

## NI ASALTO AL CIELO NI COMPASIÓN POR LAMPE. FIGURAS DE DIOS EN LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*

RODRIGO FERRADAS

Pontificia Universidad Católica del Perú

roderradas@gmail.com

El presente trabajo estudia las diferentes figuras bajo las que aparece Dios en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Estas figuras son: (1) el Dios de la metafísica, teóricamente cognoscible; (2) un Dios capaz de conocer las cosas en sí mismas; (3) Dios como una idea de la razón central para la actividad científica; y (4) un Dios asociado al ámbito práctico. Luego de presentar estas 4 figuras, se examinan sus relaciones, con el objetivo de mostrar que es tan inexacto concebir la postura kantiana sobre el tema de Dios como atea, como pensar que, de manera incoherente y por mero conservadurismo, acaba dándole un lugar a Dios dentro de su sistema. Como conclusión, se examina de qué manera el tratamiento del tema de Dios ilustra la posición kantiana en relación a la metafísica.

Palabras clave:

Kant, *Crítica de la razón pura*, Dios, metafísica, teología

Kant ha tomado el cielo por asalto y ha pasado cuchillo a toda la guarnición. Veis que yacen sin vida los guardias de *corps* ontológicos, cosmológicos y psicoteológicos; la misma deidad, privada de demostración, ha sucumbido; ya no hay misericordia divina, ni bondad paternal, ni recompensa futura para las privaciones actuales; la inmortalidad del alma está en la agonía. No se escuchan sino estertores y gemidos. Y el viejo Lampe, afligido espectador de esta catástrofe, deja caer su paraguas; correnle por el rostro gruesas lágrimas y sudor de angustia. Entonces Kant se enternece y demuestra que no solamente es un gran filósofo, sino también un hombre bueno; reflexiona y dice con aire entre bonachón y malicioso: "Es preciso que el viejo Lampe tenga un Dios, sin lo cual no puede ser feliz el pobre hombre. Así pues quiero muy de veras que la razón práctica garantice la existencia de Dios". Como consecuencia de este razonamiento, Kant distingue entre razón teórica y razón práctica, para utilizar esta como una varita mágica y resucitar al Dios que había matado la primera. Es muy posible que Kant emprendiera esa resurrección no solo por amistad con Lampe, sino por temor a la policía.

HEINRICH HEINE<sup>1</sup>

## §1. Introducción

El presente trabajo se ocupa de las diferentes figuras bajo las que aparece Dios en la *Crítica de la razón pura* de Kant<sup>2</sup>. Sostiene que en esta obra Dios es presentado: (1) como un ser que la metafísica ha pretendido conocer teóricamente, adjudicándole características y pretendiendo demostrar su existencia; (2) como el eventual poseedor de un intelecto capaz de conocer las cosas en sí mismas; (3) como una idea de la razón central para el desarrollo de la ciencia; y (4) como un Dios asociado al ámbito práctico. Gran parte del trabajo estará dedicada a estudiar estos cuatro aspectos, presentando y discutiendo pasajes pertinentes de la *Crítica* para ello. Veremos luego que la crítica feroz a la posibilidad de conocer teóricamente a Dios (crítica a la primera figura) y la teoría del conocimiento que subyace a la segunda figura abren el camino a la idea de Dios vinculada a la investigación empírica y, principalmente, a lo moral. Con ello, pretendemos mostrar que es tan inexacto concebir la postura

<sup>1</sup> Heine, Heinrich, *Alemania*, traducción de Max Aub, México: UNAM, 1972, pp. 82-83, citado en: Aramayo, Roberto R., "Estudio preliminar", en: Kant, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 32 (*Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Stuttgart: Reclam, 1997, pp. 104-105).

<sup>2</sup> Usaremos la siguiente edición: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1998. Siempre que citemos a la *Crítica*, señalaremos entre paréntesis, luego de la cita, la numeración de las páginas en la primera edición original, A, y en la segunda edición original, B. Haremos lo mismo para señalar pasajes pertinentes que apoyen nuestras afirmaciones. Hemos consultado también, para ciertos pasajes, la siguiente edición en alemán: Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, en: *Werke*, tomo 2, Wiesbaden: Insel-Verlag, 1956.

kantiana sobre el tema de Dios como atea u opuesta a la fe<sup>3</sup>, como pensar que, de manera incoherente y por mero conservadurismo, acaba dándole un lugar a Dios dentro de su sistema. Como conclusión, se sugerirá que lo estudiado en el trabajo apunta a que la *Crítica* no postula una identificación de lo cognoscible y lo valioso con el discurso científico (físico-matemático), condenando a la metafísica, sino que defiende a esta última en su especificidad, adjudicándole, aunque limitando sus pretensiones cognoscitivas, un rol central en lo teórico y en lo práctico.

## §2. Figuras de Dios

### 2.1. La crítica a un Dios teóricamente cognoscible

#### 2.1.1. La pretensión de conocer teóricamente a Dios

Frente a esta primera figura de la divinidad, Kant es radicalmente crítico. A lo largo de la historia, la razón humana ha traspasado sus límites legítimos y ha buscado obtener certeza apodíctica respecto de la existencia y características de un ser supremo. Ha querido, en suma, tener un conocimiento seguro y pleno de la divinidad y de su existencia. Para ello, se ha valido de diversas pruebas que se han presentado como conclusivas. Quisiera mostrar a continuación que Kant se mueve en un contexto en el que tales pretensiones son bastante comunes.

En particular, la metafísica moderna recurre a la noción de *Ens realissimum*, que remite a Wolff y Baumgarten. Es menester recordar aquí que la enseñanza de Kant en la universidad de Könisberg consistió por mucho tiempo en “leer y comentar en clase la metafísica de Baumgarten, la ética del mismo y la lógica

<sup>3</sup> “Por lo que escribió sobre Dios se ganó Kant que su *Crítica de la razón pura* fuese incluida en el *Índice de libros prohibidos* del Santo Oficio Romano; se ganó el ser tenido por muchos, hasta hoy, como agnóstico e incluso como un velado ateo y padre de ateos. El rechazo del valor teórico (de pretensión científica) para unas ‘pruebas de la existencia de Dios’ que se habían hecho clásicas se sintió como atentatorio al conjunto espiritual de la fe cristiana” (Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, Madrid: Cristiandad, 1983, p. 79; en nota al pie, se añade que el Decreto de inclusión en el *Índice* es del 11 de junio de 1827, poco después de la aparición de la traducción italiana de la *Crítica*).

de Meier<sup>4</sup>. En su *Metaphysica*, Baumgarten definía al *Ens perfectissimum* (o *realissimum*) como aquel ser que posee tantos predicados, es decir perfecciones, como puedan existir conjuntamente en una sola cosa. Además, en este ser cada una de estas perfecciones lo es en el mayor grado posible. Es, pues, un ser real y con la máxima realidad posible. Ya que toda realidad era considerada afirmativa (se consideraba a lo negativo como privación o ausencia), al *Ens perfectissimum* le correspondían todas las realidades afirmativas y todas las cosas eran meras limitaciones de él<sup>5</sup>. Tal ente se constituye así en fundamento y condición de todo lo existente.

