya más en su poder* (dentro de lo cual también hay que contar, como fenómenos, sus acciones ya realizadas y el carácter de él, que mediate estas acciones puede ser determinado a sus propios ojos.) Pero el mismo sujeto que, por otra parte, tiene conciencia de sí mismo como cosa en sí, considera también su existencia *en tanto que no está sometidas a las condiciones del tiempo*, pero a sí mismo se considera sólo como determinable por leyes que él se da así mismo mediante la razón, y en ésta su existencia nada es para él anterior a la determinación de su voluntad, sino que toda acción, en general todo cambio de determinación de su existencia según el sentido interno, en incluso toda la sucesión de su existencia como ser sensible no deber ser consideradas en la conciencia de su existencia inteligible sino como una consecuencia de su causalidad como *noúmeno*, y nunca como su fundamento determinante. Ahora bien, desde este punto de vista, el ser racional puede decir justamente de toda acción realizada contra la ley, que él habría podido no hacerla, aun cuando esta acción, como fenómeno,

esté determinada suficientemente en el pasado y, como tal, sea inevitablemente necesaria; porque esa acción, con todo el pasado que la determina, pertenece a un único fenómeno de su carácter que él se da a sí mismo según el cual se atribuye a sí mismo, como causa independiente de toda sensibilidad, la causalidad de aquellos fenómenos. (KpV, Ak 175)

La sensibilidad es para la moralidad solo la consecuencia de la causalidad que empieza con la libertad del sujeto moral gracias a una legislación moral pura, es decir, queda en el plano de la representación fenoménica de la realidad, donde se garantiza el conocimiento objetivo de lo externo por las reglas de la sensibilidad y el entendimiento, pero no la objetividad de una moral que tenga que ser universal para todo sujeto moral finito. Por otra parte, esta causalidad que inicia el sujeto moral en la cadena de sucesos necesarios por la causalidad natural de lo que lo rodea es posible gracias a la piedra angular de la concepción moral kantiana, eso es la libertad. De ahí que en la cita anterior se referencie esta causalidad propia del sujeto moral como una causalidad en cuanto éste en esencia es noúmeno, por lo que comparte la finitud de la sensibilidad como fenómeno y, a su vez, la infinitud como noúmeno gracias a las ideas.

De esta manera, la sensibilidad no es la piedra angular para la moralidad pura sino solo el límite que deja claro la relación del sujeto moral con el mundo empíricamente determinado. En otras palabras, la sensibilidad ratifica al ser moral como perteneciente a un mundo en cuanto a un fenómeno más de la realidad y la libertad lo ratifica como capaz de franquear las limitantes del mundo empíricamente determinado al permitirle otorgarse a sí mismo una legislación moral pura, en este sentido su capacidad de auto legislación moral lo ratifica como noúmeno.

Así pues, la misma metodología aplicada en la crítica de la razón especulativa será empleada en la crítica de la voluntad como razón práctica, con la salvedad de que en este segundo momento de la filosofía trascendental ya no es necesario una “estética trascendental”,

debido a que el objeto de estudio es una moralidad dispuesta por el sujeto enteramente *a priori* y a causa de su libertad trascendental, sin la intervención de nada empírico (KpV, Ak 3)

Ahora bien, si la KpV no necesita de una “estética trascendental” sí es necesario que realice una “analítica trascendental”, ya que sin esta descomposición de todo nuestro conocimiento de la moralidad en principios *a priori*, los elementos de una moralidad pura no podrían deducirse y una legislación del sujeto moral sobre su actuar no sería posible. El punto central de esta analítica apunta a la obtención de la facultad legislativa que determina el deber como acto moral puro.

2.3.1 la formulación de la ley moral

Tanto en la KrV como en la KpV la “analítica trascendental” debe hacer abstracción de toda experiencia para llegar a la consecución de los principios del entendimiento, por un lado, y la moralidad por otro. Esto en el campo cognoscitivo resulta en principios (categorías) fundamentales del conocimiento fenoménico. Sin embargo, cuando se intenta esta abstracción en el campo de la moralidad, la obtención de estos principios resulta de mayor complejidad, ya que el motivo del hacer y el omitir pasa a quedar contenido entre la determinación empírica y la determinación formal. Es decir, la moralidad deducida de principios *a priori* se debe desprender de las inclinaciones del deseo que cada uno posee para asegurarse su universalidad y su objetividad como moral pura.