La prueba que ofrece Descartes en su Quinta Meditación en torno a la existencia de Dios parte justamente de la noción de *Ens perfectissimum*: “La existencia”, nos dice, “no puede separarse de la esencia de Dios más de lo que podría separarse de la esencia del triángulo el que el total de sus tres ángulos equivalga a dos rectos, o de la idea de monte la de valle; de manera que es contradictorio pensar que Dios (esto es, el ente sumamente perfecto) carece de existencia (esto es, que carece de una perfección), como pensar que un monte carece de valle”<sup>6</sup>. Se trata de la prueba que, como veremos más tarde, habrá de llamar Kant *ontológica*. Suele ser considerada una reelaboración de una prueba algo más compleja ofrecida por San Anselmo en el medioevo.

Pero también hay otra forma en la que históricamente se ha tratado de probar la existencia de Dios. Consiste en una prueba que parte de la experiencia de un mundo contingente e infiere de ahí la existencia de un ser necesario que sea su causa. Versiones de esa prueba han sido dadas por Platón, Aristóteles, al-Farabi, Algazel, Averroes, Maimónides, Santo Tomás, Spinoza y Leibniz<sup>7</sup>. Este último, en particular, con quien Kant polemiza, afirma que nada ocurre sin una razón suficiente. Debe haber, por tanto, una razón por la que exista el mundo y no la nada. En el mundo, solo nos las tenemos con seres condicionados, causados y dependientes de otros, contingentes. Se hace necesario postular

<sup>4</sup> García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, México: Diana, 1963, p. 232.

<sup>5</sup> Cf. Kemp Smith, Norman, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, Nueva Jersey: Humanities, 1984, pp. 522-523.

<sup>6</sup> Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, en: *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid: Gredos, 1997, p. 60.

<sup>7</sup> Cf. Mackie, J.L., *El milagro del teísmo*, Madrid: Tecnos, 1994, p. 103.

pues un ser necesario que sea la razón de su propia existencia y del cual las demás cosas dependan<sup>8</sup>. Es lo que Kant llama la prueba *cosmológica*.

Otra vía posible implica partir del orden del mundo para postular la existencia de un principio supremo ordenador. Se trata de un argumento de bastante antigüedad, que puede encontrarse, por ejemplo, en Santo Tomás. Pero, como señala Mackie, “este argumento floreció de manera particular en el siglo XVIII, cuando parecía que (contrariamente a lo que temía Berkeley) el progreso de la ciencia natural no hacía más que revelar evidencias cada vez más valiosas de la actividad creadora de Dios”<sup>9</sup>. Hume pone en boca de Cleantes, uno de los protagonistas de sus *Diálogos sobre la religión natural*, un magnífico ejemplo de este tipo de argumento, que considero digno de ser citado pese a su longitud: “Echad una mirada en torno al mundo; contemplad el todo y cada una de sus partes, veréis que no es otra cosa sino una gran máquina, subdividida en un infinito número de máquinas más pequeñas (...). Todas estas máquinas y hasta sus partes más nimias se ajustan entre sí, con una precisión que arrebató la admiración de todos los que las han contemplado. La singular adaptación de los medios a los fines en la Naturaleza entera, se asemeja exactamente, aunque en mucho excede, a los productos del ingenio humano, a los de los diseños del hombre, de sus pensamientos, su sabiduría e inteligencia. Si, por lo tanto, los efectos se asemejan entre sí, estamos obligados a inferir, por todas las reglas de la analogía, que también las causas son semejantes, y que el Autor de la naturaleza se parece en algo a la mente humana”<sup>10</sup>. Este argumento es el que Kant llamará *físico-teológico*.

A estas pruebas habría que añadirle la pretensión (con nobles antecedentes históricos) de que Dios se brinde como objeto de experiencia a través de contactos místicos. Kant en particular conoció y combatió la obra del visionario sueco Emanuel Swedenborg, quien sostenía haber tenido acceso al “mundo de

<sup>8</sup> Cf. Leibniz, G.W., *Monadología*, traducción de Julián Velarde, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, especialmente §§ 31-45, pp. 114-118. En el § 45, afirma Leibniz que, en los párrafos anteriores, ha ofrecido diversas pruebas de la existencia de Dios, entre ellas una demostración “*a posteriori*, puesto que existen seres contingentes, que no pueden tener su razón última o suficiente sino en el ser necesario, el cual tiene en sí mismo la razón de su existencia” (*ibid.*, p. 118).

<sup>9</sup> Mackie, J.L., *op. cit.*, p. 161.

<sup>10</sup> Hume, David, *Diálogos sobre religión natural*, traducción de Edmundo O’Gorman, México: FCE, 1979, p. 29.

los espíritus, el cielo y el infierno”<sup>11</sup>, proponiendo un mapa del universo en el que el Señor (*Dominus*) “envuelve y sostiene toda la estructura cósmica”<sup>12</sup>.

Paralelamente a las formas de tratar de demostrar la existencia de Dios, coexisten diversas maneras de entenderlo y de atribuirle (por ello) determinadas características, que también se buscan demostrar lógicamente. Así, por ejemplo, está la teología (entendiendo por esta el conocimiento del ser originario) racional, que se opone a la teología revelada<sup>13</sup>. Dentro de la teología racional, encontramos a su vez una división entre teología trascendental (que concibe a Dios mediante simples conceptos de la razón que trascienden a la experiencia, como *ser originario, realísimo, ser de todos los seres*, etc.) y teología natural (que concibe a Dios como inteligencia suprema a través de un concepto tomado de la naturaleza –de nuestra alma). A quienes admiten solamente una teología trascendental, se les llama *deístas*; a quienes una natural, *teístas*. Dentro de la teología trascendental, tenemos una división entre la cosmoteología, que se apoya en una experiencia en general para derivar la existencia del ser supremo (ver el citado ejemplo de Leibniz) y la ontoteología, que prescinde de cualquier experiencia (ver el argumento ontológico cartesiano). A su vez, la teología natural puede partir de la coordinación armónica entre fines y medios del mundo (ver el discurso citado de Cleantes) o del orden ético imperante. A lo primero se le da el nombre de teología física; a lo segundo, de teología moral. En unas formas, Dios aparece pues como mera causa del mundo (deísmo); en otras, como creador bondadoso y libre (teísmo); en unas, se enfatiza su carácter necesario (cosmoteología); en otras, su carácter perfecto (ontoteología); en otras, su función ordenadora (teología física); y en otras, su función moral (teología moral). En todas las formas<sup>14</sup> se ha pretendido, además, y contra

<sup>11</sup> Tafel, Rudolph Leonard, *Documents Concerning the Life and Character of Emanuel Swedenborg*, citado en: Lang, Bernhard, “Introducción”, en: Swedenborg, Emanuel, *Del cielo y del infierno*, Madrid: Siruela, 2002, pp. 15-16. Para la polémica entre Kant y Swedenborg, véase: *Sueños de un visionario aclarados por sueños de la metafísica*, traducción de Carlos Correas, Buenos Aires: Leviatán, 2004.

<sup>12</sup> Lang, B., *op. cit.*, p. 27. El mapa aludido puede verse en la página 19.

<sup>13</sup> Para todo el párrafo, *cf.* Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A631, B659 ss. En este punto inicial, tomo la clasificación que plantea Kant como mera tipología de las formas de entender, o de creer conocer, a Dios de su época. No me pronuncio, pues, sobre la utilidad de cada una de las teologías una vez que se despojan de su pretensión de conocimiento objetivo de la divinidad.

<sup>14</sup> Salvo, tal vez, en la teología moral, de la que, como se verá, no he puesto ejemplo alguno en esta línea, ya que el mismo Kant no da pie para ello. Como veremos, él mismo propone una for-

esto protesta Kant, brindar pruebas conclusivas de la existencia de Dios y determinar apodócticamente los predicados que le convienen.

Este es el panorama contra el que se levanta Kant.

### 2.1.2. La crítica kantiana a la pretensión de conocer teóricamente a Dios

En este apartado me ocuparé detalladamente del capítulo III del libro segundo de la Dialéctica trascendental, titulado “El ideal de la razón pura”. En la Dialéctica trascendental, Kant ha buscado investigar el uso del pensamiento puro más allá de los límites de la experiencia posible. Su investigación lo ha llevado a encontrar tres ideas de la razón pura, que son a su vez los objetos de la llamada *metaphysica specialis*: el alma, el mundo y Dios (A333/B391ss)<sup>15</sup>. Cada una de estas ideas está vinculada a un tipo especial de inferencias dialécticas (paralogismos trascendentales, antinomias de la razón pura e ideal de la razón pura, respectivamente) (A340/ B398). El capítulo que nos toca comentar es precedido por la discusión de las cuatro antinomias referentes al mundo. La última de ellas, justamente, permite la transición a esta nueva sección, ya que la tesis afirma la existencia de un ser absolutamente necesario como causa externa o parte del mundo, mientras que la antítesis sostiene la inexistencia de tal ser necesario, ya como parte o causa (A453/B481). La solución brindada por Kant dice que las dos, tesis y antítesis, no se excluyen realmente, ya que desde el punto de vista sensible solamente nos las habemos, en efecto, con seres contingentes, pero ello a la vez no niega que en el ámbito inteligible pudiese existir un ser necesario (y veremos luego que es incluso imprescindible suponerlo como principio regulador). En suma, la contingencia de lo fenoménico no excluye la necesidad en lo *nouménico*.

Para emprender su crítica a toda teología fundada en principios especulativos de la razón, Kant va a inspirarse en el argumento de Baumgarten en torno al *Ens perfectissimum*, al que ya nos referimos anteriormente. Sin embargo, lo que ahí se mueve en un plano ontológico, tratando de establecer un ser

---

ma particular de teología moral, pero que no pretende demostrar “científicamente” la existencia de Dios.

<sup>15</sup> Sobre la noción “dogmática” de *metaphysica specialis* y sus motivos, véase: Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE, 1996, pp. 15-19.

supremo como principio del universo, es adaptado para mostrar cómo la razón constituye, en su propia dinámica, *la idea* de un ser supremo (rebatando, finalmente, a su vez, el estatuto epistemológico de conocimiento certero que Wolff y Baumgarten querían darle a sus afirmaciones en torno a este ser).

Todo concepto, nos dice Kant, se encuentra sometido al principio de determinabilidad. Ello significa que de cada par de predicados opuestos entre sí contradictoriamente, solo uno puede convenirle. A la base de este principio se encuentra el principio lógico de no contradicción. Pero, en adición a ello, asumimos también que a toda cosa (ya no a los conceptos) debe convenirle también un solo predicado de cada uno de *todos* los posibles pares de predicados opuestos entre sí. Ello no se basa en el principio analítico de la no contradicción, sino en un principio trascendental, pues toma en consideración *todos* los predicados *posibles* de las cosas como condición *a priori*. Dice Kant por ello: “La determinación de una cosa <se halla sometida> a la totalidad (*universitas*) o conjunto de todos los predicados posibles” (A573/B601). Subyaciendo como condición de la determinación de cada cosa, aparece entonces el concepto de la totalidad de predicados posibles. Se trata de “la materia de *toda posibilidad*, la cual debe contener *a priori* los datos de la posibilidad *particular* de cada cosa” (*ibid.*).

En primera instancia, diera la impresión de que este conjunto de toda posibilidad es indeterminado. Pero, bien visto, en realidad implica ya la negación de algunos predicados, en particular de los negativos, que solo tienen sentido como limitaciones en el fondo de lo ilimitado (en efecto, dice Kant, una negación determinada implica conocer su contrario, la determinación opuesta). “El concepto de *ens realissimum* es el de un ser particular, ya que en su determinación se encuentra un predicado de entre todos los predicados posibles contrapuestos, el que pertenece al ser sin más” (A576/B604). Así, el ente supremo se concibe como la suma de toda realidad, un ente individual y determinado que es todo el ser y en el cual no hay nada de no ser. La razón considera a esta idea arquetipo de todas las cosas y a todas como copias de ella. Se la califica como ser originario, ser supremo y ser de todos los seres<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Es en base a su determinación, a su carácter individual (*un ser*) y a ser considerado arquetipo inalcanzable de todo lo limitado, y en virtud a su alejamiento de lo empírico aun más radical que el

La multiplicidad, al igual que toda posibilidad, se considera derivada de esa unidad. Propiamente, dice Kant, es un ser simple, no está compuesto de la suma de lo limitado, sino que es su fundamento.

La razón hipostasiasa esto y lo asume como un ser existente objetivamente, originario, simple, omnisuficiente y eterno. Y a ello lo llama Dios. Su error consiste en asumir como la existencia de “una relación objetiva entre un objeto real y otras cosas” lo que no es “sino la relación entre una idea y unos conceptos” (A579/ B607). Las consecuencias de hipostasiar o no esta totalidad no afectan, en realidad, a la posibilidad de la determinación<sup>17</sup>. La idea de una totalidad de lo real es, pues, natural y no arbitraria, pero no puede ser dada en la experiencia posible. No es lícito, entonces, asumir la existencia de un objeto que corresponda al concepto. Si bien presuponer una idea de totalidad ordena la posibilidad de que las cosas se me den como fenómenos (en tanto “nada es para nosotros un objeto si no presupone como condición de su posibilidad el conjunto de toda la realidad empírica” [A582/B610]), no se la puede tomar como el principio trascendental de las cosas en general.