Este equilibrio entre una moral basada en la mera formalidad de una legislación pura y una moral basada en las inclinaciones que todos poseemos se resuelve con la deducción del deber como el motor principal de la facultad desiderativa de la razón. Esto implica que el actuar conforme al deber implica un total desinterés en las consecuencias de ese actuar, por el contrario, debe surgir como necesario por la mera formalidad de la ley moral. En otras palabras, no se

buscan los fines que determinen el accionar moral puro sino el móvil enteramente racional que determine un actuar acorde con la legislación moral propia de la razón.

No obstante, ¿en dónde reside el eje fundamental de la formalidad de una moralidad pura que permita la expansión del plano formal al práctico? ¿qué es lo que permite que una completa abstracción de las causas empíricas deje paso a una moralidad deducida por principios *a priori*? La respuesta que Kant da es la formulación de una ley moral.

La formulación racional de una ley moral, entonces, es lo que permite que la moralidad en general se conduzca por el móvil del respeto a la ley y no por los fines que generen la operatividad del castigo y la recompensa –la idea de Dios en este sentido no tomará tal operatividad, aunque su postulado por la razón práctica apunte a una finalidad hipotética como más adelante se verá. Ahora bien, esta ley moral es para Kant deducida de la formulación del imperativo categórico. Este famoso concepto kantiano es el eje fundamental que permite la obtención de una moralidad enteramente *a priori* por la razón práctica. Así, nada más iniciar la KpV se caracteriza al imperativo como un *faktum* de la razón, es decir como un juicio sintético *a priori* (KpV, Ak 57). De ahí que la universalidad de la moralidad provenga de tal concepto, ya que al resultar de la abstracción de toda experiencia su formulación no posee una base empírica sino meramente racional (KpV, Ak 57).

Así pues, que el “imperativo categórico” sea un *faktum* de la moralidad implica que la razón encuentra en este concepto el motivo de la necesidad y universalidad de la ley moral, ya que, al no estar empíricamente determinado, sino que se llega a él por la abstracción que conlleva todo conocimiento práctico por ser precisamente deducido desde la razón práctica, logra determinar la acción moral impuesta por el mero deber, y el mero hecho de reconocer en esta ley moral su carácter universal y necesario produce un respeto que incita a que toda acción tenga en

cuenta la existencia de la ley moral y por ende conlleva a que se siga de manera regular. En otras palabras, el hecho de que *a priori* tengamos la conciencia de que existen leyes morales de carácter universal y necesario conlleva a que tengamos, a su vez, conciencia de que la razón puede determinarse a sí misma según esas leyes necesarias y universales de la moralidad.

Ahora bien, ya que la razón práctica es precisamente práctica porque determina nuestra capacidad desiderativa y nos conduce a la acción, ¿cómo es que el imperativo categórico se traduce a la acción? ¿Cómo legislamos nuestra propia moralidad a través del imperativo categórico? Para ello es necesario acudir a la definición literal que ofrece Kant de este concepto. El imperativo categórico es pues:

Regla que se caracteriza por un deber que expresa la coacción objetiva de la acción, y significa que, si la razón determinase totalmente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla. (...) determinan las condiciones de la causalidad del ser racional como causa eficiente, únicamente respecto del efecto y suficiencia para el mismo, o bien determinan solo la voluntad, sea ésta suficiente o no para el efecto. Los primeros serían imperativos hipotéticos y contendrían meros preceptos de habilidad; los segundos, en cambio, serían imperativos categóricos y solo ellos serían leyes prácticas. (KpV, Ak 36).

Con esto se tiene que la acción ocurre por la determinación de la voluntad provista por el imperativo categórico. En contraposición a este se encuentra el “imperativo hipotético, cuya finalidad se centra en el individuo como causa eficiente y como fin en sí mismo, estos arrojan tanto al egoísmo como al amor propio, ya que se plantean por las consecuencias empírica que conllevan, por lo que persiguen solo el bienestar individual. En este sentido, una máxima como “ojo por ojo diente por diente” o la ley del talión queda imposibilitado como imperativo

categorico, ya que el accionar bajo esta ley se basa en la causa y la consecuencia morales a partir del sujeto como causa eficiente, lo que lo relega a un imperativo hipotético. Es decir, la ley del talión se cierra en el sujeto como el juez y verdugo de sus acciones, y aunque estas se enmarquen en una sociedad o comunidad de personas y no en la mera individualidad del sujeto, no se salen de la esfera de los sujetos como causa eficiente, así lo que se busca en todo caso es una retribución empírica más que moral. En tales condiciones, si un allegado mío resulta asesinado busco el asesinato del asesino por retaliación empírica, ya que deseo que la otra persona sufra lo mismo que lo que hizo sufrir a su víctima, lo que conlleva una serie que tiende al infinito de venganzas y retaliaciones.

Queda claro que los imperativos hipotéticos no pueden determinar la voluntad más que por el fin que se busca, el cual es el propio beneficio, y más aún un beneficio patológico, es decir, determinado empíricamente. Pero si los imperativos hipotéticos no pueden ser los determinantes de la voluntad *a priori* ¿por qué los, imperativos categóricos sí cumplen esta función? Esto se debe a que estos cumplen con la “ley básica de la razón pura práctica”. Esta ley es la que describe la posibilidad de la determinación de la moralidad *a priori* ya que dicha ley manda: “obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal”. (KpV, Ak 31). En la base de esta “ley básica” se encuentra el obrar, más para que allá un obrar que refleje la voluntad es requisito previo que ese obrar sea posible por la libertad. Así pues, en la base de la determinación *a priori* de la voluntad como lo es la “ley básica de la razón pura práctica” se encuentra la libertad. Esto conduce a la comprobación de la autonomía individual como la consecuencia directa de la libertad nouménica que posee el sujeto moral. Recuérdese en ese sentido la antinomia en la que caía la razón especulativa entre libertad y causalidad; solo es el sujeto moral el que tiene acceso a la libertad

nouménica ya que es capaz de causar una serie de consecuencias que se sobrepone a la mera determinación mecánica de la causalidad natural. Como anteriormente se ha dicho, para Kant la libertad es la que permite la conexión entre conocimiento fenoménico y conocimiento nouménico, sin embargo, el conocimiento nouménico se distingue de un conocimiento especulativo.

La libertad nos permite la determinación de nuestra voluntad de manera *a priori* y esta voluntad tiene que dirigirse a la conformación de una legislación moral para todo aquel que posea razón práctica. Ahora bien, si se reconoce que todo sujeto moral posee libertad, ¿qué es lo que permite el conocimiento de esa libertad? La libertad se refleja en la capacidad de autodeterminación del propio sujeto, en ese sentido, esta capacidad lo que consigue en últimas es la realización de la autoconciencia¹² del sujeto moral como un ser ópticamente autodeterminado. La libertad no es un fenómeno al que la razón especulativa tenga acceso a través del funcionamiento del entendimiento, sin embargo, sí es algo que se conoce a través de las acciones de todo sujeto moral. Es precisamente en ese sentido que la libertad determina al individuo

¹² Aunque este concepto sea principalmente usado por Hegel (*selbstbewusstsein*) es Kant quien primeramente lo emplea en su filosofía trascendental bajo la forma de «apercepción» (*Apperzeption*), que es “la facultad de la conciencia de sí mismo” (B68; B127; A117) principalmente. Ahora bien, que la libertad permita la autoconciencia del sujeto como un ser óptico lo que sugiere es que la apercepción se distingue de la autoconciencia en la medida en que la primera era la conciencia del sujeto desde la razón especulativa, mientras que la segunda es la conciencia del sujeto moral desde la razón práctica; la autoconciencia desde estas dos facultades de la razón determina el conocimiento del ser que se piensa a sí mismo, sin embargo, a diferencia de la razón especulativa donde el sujeto llega a la apercepción por la vía de la consecución de los principios puros del entendimiento, en la razón práctica es por la libertad que el sujeto emplea para la determinación de su voluntad donde toma conciencia de sí mismo como un ser nouménico.

ónticamente, ya que, a través de propiciarse a sí mismo una legislación enteramente *a priori*, el sujeto moral obtiene conciencia de sí como aquel ser que se sale de la entera cadena de acontecimientos determinados por una causa natural, por lo tanto, toma conciencia de sí mismo como un ser libre. La libertad reside en el sujeto moral, y al ser este el único ser que tiene acceso a ella desde el plano fenoménico de la realidad, también es por lo que constata su existencia. De ahí se sigue que, esta determinación propia del sujeto moral y de su capacidad de legislar, gracias a la libertad, se convierta en una legislación universal, ya que permite conformar el conjunto de máximas del comportamiento de todo ente racional finito. La libertad sobrepasa el límite de la cognoscibilidad humana porque es en sí misma la que permite el conocimiento nouménico de la realidad:

La libertad y la conciencia de ésta como una facultad de observar con convicción predominante la ley moral, es *independencia de las inclinaciones*, al menos como causas motrices determinantes (aunque no como cosas que influyen) de nuestro deseo, y en cuanto tengo conciencia de esta independencia en la observancia de mis máximas morales, ella es la única fuente de un conocimiento inalterable, necesariamente unido con ella, que no se funda sobre ningún sentimiento particular y que se puede llamar intelectual. (KpV, Ak 213).