Como vemos, la razón siente una apremiante necesidad de suponer algo que fundamente la completa determinación de sus conceptos y de las cosas. En principio, puede quedarse en la mera conciencia del carácter ideal y “ficticio” (es decir, carente de un correlato objetivo dable) del *Ens realissimum*. Sin embargo, el sujeto también se confronta con un mundo variable, mutable, perecible. Partiendo de la experiencia común, del ámbito de lo fenoménico, trata de remontarse por la cadena de causalidad hasta lo incondicionado. Al enfrentarse, entonces, con fenómenos que parecen contingentes, asume que tiene que existir algo necesario. Revisa entonces los conceptos de cosas posibles que tiene disponibles y llega a la conclusión de que el *Ens realissimum* es quien mejor se amolda a lo que busca.

---

de cualquier idea, que se llama a esta totalidad “ideal de la razón pura” (ver la “sección primera” del capítulo que venimos discutiendo).

<sup>17</sup> Con eso se cae en lo que Colomer llama una situación paradójica: “La razón kantiana no puede dispensarse de pensar en Dios para poder conocer cualquier cosa, pero le basta con pensarlo” (Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo primero: La filosofía trascendental: Kant*, Barcelona: Herder, 2001, p. 175).

El proceso es el siguiente (cf. A586-587/B614-615):

- a) Se asume, partiendo de la experiencia, la existencia de un ser necesario.
- b) Se asume que tal ser ha de poseer una existencia incondicionada.
- c) La razón busca entonces entre sus conceptos lo independiente de toda condición y lo encuentra en el concepto del *todo ilimitado*.
- d) El *todo ilimitado*, ya sabemos, implica el concepto de un ser supremo determinado.
- e) Se asume que este ser supremo es el fundamento de todas las cosas y se proclama que existe de modo necesario.

Hemos visto ya que es legítimo que, a nivel conceptual, tenga la razón el concepto de un todo ilimitado como fuente de posibilidad de toda determinación. Pero de ahí no se sigue, para empezar, que todos los otros conceptos limitados contradigan a la necesidad absoluta<sup>18</sup>. Por más, pues, que al revisar mis conceptos sea el del *Ens realissimum* el que se ajusta mejor a mi búsqueda de lo necesario por ser incondicionado, podría darse el caso de otros entes necesarios. Además, que a un concepto le convenga la necesidad, al ser fundamento de toda determinación, no necesariamente debe seguirle la hipóstasis al plano objetivo de un ente necesariamente existente.

Pese a su insuficiencia objetiva, el proceso descrito es perfectamente común, pues surge de la conjunción de dos tendencias inevitables (la producción de un concepto de suma de toda realidad y el impulso de buscar la necesidad a partir de la contingencia). Por eso, dice Kant, en discutible afirmación histórica, incluso en el más burdo politeísmo pueden encontrarse rastros de monoteísmo (cf. A590/B618). Señala que, además, este argumento puede a su vez reforzarse en el terreno práctico (cf. A589/B617), cosa que veremos después. Ahora, sin embargo, nos venimos ocupando del terreno especulativo (teórico).

<sup>18</sup> “No basta decir: ¿qué sujeto más apropiado para el predicado modal de la necesidad de existir que el ente –o, tal vez, más claramente, el concepto de aquel ente– que es ser sin restricción? (...) ¿Cómo excluir que sean necesariamente existentes –creo que hay que entender: en su sustrato; recuérdese que el spinozismo era un modelo siempre presente a los pensadores del XVIII– entes múltiples y limitados?” (Gómez Caffarena, J., *op. cit.*, p. 92). En la nota 28 de la misma página se añade: “Desde el final de la Edad Media está ese problema planteado con claridad. Ver, por ej., P.J. Olivi: ‘Si la materia primera tuviera existencia necesaria, o la tuviera otro ser que no fuera el supremo bien, no por ello sería Dios’, en *Quaestiones de Deo cognoscendo* (Quaracchi 1926) 521”.

Justamente, en el plano de lo teórico, tres son para Kant las pruebas posibles de la existencia de Dios (o habría que decir, mejor, tres son los tipos generales a los que pueden reducirse todas las pruebas). La que acabamos de describir (a partir del binomio necesidad/contingencia) es una prueba que Kant llama, como sabemos, *cosmológica*. Parte de una experiencia indeterminada, la experiencia de alguna existencia cualquiera que, al ser contingente, debe implicar necesidad. Pero también podría brindarse, como ya hemos mencionado, una prueba que se base en la experiencia determinada, en la condición peculiar del mundo sensible, elevándose hasta un primer principio siguiendo las leyes de causalidad (prueba *físico-teológica*). O también, finalmente, la prueba puede buscar moverse a un nivel puramente conceptual, extrayendo de la idea misma la existencia del objeto que corresponde a la idea (prueba *ontológica*). Ya hemos brindado más arriba ejemplos de estas pruebas. Kant considera que el concepto trascendental de un *Ens perfectissimum* a la vez *necesario* es el que está a la base de todo intento de prueba. Por lo tanto, su refutación empieza por analizar el argumento ontológico y de ahí pasa a las pruebas que implican alguna adición de lo empírico.

#### a) Crítica a la prueba ontológica

La refutación del argumento ontológico se lleva a cabo desde varios frentes. El argumento parte del hecho de que tenemos en la mente la idea de un ser sumamente perfecto, suma de toda la realidad. La existencia es una perfección y (se supone) “en la realidad toda va incluida la existencia” (A596/B694). Por lo tanto, consideramos a este ser como necesario, pues su no-ser (inexistencia) sería contradictorio.

Kant apunta, en primer lugar, que si bien es contradictorio negar un juicio analítico una vez que el sujeto está dado, no es contradictorio negar el sujeto junto con sus predicados. Así, por ejemplo, frente a la proposición analítica “un triángulo posee tres ángulos”, sería contradictorio afirmar “un triángulo no posee tres ángulos”. Pero de esta necesidad lógica no se sigue la necesidad ontológica de que existan triángulos con tres ángulos, pues no es contradictorio decir que no existen. Lo mismo sucede con una proposición como “Dios es omnipotente”. Si tenemos el concepto de Dios, debemos asumir que es omnipotente (a nivel conceptual, al menos), pero de ahí no se deriva que haya Dios (si quitamos el sujeto, no hay contradicción alguna). “Si decimos Dios

no existe no se da ni omnipotencia ni ninguno de sus predicados restantes, ya que todos han quedado eliminados juntamente con el sujeto, por lo cual no aparece en este pensamiento contradicción alguna” (A595/B623). Sin embargo, el argumento ontológico justamente busca probar que hay sujetos que no pueden ser suprimidos. Kant concede, pues, a sus objetores la posibilidad de que haya un ser que posea la realidad toda y pasa a discutir entonces la supuesta necesidad de la existencia de este ser.