Ahora bien, que tengamos acceso al conocimiento de la realidad nouménica de la libertad, no significa que las barreras que la KpV había establecido sean quebrantadas, lo único que indica esta capacidad nuestra de autodeterminar nuestra voluntad según máximas de comportamiento de una legislación universal, es que ya no es necesario buscar fuera de nosotros mismos lo incondicionado e inteligible para los fenómenos de la realidad. Así, la libertad permite a la razón práctica abandonar la dependencia de la sensibilidad para conocimiento objetivo y, sin

embargo, lograr determinar una conexión y un orden suprasensible, orden que se configura como una moralidad pura.

No obstante, la libertad y todo lo que de ella se desprende para el sujeto moral, abre la pregunta por la existencia de lo suprasensible en sentido especulativo y, más aún, en sentido práctico ¿no es acaso la libertad de autodeterminación desde la razón práctica lo que permite la superación de la distinción entre noúmeno y fenómeno? ¿Si Dios es desde la razón especulativa imposible de conocer, desde la razón práctica no puede ser posible como el punto en que se origina tanto el orden moral como el cognoscible? ¿Dios es necesario para la existencia de la libertad y por ende de la moralidad universal deducida enteramente *a priori* gracias a la razón práctica? Para dirigir estas preguntas hacía una resolución es necesario abordar la concepción de la idea de Dios desde la razón práctica dada por Kant.

2.3.2 Dios como postulado de la razón práctica

La acción moral para Kant se sustenta en la libertad trascendental que todo ser racional posee. Ahora bien, la libertad *per se* apunta todo accionar a un presente continuo, es decir, toda acción moral que parte de la ley moral dispuesta por la razón práctica se realiza en un futuro posible. Esto conlleva que la meta de una moralidad enteramente deducida por principios *a priori* la cual es enlazar a esta moralidad tanto la virtud como la felicidad.

Con esta esta proyección que conduce la moralidad pura en el tiempo se hace necesario en el sistema la postulación de ideales para el cumplimiento de una moralidad pura. Es decir, el enlace entre virtud y felicidad que conllevaría el guiarse por una legislación moral pura, basada en la ley moral, necesita de un norte que la razón práctica postula para asegurar la posibilidad de su consecución. Pero, si esta proyección en el tiempo se plantea como necesaria, es porque al igual que la razón especulativa, la razón práctica cae en una dialéctica por la cual sus contenidos

quedan extraviados de sus límites, y por lo tanto ni conocimiento ni moral puede deducirse enteramente *a priori* porque no tendrían nada que los ratificara como tal.

La dialéctica de la razón práctica radica en que ésta busca para lo prácticamente condicionado, es decir lo que se funda desde necesidades e inclinaciones naturales, lo incondicionado. Ahora bien, lo incondicionado para la ley moral pura es el bien supremo, ya que es este el objeto de la razón pura práctica, con lo que no se parte de la obtención del bien supremo, ni este se encuentra en la base de toda acción moral pura, sino que se llega a él a través del perfeccionamiento que la libertad trascendental posibilita a cada ser racional finito y condicionado. La libertad como tarea en sí misma no deja al humano en un estado de todos contra todos, ni mucho menos deja al bien supremo como el estado actual de acontecimientos (como si partiéramos del paraíso dónde no existía acción moral guiada por las inclinaciones y no por la ley moral pura), la libertad autodetermina al sujeto y le hace consciente de esta autodeterminación a través de principios morales puros, deducidos enteramente de la razón práctica.

En este sentido, la finitud del ser racional deja como postulado la posibilidad de alcanzar un estado de moralidad puro, en el que mis propias máximas se unan a las de las demás sujetos con los que convivo, y los intereses de cada uno se combinen con el de los demás, al lograr que el sujeto ajeno a mi existencia sea un fin en sí mismo y no un medio. En ese punto se obtendría la moralidad universal, e incluso una paz perpetua. No obstante, la libertad que ejerce cada sujeto moral no ha alcanzado el punto de perfeccionamiento que permita la consecución de una moralidad universal inviolable (ni desde que Kant escribe, ni tampoco hoy en día), con lo que la proyección en el tiempo fuerza a la postulación de la inmortalidad del alma. El problema de la consecución de una moralidad pura se resuelve en la eternidad:

Para un ser racional pero finito sólo es posible el progreso al infinito desde los grados inferiores a los superiores de la perfección moral. El infinito, para el cual la condición del tiempo es nada, ve en esta serie, para nosotros finita, la totalidad de la adecuación con la ley moral, y la santidad que su mandamiento exige inflexiblemente para ser conforme a su justicia en la participación que asigna a cada uno el bien supremo, puede encontrarse totalmente en una sola intuición intelectual de la existencia de seres racionales. (KpV, Ak 222)

Así pues, la proyección temporal de una moralidad pura alcanza su plenitud solo en una intuición intelectual infinita. Pero si se requiere de la postulación de la inmortalidad del alma para la consecución de la moralidad en el bien supremo, se sigue de esto que la eternidad se debe garantizar por un hacedor supremo que permita la extensión temporal de los seres racionales finitos a ese punto de acceso al bien supremo. En este sentido, el hacedor supremo que permite tal situación es Dios.

Para alcanzar la comprensión de la idea de Dios desde la razón práctica es la filosofía práctica de Kant, es necesario empezar por el desarrollo del concepto de felicidad. Para Kant, felicidad es que todo salga como se quiere, según el deseo y la voluntad. Pero la mera posibilidad de la ley moral no garantiza que las condiciones naturales que se dan al ser libre por la moral sean garantizadas y permitan que este goce de felicidad. Si hay una necesidad en la conexión entre naturaleza y ser libre para que este posea felicidad, entonces es necesario la postulación de un ser que cree esta naturaleza y permita la conexión entre moralidad y naturaleza, ya que por sí solo, el ente racional finito no puede cumplir con la condición de poseer por sí mismo la ley moral pura ofrecerse, a sí mismo, las condiciones empíricas para que todo vaya según esa ley moral. Esto lo que quiere decir, es que para que la ley moral sea consecuencia directa de la libertad

trascendental, esta ley debe estar sustentada bajo la posibilidad de que su cumplimiento no se lleve a cabo, en ese sentido la naturaleza que rodea al humano lo determina muchas veces a actuar por la obtención de una felicidad de carácter patológico, es decir, surgida de móviles sensibles.

Ahora bien, el bien supremo en el mundo solo es posible en cuanto se admite que existe una causa suprema de la naturaleza que tenga una causalidad conforme a la convicción moral. Este ser posee voluntad y entendimiento ya que asegura y origina las leyes morales. Por consiguiente, el postulado de la posibilidad del *bien supremo derivado* (del mejor mundo), es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un *bien supremo originario*, es decir, de la existencia de Dios.

Esta postulación, no obstante, es subjetiva y no objetiva porque la objetividad depende de la razón especulativa. Tampoco toda acción moral depende de la existencia o no de Dios, afirma Kant, ni de cualquier obligación en general. El deber promueve el bien supremo, pero la existencia de ese bien supremo solo se puede postular como el sumo bien. Con lo cual, como principio explicativo es una hipótesis, pero con relación a la inteligibilidad de un objeto, resulta en una *fe racional pura*, porque la razón pura es la única fuente de donde proviene. La fe cristiana satisface la exigencia de la razón práctica, ya que posee el respeto a la ley moral y ratifica a partir de esto la santidad, a su vez, al dejar la santidad de las costumbres por el respeto a la ley moral como la santidad para alcanzar la moralidad, entonces también deja el progreso infinito que tiende a ese perfeccionamiento de la moral, que la libertad que se tiene de elección puede llevar a transgredirla y por eso a extenderla indefinidamente. En últimas, el cristianismo que postula el reino de Dios, postula la existencia del bien supremo y la tendencia al infinito en la perfectibilidad moral del ente racional finito. Con lo que, considerada fuera de la religión,

promueve el accionar por el deber mismo, deber que es el que Dios mismo sigue en su creación y que por tanto su propia creación, donde es el humano el único que puede decidir acatar o no, debe seguir a su vez.

Así pues, la ley moral conduce a la religión, entendida esta como el conocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos, no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias y en sí mismas contingentes de una voluntad extraña, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma, pero que sí tienen que ser consideradas como mandamientos del ser supremo, porque solamente de una voluntad moralmente perfecta, santa y bondadosa, y, al mismo tiempo omnipotente, podemos esperar el bien supremo. Esta ley moral que acompaña la religión se sigue por sí misma como un deber y no obedece al móvil de una esperanza por llegar al reino de los cielos, porque esa es una meta que tiende al infinito, ni el temor, ya que los mandatos del supremo bien no son cognoscibles por medio de amenazas y castigos. “la ley moral me ordena hacer el bien supremo posible en un mundo el objeto último de toda mi conducta.” (KpV, Ak 234) La felicidad viene, pues, como consecuencia lógica de la participación en el supremo bien, porque ya se encuentra comprendida en el supremo bien y por ser este la mayor cantidad de perfección moral posible.

De ahí se sigue que, para Kant, la moral: “no es propiamente la doctrina que nos enseña cómo hacernos felices, sino cómo llegar a ser *dignos* de la felicidad” (KpV, Ak 235) Ahora bien, para ser dignos de la felicidad suprema es necesario que su posesión concuerde que el bien supremo, pero como el bien supremo es el objeto de la razón práctica y de toda moralidad pura, resulta que para ser partícipes de la felicidad la moralidad debe regirse por la ley moral deducida enteramente *a priori*. La moral se ocupa entonces de la condición racional de la felicidad. Todos los deberes que se originan en una ley moral *a priori* se proclaman como el cumplimiento del

deber por sí mismo, y el móvil suyo no es más que la contemplación de la ley moral como aquello que nos conecta directamente con lo incondicionado, es decir con el bien supremo.

Esta conexión con lo divino que guardamos por nuestra introspección sobre lo que debemos hacer en el mundo es la fuente de la que emana nuestra capacidad de moral pura. Con lo que si se amplía la pregunta por cuál sería la finalidad para el ser originario de la creación del mundo, según Kant, se sigue que ésta es el bien supremo más que la felicidad. Como se vio antes, la felicidad es asociada con estados patológicos en cuanto a influyen prioritariamente en la sensibilidad y no en la mera razón. La felicidad en cambio debe ser la correlación entre la decisión de actuar por el deber mismo, ya que este parte de una ley moral *a priori*, y la consciencia del supremo bien como el objeto de toda ley moral y por ende de toda razón práctica.

La existencia desde la razón práctica de Dios es pues el giro por el que se cierra el sistema entre razón especulativa y razón práctica. la pregunta que inicia ese giro es ¿acaso Dios la idea de Dios es más importante para la física o a la moral? Para Kant recurrir a Dios como autor de toda la naturaleza, de todo lo que se nos da como externo para la intuición, no es una explicación física, y más aún, es la admisión de que la filosofía colinda con sus límites y su efectividad se ve agotada, ya que se está obligado a admitir algo de lo cual en lo demás no se tiene ningún concepto de por sí, para dar una explicación de lo que nuestros sentidos comprenden. Esto, entonces, indica que para Kant es imposible llegar por la vía de la metafísica (tal y como Kant la concibe, esto es como ciencia de los principios del entendimiento) al concepto de Dios y a la prueba de su existencia, porque sería necesario conocer el mundo físico como el todo más perfecto posible, y por lo tanto, para esto, conocer todos los mundos posibles; básicamente, el entendimiento humano pasaría a ser el entendimiento omnisciente para asegurar por sí solo que la realidad obedece a la creación de un Dios. Pero como la KrV dio muestras, la

idea de Dios se piensa solo a través de conceptos, y por ende, toda proposición de su existencia carece de una forma sintética, es decir, no se concibe *a priori* aquello que se compagine con la realidad del concepto de Dios, con lo que no se puede decir más de lo que es pensado en el concepto de Dios, a saber, que fuera del entendimiento existe un objeto al cual le pertenece la idea de Dios. Sin embargo, la razón práctica, que de base tiene su funcionamiento garantizado por la existencia de la libertad trascendental, tiene la posibilidad de ampliar el conocimiento sin transgredir por ello los límites de la razón especulativa. Esto porque la razón práctica tiene por objeto la consecución del bien supremo y por ende condiciona a toda voluntad racional a la consecución de ese bien supremo, con lo que resulta necesario admitir un ser originario que garantice la existencia de ese bien supremo al que toda moral enteramente pura tiende. Así, lo que resultaba en una dialéctica para la demostración de la existencia de Dios en la crítica de la razón especulativa, se torna por la razón práctica necesario, a saber:

Como sólo conocemos una pequeña parte de este mundo y menos aún lo podríamos comparar con todos los mundos posibles, podemos concluir, del orden, finalidad y grandeza de este, que tiene un autor *sabio, bondadoso, poderoso*, etc., pero no la *omnisencia, bondad infinita, omnipotencia* etc., de este autor. Se puede admitir también que tenemos el derecho para subsanar esta carencia inevitable mediante una hipótesis permitida y bastante racional, a saber, que, si en tantas partes como las que conocemos más de cerca, vemos brillar la sabiduría, la bondad, etc., deberá ser así en todas las demás y, por lo tanto, es razonable atribuir toda perfección posible al autor del mundo. (KpV, Ak 247)