Kant señala, a continuación, a sus eventuales objetores: “habéis incurrido ya en una contradicción al introducir –ocultándola bajo el nombre que sea– la existencia en el concepto de una cosa que pretendíais pensar desde el punto de vista exclusivo de su posibilidad” (A597/B625). Al respecto, dice Mackie: “la supuesta contradicción está en pretender que se está aún inquiriendo de manera imparcial si hay o no un Dios y poner el concepto de existencia, encubierto en la frase ‘infinitamente perfecto’, en la descripción de lo que sería Dios. Pero esta crítica es injusta. Alguien que, como Descartes, emplea esta prueba está afirmando en efecto que la descripción de lo que ha de contar como un Dios asegura la existencia de uno; y no pretende ser imparcial al respecto”<sup>19</sup>.

El tercer argumento que brinda Kant se basa en su distinción entre juicios sintéticos y analíticos. Si la proposición “Dios es” o “Dios existe” es analítica, con ella (además de suceder lo mencionado en el párrafo anterior, es decir, suponer la conclusión ya en el punto de partida) se incurriría en una “simple y mísera tautología” bajo la apariencia de una prueba inferencial (cf. A597/B625). Claro que también se podría afirmar que se trata de una proposición sintética, pero es bien sabido que para Kant la negación de una proposición fundada en la experiencia no es nunca contradictoria. Por ello, afirmar que “Dios existe” es una proposición sintética abre las puertas a que su opuesta, “Dios no existe”, sea posible.

98

El cuarto argumento que brinda Kant se basa en su conocida afirmación de que “Ser” no es un predicado real. Kant sostiene que, así como en su uso predicativo (“Juan es alto”) el término “ser” sirve para poner a un sujeto en

<sup>19</sup> Mackie, J.L., *op. cit.*, pp. 60-61.

relación con un predicado, en su uso existencial (“Dios es”) sirve para colocar al sujeto con todos sus predicados. Así, “ser” es “simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones de sí” (A508/B626). Al decir “Dios es”, lo que hago es “poner el sujeto en sí mismo con todos sus predicados como siendo un objeto que se relaciona con nuestro concepto”<sup>20</sup>. Señala Kant en una célebre cita: “De este modo, lo real no contiene más que lo posible. Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles. En efecto, si los primeros contuvieran más que los últimos y tenemos, además, en cuenta que los últimos significan el concepto, mientras que los primeros indican el objeto y su posición, entonces mi concepto no expresaría el objeto entero ni sería, consiguientemente, el concepto adecuado del mismo” (A559/B627). De lo dicho se desprende que la existencia “estrictamente hablando no es, en absoluto, algo que sea propio de un individuo. No se trata, en consecuencia, de un tipo de perfección que pueda poseer un individuo, ni parte de una esencia, ni un elemento constitutivo del tipo de cosa que algo puede ser”<sup>21</sup>.

Termina Kant señalando que, para poder atribuir existencia a un objeto correspondiente a un determinado concepto (más allá de su contenido), es necesaria la dación del objeto en la experiencia posible. Y en virtud de que tal dación es imposible en el caso de los objetos del pensar puro (como es el caso de Dios), no podemos afirmar la imposibilidad de la inexistencia o existencia de un ser supremo. La prueba ontológica se ha mostrado, pues, insuficiente.

## b) Crítica a la prueba cosmológica

Esta prueba se presenta como una innovación frente a la ontológica. Su estructura es la siguiente (cf. A605/B633):

- Si algo existe, tiene que existir también un ser absolutamente necesario (premisa mayor que infiere la existencia de lo necesario a partir de una experiencia en general).
- Existo al menos yo (premisa menor: experiencia).
- Existe un ser absolutamente necesario.

<sup>20</sup> Kemp Smith, N., *op. cit.*, p. 530.

<sup>21</sup> Mackie, J.L., *op. cit.*, p. 63.

La prueba implica, evidentemente, alguna referencia a la experiencia. No es por ello completamente *a priori* u ontológica. Se la llama cosmológica, pues es en el marco del mundo que se da la experiencia. Y no se apoya en observaciones sobre la particularidad de *nuestro* mundo, sino sobre su contingencia en general (por eso puede partir de cualquier experiencia de existencia).

La crítica fundamental que le hace Kant a este argumento es que, en última instancia, es una versión encubierta del argumento ontológico. En un primer paso, la experiencia me invita a buscar un ser necesario. Pero una vez que se da tal impulso, la razón abandona completamente el ámbito fenoménico. “Ahora bien, el concepto de ser necesario es todavía indeterminado. Para determinarlo en concreto hay que dar un segundo paso: hay que pasar del ser necesario al ser soberanamente real y perfecto (*Ens realissimum*), y este segundo paso no puede darse, si no es a través de un rodeo por el argumento ontológico”<sup>22</sup>. En efecto, si en aquel se concluía del *Ens realissimum* el ser necesario, aquí el razonamiento se invierte y del ser necesario se concluye el *Ens realissimum*. Resume Mackie: “El argumento cosmológico pretende mostrar, partiendo de la contingencia del mundo, en conjunción con el principio de razón suficiente, que debe existir algo más, que no sea contingente, algo que exista necesariamente, que sea o contenga en su razón suficiente. Cuando preguntamos cómo podría existir algo semejante, se nos ofrece la idea de *Ens realissimum*, cuya esencia incluye la existencia”<sup>23</sup>.

Kant refuerza su posición indicando que a la base de la prueba cosmológica, se encuentra la suposición de que “Todo ser absolutamente necesario es el ser realísimo” (pues es justamente este ser supremo el que quiere ser probado). De esa proposición puede derivarse la siguiente: “Algunos seres realísimos son, a la vez, seres necesarios”. Dado que todos los seres realísimos son iguales (al ser la totalidad de lo real), de ahí se deriva la proposición: “Todo ser realísimo es necesario”. Y como ya sabemos, esta es la base del argumento ontológico (que para Kant ya ha sido criticado y descartado de forma concluyente).

<sup>22</sup> Colomer, E., *op. cit.*, p. 180.

<sup>23</sup> Mackie, J.L., *op. cit.*, p. 105.

Pero, además de eso, la prueba contiene varias presuposiciones dialécticas. Kant cita algunas: el principio de que todo efecto debe tener una causa es extrapolado fuera de lo fenoménico; se asume (cosa que la experiencia tampoco nos permite concluir) que una serie infinita de causas empíricas es imposible y, en todo caso, ese principio no nos puede llevar más allá de la experiencia; la remoción de todas las condiciones de la finitud y la experiencia nos dejan con un concepto de “necesidad incondicionada” que para nosotros es “nulo y vacío”, pues nuestro concepto de necesidad se deriva de la finitud<sup>24</sup>; nuevamente, se pasa de la posibilidad lógica de un ser autosuficiente que sea causa suprema de los efectos a la afirmación ontológica de su existencia (el permitirnos la libertad de decir que ese ser existe necesariamente deja de ser la “modesta afirmación de una hipótesis legítima para convertirse en la osada arrogancia de una certeza apodíctica” (A612/B640). Kemp Smith señala que se podría haber mencionado también en este punto el ya referido problema de que un concepto de un ser limitado (por ejemplo, la materia) puede implicar también existencia necesaria<sup>25</sup>.