No obstante, aunque ahora la postulación de Dios sea más que razonable no se sigue de ello que se afirme su existencia de manera absoluta. La ley moral depende de sí misma para ser

cumplida ya que es solo el deber el que debe motivar toda acción práctica racional y no la consecución del reino de Dios, ni la felicidad perpetua por la participación del sumo bien. Es la fe racional la que permite dar explicación a la libertad de la que gozamos y por ende a las metas regulativas de la razón práctica, que quedan resumidas en el bien supremo. Por lo tanto, para Kant, Dios es postulado por la razón práctica ya que la ley moral, mediante el concepto del bien supremo como objeto de una razón práctica, determina el concepto del ser originario como supremo, algo que la vía física no pudo conseguir ni la razón especulativa a ella dirigida.

3. Conclusión

Con la exposición de los detalles que conforman la lógica interna de la KrV y la KpV se ha dado muestra del movimiento que lleva a cabo la idea de Dios de una de estas obras a la otra. Desde la razón especulativa, la idea de Dios se presenta como un límite que no puede ser franqueado en orden de evitar la caída en una dialéctica de la razón. De esta manera, la postura kantiana, si se toma la primera de las críticas por separado, se puede definir como escéptica frente a la posibilidad de la existencia de Dios. La labor negativa de la primera crítica instaura unos criterios rígidos para la objetividad del conocimiento, por lo que el hecho de plantearse la pregunta por la existencia de Dios plantea una contradicción a esos criterios deducidos trascendentalmente. El análisis de las tres formas en las que la existencia de Dios puede ser demostrada, llevado a cabo por Kant, deja como resultado, no una completa negación de la posibilidad de su existencia, antes bien, una postura de sospecha frente a cualquier intento que se quiera llevar a cabo desde la razón especulativa sin cumplir el criterio empírico que requiere previamente el entendimiento para constatar la objetividad del conocimiento.

Sin embargo, si los criterios de la razón especulativa para la fundamentación de los criterios de objetividad del conocimiento no permiten la comprobación de la existencia de Dios, para la razón práctica la posibilidad de su existencia se da como uno de sus postulados que permite la extensión de las acciones morales hacia la consumación del sumo bien. Si no se garantiza la existencia de Dios desde los criterios objetivos de conocimiento, tampoco se quebranta los límites impuestos para el conocimiento objetivo por la razón especulativa, ya que se posibilita una fe racional que tiene por objetivo la participación humana en el bien supremo. Para Kant toda acción que parte de la razón práctica, es decir, de una ley moral deducida trascendentalmente, tiene por campo de aplicación el presente inmediato que tiende al infinito. Toda acción reflexiva, conscientemente realizada desde la razón práctica, necesita de una permanencia en el tiempo y por ende de una secuencia de causas y efectos determinada por la libertad trascendental. Sin embargo, para que la acción que se da en el tiempo pueda ser considerada como una ley que hace parte de una legislación moral universal, se requiere de la constitución de esa acción por la existencia del bien supremo. de esa manera, la balanza que posibilita el juicio sobre una acción moral queda calibrada por la existencia de un criterio de medida hipotéticamente razonable como lo es el bien supremo.

Ahora bien, toda acción moral requiere de la concientización de su capacidad práctica, es decir, las acciones morales fluctúan entre el respeto de la ley moral y su agresión. La libertad, que permite la posibilidad de deducir una legislación moral también permite seguir esa legislación moral o no, por eso, la consumación del sumo bien es una tarea que tiende al infinito. El bien supremo, de esa manera, se presenta como la unión entre felicidad y virtud, y como ambas son consecuencias cada juicio moral según Kant, la existencia de Dios se da como una hipótesis razonable para el momento especulativo del sistema filosófico kantiano.

Así pues, desde la base que se tiene para el sistema filosófico kantiano desde las dos críticas aquí estudiadas, se llega a la conclusión de que el movimiento que conserva la idea de Dios en relación al cambio de objeto que tiene cada uno de los momentos definitorios para la “arquitectónica de la razón pura”, se debe la doble faceta del sistema que tiene por objetivo la instauración de los límites del conocimiento y por otra parte la vinculación esos limitantes que posee el conocimiento humano con la plenitud del conocimiento de lo incondicionado, esto es lo que los contornos de la experiencia posible no alcanza a abordar. Kant fundamenta así el estudio del conocimiento finito y limitado del humano en relación con lo que se sabe infinito e ilimitado, al cual tenemos acceso por la razón.