### c) Crítica a la prueba físico-teológica

Un tercer camino por medio del cual se ha querido encontrar certeza apodíctica en lo referente a Dios implica partir de la experiencia determinada: de las cosas de este mundo, su naturaleza y su orden. En principio, parece evidente que esta prueba está condenada al fracaso, pues ya sabemos que la idea nunca puede adecuarse a la experiencia, lo incondicionado no se nos puede dar a la sensibilidad. Kant va a mostrar, además, que a la base de ella se esconde, nuevamente, el argumento ontológico. Pese a ello, Kant la trata con respeto por las ventajas que (como veremos más adelante) trae la idea de un Dios que ordena el mundo teleológicamente para el conocimiento científico.

Como describe la cita de Hume al principio del trabajo, el mundo se me ofrece como un gigantesco mecanismo, bellamente ordenado, en el que fines y medios, causas y efectos, parecen trabajar en coordinación perfecta. Este orden, argumenta el “teólogo” natural, no parece haber surgido de las

<sup>24</sup> Kemp Smith, N., *op. cit.*, p. 533. Ver, asimismo, cita y nota 18.

<sup>25</sup> *Ibid.*

cosas mismas. Debe, por lo tanto, haber un principio ordenador externo, una inteligencia libre y voluntaria.

El problema es, en primer lugar, que este argumento solo permite postular un Dios ordenador (demiurgo) y no un Dios creador. “La idea de orden solo puede llevarnos a un ordenador de la materia de las cosas, pero no directamente a su creador, un ser absolutamente necesario del que dependiera no solo el orden, sino la misma realidad del universo”<sup>26</sup>. Pues a partir de la experiencia no podemos descubrir la contingencia de la sustancia, requisito para postular un Dios verdaderamente creador.

El argumento central contra esta prueba consiste, sin embargo, en que en ella se esconde la prueba cosmológica (y por ende la ontológica). En efecto, a partir de lo empírico no se nos da tampoco un concepto determinado de un eventual creador (u ordenador del mundo); solo se nos permite alabar su sabiduría o su poder, pero no identificarlo con el todo de la realidad. De hecho, al pretender que esta prueba nos brinde certeza apodíctica, abandonamos la experiencia y pasamos de la contingencia del mundo, inferida a partir de su orden y finalidad, a la idea de un ser necesario, y luego lo identificamos con el *Ens perfectissimum*. Nuevamente, pues, por su referencia solapada al argumento ontológico (cf. A629/B657), la última prueba posible de la existencia de Dios queda refutada.

Se destierra, así, la posibilidad de conocer apodícticamente la existencia de un ser supremo. Y dado que su existencia está en duda (es decir, no es contradictorio pensarlo como no existente, quitando entonces el predicado y sus sujetos), podemos añadir, tampoco podemos atribuirle con certeza predicados determinados. La razón, en este terreno, ha querido traspasar sus límites legítimos, pretendiendo conocimiento de aquello que no se da en la experiencia. Y Kant ha mostrado, detalladamente, la imposibilidad de tales pretensiones.

---

<sup>26</sup> Colomer, E., *op. cit.*, p. 182.

## 2.2. Dios como intelecto aprehensor del noúmeno

A lo largo de toda la *Crítica de la razón pura*, y desde la *Dissertatio*<sup>27</sup>, pueden encontrarse alusiones a Dios como poseedor de un intelecto capaz de entrar en contacto directo con objetos, en contraste con el entendimiento humano que sin la sensibilidad queda vacío. En A27/B43, por ejemplo, se afirma que el espacio es la única condición subjetiva bajo la cual podemos recibir la intuición externa, pero que solo se puede considerar a las cosas “espaciales” en la medida en que se manifiestan a nosotros (pues, ya sabemos, el espacio es una forma pura de la sensibilidad “impuesta” por el sujeto experimentador). Pero, a continuación, se añade: “No podemos considerar las especiales condiciones de la sensibilidad como condiciones de posibilidad de las cosas, sino solo de sus fenómenos”. El espacio no abarca todas las cosas en sí mismas, pues “no podemos juzgar si las intuiciones de otros seres pensantes están sometidas a las mismas condiciones que limitan nuestra intuición y que tienen para nosotros validez universal”. En B72 se afirma, en la misma línea: “Si no queremos hacer de espacio y tiempo formas objetivas de todas las cosas, no nos queda otra alternativa que convertirlas en formas subjetivas de nuestra forma de intuir, tanto externa como interna. Esta forma de intuir se llama sensible por no ser originaria, es decir, por no ser de tal naturaleza, que se nos dé a través de ella la misma existencia de su objeto (solo al ser primordial pertenece, por lo que nosotros conocemos<sup>28</sup>, esta clase de intuición), sino que depende del objeto”. La nuestra no es pues una intuición originaria (*intuitus originarius*), sino derivada (*intuitus derivativus*). En B145, en relación con las categorías, se señala que lo dicho hasta ese momento en la deducción trascendental muestra que “la variedad ofrecida en la intuición tiene que estar dada con anterioridad a la síntesis del entendimiento y con independencia de esta”. Pero, “queda, en cambio, sin determinar aquí el modo según el cual ello ocurre. En efecto, si quisiera pensar un entendimiento que intuyera por sí mismo (como sería, por ejemplo, un entendimiento divino que no representara objetos dados, sino que, a la vez, ofreciera o produjera estos con su representación) entonces

<sup>27</sup> “Pero la intuición divina, que es principio de sus objetos, y no algo principiado, como independiente que es, es arquetipo y por lo mismo perfectamente intelectual” (Kant, Immanuel, *La “dissertatio” de 1770: sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, traducción de Ramón Ceñal, Madrid: CSIC, 1961, § 10, p. 93).

<sup>28</sup> Evidentemente, el verbo “conocer” (que aquí traduce al verbo alemán “*einsehen*”) no debe ser tomado, en este pasaje, en sentido fuerte.

perderían las categorías todo su significado en relación con tal entendimiento”. He citado estos pasajes como muestra: a lo largo de la *Crítica* se encuentran muchos más de índole similar<sup>29</sup>.

Pero quizás sea en el capítulo titulado “El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noumenos” donde el tema de un entendimiento divino aparece con mayor claridad. Ahí, en A247/ B303, se listan los resultados preliminares de la Analítica trascendental, la cual ha mostrado: (a) que el entendimiento solo puede anticipar *a priori* la forma de una experiencia posible (no su contenido); (b) que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia; (c) que el entendimiento no puede jamás sobrepasar los límites de la sensibilidad; (d) que los principios del entendimiento solo son principios de exposición del fenómeno; y (e) que debe abandonarse el arrogante nombre de “Ontología” para la investigación de los conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general para contentarse con una mera “Analítica del entendimiento puro”. A partir de A248-149 (pasaje omitido en la segunda edición), se afirma que los “fenómenos (*Erscheinungen*) pensados como objetos en virtud de la unidad de las categorías reciben el nombre de Fenómenos (*Phaenomena*). Si presupongo cosas que únicamente son objeto del entendimiento, pero que pueden, en cuanto tales, ser dadas a una intuición, aunque no a una intuición sensible (...) entonces esas cosas se llamaran *númenos (intelligibilia)*”. Kant niega que el noumeno, en este sentido, pueda ser alcanzado. El fenómeno en cuanto tal se refiere a un objeto trascendental = x (“el pensamiento indeterminado de algo en general”, “correlato de la unidad de la apercepción, para la unidad de lo diverso en la intuición sensible, unidad mediante la cual el entendimiento unifica esa diversidad en el concepto de un objeto”, suerte de causa del fenómeno en el pensamiento más temprano de Kant<sup>30</sup>). Pero este pensamiento totalmente indeterminado no debe ser llamado noumeno, pues nada sabemos de él. “Para que un númeno signifique un objeto verdadero, diferenciable de todo Fenómeno, no basta que libere mis pensamientos de todas las condiciones de la intuición sensible. Debo, además, tener razones para *suponer* una intuición distinta de lo sensible, una intuición bajo la cual pueda darse semejante objeto. De lo

<sup>29</sup> Véase, por ejemplo, B68 o B135.

<sup>30</sup> Para este problema, cuya discusión desborda las pretensiones de este trabajo, véase: Kemp Smith, N., *op. cit.*, pp. 204 ss.

contrario, aunque mi pensamiento carezca de contradicción, está vacío de contenido” (A252). Y Kant sostiene que lo dicho hasta el momento no niega, pero tampoco da razones para suponer la existencia de una intuición de este tipo, y en todo caso nuestra intuición no es definitivamente tal.

En la segunda edición se analiza el tema desde otra perspectiva. Ahí, se afirma que al llamar a los fenómenos “apariencias” (*Erscheinungen*), ya distinguimos de alguna manera el modo de intuirlos de la naturaleza que poseen, y por lo tanto el término nos invita a pensar en entidades tal como son en sí u otras cosas posibles que nuestros sentidos no pueden alcanzar. Ahora bien, pese a que las categorías solamente deben aplicarse a fenómenos de una experiencia posible, el entendimiento supone que, a través de estos conceptos puros del entendimiento, podría alcanzar a los objetos en sí. “Pero con ello cae en el error de considerar el concepto de un ente inteligible, que es enteramente indeterminado, en cuanto algo exterior a nuestra sensibilidad, como un concepto determinado de un ente que podríamos conocer de algún modo por medio del entendimiento” (B307). Surgen así dos modos de concebir al noúmeno: (a) en sentido negativo: en tanto no es objeto de nuestra intuición sensible, como el objeto que quedaría luego de abstraer nuestro modo de intuir; (b) en sentido positivo: noúmeno sería el objeto de una supuesta intuición no sensible, intelectual. Evidentemente, este tipo de intuición intelectual no es la nuestra, ya que prescindiendo de la sensibilidad no puede hacerse uso objetivo de las categorías. Por lo tanto, en sentido estricto, solo es legítimo el sentido negativo del noúmeno, ya que nada podemos conocer del noúmeno por medio de una intuición intelectual. Ello no implica que no podamos pensar en un ser con capacidad intuitiva especial, pero no tenemos certeza de su existencia y, en todo caso, su intuición sería radicalmente heterogénea a la nuestra.

En esta figura, Dios aparece entonces como un posible ser con capacidades intelectivas tales que le permitirían conocer las cosas tal y como son en sí mismas. Sería un entendimiento productivo, que constituye sus objetos al pensarlos y que por lo tanto no depende de la dación sensible de estos, tal y como sucede con el intelecto humano. Las formas puras de la sensibilidad y del entendimiento no tendrían sentido para tal ser, pues su forma de conocer sería radicalmente distinta a la nuestra. La existencia de este intelecto supremo no puede ser establecida con certeza apodíctica, aunque no podamos negarla.

Pero el postularla nos recuerda permanentemente *nuestra incapacidad de trascender a lo fenoménico y el carácter “humanizado” de lo que conocemos*. Y, por lo tanto, nos llama a ser conscientes de que el conocimiento *nunca* agota las posibilidades ontológicas, que siempre puede haber un *plus* desconocido<sup>31</sup>.

### 2.3. La idea de Dios como idea imprescindible para el conocimiento científico

Ya hemos visto anteriormente que la idea de un *Ens realissimum* es necesaria como presuposición para la determinación de los conceptos y cosas. Pero la función de una idea de este tipo va más allá de eso. Kant considera que las ideas de la razón pura, al ser planteadas por el uso natural de la razón, no pueden ser consideradas dialécticas en sí mismas (en otras palabras, no pueden ser *per se* sofisticas, vinculadas a la ilusión, al desafío *ilegítimo* de los límites de la experiencia). En efecto, dice Kant, la razón no puede contener “engaños e ilusiones originarios” (A669/B697). Por ello, el que las ideas produzcan ilusiones dialécticas se debe a un mal uso de ellas. Deben tener, por tanto, una finalidad adecuada y provechosa<sup>32</sup>.

Kant distingue entre la dación de algo como objeto sin más (en la experiencia) y la dación de algo “como simple objeto en la idea” (A670/B698). En el primer caso, se da la determinación por conceptos del objeto; en el segundo, la idea es tan solo una suerte de esquema mediante el cual no nos representamos una

<sup>31</sup> “El entendimiento humano es en la *Crítica* definido como ‘humano’ por su asociación con una forma de intuición que puede ser diversa en otros, por contraposición sobre todo (...) con el Entendimiento Arquetípico, por relación con el cual se define la misma realidad en sí” (Gómez Caffarena, J., *op. cit.*, p. 27).