La postura de Kant abre de esta manera una nueva faceta en la historia de la teología natural, ya que el sistema de la razón pura, cimentado bajo los criterios de las críticas tanto la KrV como la KpV, parte desde la argumentación racional de la existencia de Dios. La fe racional, entonces, es la expansión de lo que desde Sto. Tomás de Aquino se trataba de lograr, esto es, la escisión entre razón y fe. Ahora bien, la razón que fundamenta la existencia de Dios como una hipótesis razonable es el peso que la moral toma en la filosofía trascendental de Kant. De esta manera, el paso de la idea de Dios de una de las críticas a la otra se constata como uno de los tópicos por los que la filosofía de Kant se comprende de manera integral. La razón especulativa es solo un momento de la filosofía kantiana, y aunque una de sus preocupaciones principales es la metafísica, el norte que guía la configuración de la filosofía kantiana es la puesta en práctica de los principios de la razón en general. Por lo tanto, el pensamiento de Kant como constitutivo del movimiento histórico de la ilustración deja para la actualidad el legado de pensar la moralidad ligada a la funcionalidad de la creencia suprasensible.

Por último, queda mencionar las aristas que abre este trabajo para la investigación personal. Como primera y más cercana tarea, este trabajo debe comprender la perspectiva religiosa del sistema Kantiano. Aunque Dios sea el culmen de toda religión, o el concepto principal, en Kant se configura desde las críticas para llegar a la relación que tiene con la religión. A diferencia de la religión revelada, donde el punto de partida es el conocimiento de Dios, la postura de la filosofía trascendental es llegar a la postulación de Dios por la deducción de los principios del conocimiento humano. En este sentido, la religión se limita al uso de la razón. Por lo mismo, la segunda arista que abre este trabajo es comprender qué vigencia tiene la perspectiva kantiana de Dios y la fe racional, en cuanto a que se deba partir de una concepción definida de racionalidad, necesariamente. Aunque el mismo concepto de racionalidad haya requerido otra serie de críticas en la historia de la filosofía contemporánea, al punto de dejar en entredicho la existencia misma del concepto, en contraste con la religión parece evidente que se opone como principal antítesis la racionalidad. La racionalidad, entonces, es el eje de la filosofía kantiana y la religión postulada desde este ámbito, tanto para la filosofía trascendental como para la filosofía de la ilustración de la que Kant es precursor, se puede presentar como útil en cuanto a su finalidad sea la de un perfeccionamiento moral alejado de cualquier tipo de dogmatismo, en el momento histórico en el que nos encontramos situados. La investigación académica en este punto debe estar altamente desarrollada, sin embargo, este trabajo como todo el que parte de una preocupación personal, no puede más que arrojar dudas propias y por ende, aunque se moldee en un entorno académico que promulgue la rigurosidad por no decir la objetividad, avances para la resolución de esas incógnitas que algunos puede compartir.

Referencias Bibliográficas

- Descartes, R. (2011). Obras completas. Trad. Cirilo Flórez. España: Editorial Gredos.
- Duque, F. (1998) Historia de la filosofía moderna. España: editorial Akal.
- Guyer, P. (comp.) (1999). The Cambridge companion to Kant. United Kingdom: The press syndicate of the university of Cambridge
- Heidegger, M. (2014). Kant y el problema de la cosa. Gustavo Leyva (Ed.). México: Fondo de cultura económica.
- Kant, I. (2011). Crítica de la razón práctica. Trad. y notas de Maria Granjo. Fondo de cultura económica, Editorial universidad Autónoma de México.
- Kant, I. (2011). Crítica de la Razón pura. Trad. y notas Mario Caimi. México: Fondo de cultura económica, Editorial universidad Autónoma de México.
- Marion, J. (2007). ¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento de la existencia de Dios según San Anselmo y su interpretación metafísica en Kant. En: *Tópicos* (32) (2).
- Nicolas, E. (1995). Kant's discussion of the ontological argument. En: *Kant-Studien*. (1)(86). p. 385-405.

Sto. Tomás de Aquino (2001). *Suma teológica*. Damián Byrne (Ed.). España: Biblioteca de autores cristianos.

Villacañas, L. (2004). Historia de la razón y giro copernicano. En: *Logos. Anales del seminario de metafísica*. (2)(37). p. 67-88.