<sup>32</sup> Kant parece asumir aquí que las disposiciones naturales de un ser humano deben tener, necesariamente, una utilidad o provecho. La misma presuposición se encuentra, por ejemplo, en el célebre ensayo “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, donde afirma que “la Naturaleza nada hace en balde” (Kant, Immanuel, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en: *Filosofía de la historia*, México: FCE, 1999, p. 44). Sin embargo, en este ensayo tal presuposición aparece enmarcada en una discusión sobre la historia y, por tanto, se trata sobre todo del desarrollo a lo largo del tiempo de las disposiciones naturales. En todo caso, es interesante notar que esta presuposición hace las veces de un presupuesto para un tipo de investigación que se apoya en la creencia en un ordenamiento teleológico del mundo, y, por lo tanto, en la idea de Dios. Así, como veremos, una de las finalidades centrales, adecuada y provechosa de la idea de Dios será posibilitar este tipo de investigación.

realidad objetiva, sino que sirve “para representarnos otros objetos mediante la relación que guardan con esta idea, atendiendo a la unidad sistemática de los mismos, es decir, indirectamente” (*ibid.*). Kant ilustra esto con el ejemplo de la idea de un ser supremo. Cuando se dice que este concepto es una mera idea, ello implica que su realidad objetiva no implica una referencia directa a un objeto (cuya dación, por otra parte, sería imposible en la experiencia), sino que se trata de un esquema cuyo fin es lograr la mayor unidad sistemática posible en la investigación de la naturaleza. De esa manera, por ejemplo, hay que considerar las cosas como sí (*als ob*) fuesen creadas por un ser supremo. El presunto objeto de la idea (de cuya necesidad o existencia no tenemos conocimiento alguno) es tomado como fundamento o causa de los objetos de la experiencia (y ahí la vinculación indirecta de la idea con ellos), pero la idea solo tiene valor como concepto heurístico y no como concepto ostensivo: “no indica qué es un objeto, sino cómo hay que buscar, bajo la dirección de ese concepto, qué son y cómo están enlazados los objetos de la experiencia en general” (A671/B669).

Partiendo, pues, de la idea de Dios, debemos considerar que cada fenómeno es una unidad dependiente y condicionada por otros fenómenos, pero al mismo tiempo abordarlos *como si* el conjunto de los fenómenos tuviera un único fundamento supremo. Al hacer esto, no debemos derivar el orden y unidad del mundo del objeto de la idea (una inteligencia suprema), sino que debemos extraer de la idea la regla mediante la cual la razón pueda enlazar de modo más satisfactorio para ella las causas y los efectos. No es, pues, que de un supuesto objeto Dios y sus características debamos deducir que el mundo está sistemáticamente ordenado, sino que, en conexión con una idea de Dios, debemos asumir principios que nos inviten a investigar a la naturaleza de un modo distinto al que seguiríamos de no tener esa idea.

Cuando pensamos a las ideas como reales, los conceptos que usamos para ello son derivados de la experiencia. Hablamos de la realidad de estas ideas recurriendo, pues, a analogías con lo que es la realidad, la sustancia, la causalidad, la necesidad, etc. en el mundo sensible (único campo de aplicación legítima de estas categorías). Pero si solo se las toma como ideas regulativas, su uso no puede ser considerado ilegítimo y, más aun, puede considerarse beneficioso. Al asumir la idea de esa manera, no pretendemos que ella amplíe nuestro conocimiento. Por ejemplo, la idea de Dios no nos dice nada acerca

de las propiedades o características intrínsecas de ese ser, no se pronuncia sobre su existencia o su perfección. Dios solo es pensado como “algo que sirve de base a la suprema y necesaria unidad de toda realidad empírica y que solo podemos representarnos por analogía con una sustancia real que sea (...) la causa de todas las cosas” (A657/B703). Se trata, pues, de un concepto deísta de la divinidad, a cuya base se encuentra el mero interés especulativo de la razón.

Kant introduce una distinción entre suponer algo de modo relativo (*suppositio relativa*) o suponerlo de modo absoluto (*suppositio absoluta*) (cf. A676/B704). Cuando pensamos en un fundamento supremo, es solo con la intención de pensar de forma más determinada la universalidad del principio regulativo. Al pensar en un ser supremo trascendente, es evidente que al concebirlo como una sustancia real, causa del mundo, necesario, estoy haciendo una aplicación de categorías fuera de los límites de la experiencia. Pero en cuanto fundamento de la unidad sistemática que buscaremos en el mundo, se vuelve un esquema del principio regulador del uso empírico de la razón. Suponer un fundamento supremo, un ser trascendental, es solo relativo.

No tenemos, entonces, razones o fundamentos para admitir en términos absolutos la existencia de un objeto que corresponda a nuestra idea de Dios: a la base de ella, lo que se encuentra únicamente es el hecho de “que la razón nos obliga a considerar todas las conexiones del mundo según los principios de una unidad sistemática y, por tanto, como si todas ellas procedieran de un único ser omnicompreensivo, considerado como causa suprema y omnisuficiente” (A686/B714). A partir de esta idea, pasamos a considerar toda ordenación del mundo como resultado de las disposiciones de una razón o inteligencia suprema. Ello nos permite, a su vez, enlazar las cosas del mundo según leyes teleológicas, logrando una mayor unidad. La suposición de una causa suprema no puede ser nunca perjudicial para la razón: Kant afirma que numerosas investigaciones y avances pueden provenir del hecho de asumir que las formas de la tierra, las montañas, los mares, etc. son resultado de sabios designios de un creador. También pone el ejemplo de la fisiología, disciplina en la que se asume que todo cuanto hay en el animal posee una utilidad y un fin, y que realiza investigaciones a partir de ese presupuesto. Si se toma como un mero principio regulativo, no hay riesgo alguno de daño ni de error, pues incluso

cuando se espera encontrar una vinculación teleológica y se encuentra un mero nexo físico o mecánico, no se afecta a la razón en absoluto.

La idea de Dios, pues, debe servir para buscar la unidad sistemática total en la investigación de la naturaleza. Cuando encontramos algo que apunta en dirección a esa unidad, debemos considerar que nos acercamos a ella, aunque nunca sea plenamente alcanzable. No se debe asumir la realidad de la idea (en este caso, de Dios), adjudicarle predicados antropomórficos y, a partir de ello, atribuirle fines arbitrariamente a la naturaleza, en vez de buscarlos mediante la investigación física, eliminando el arduo trabajo de la Razón en consonancia con lo empírico. Pero no es ilícito tampoco reforzar con predicados antropomórficos a este principio regulador. Podemos, así, suponer al creador del mundo sabio, único, omnipotente (concepto teísta de la divinidad). Tenemos, incluso, que suponerlo, dice Kant (pues refuerza la tendencia sistemática de la razón).

Dios aparece entonces bajo esta nueva figura como un ideal fundamental para el avance de la ciencia empírica. En suma, se muestra como principio dinamizador de la investigación y condición de posibilidad de la ciencia. En efecto, ella se constituye como un proceso que tiende asintóticamente a una totalidad que no es alcanzable. Y si no hay ciencia, desde la concepción kantiana, tampoco hay propiamente naturaleza (que no es otra cosa que el conjunto de fenómenos subsumidos bajo las categorías, en otras palabras, un conjunto de objetos científicos). Por lo tanto, Dios juega (indirectamente y solo como idea) un rol central en el conocimiento teórico y en la constitución de la naturaleza.

#### 2.4. El Dios moral

El tema de Dios vuelve a aparecer bajo un nuevo aspecto en “El canon de la razón pura”. Se trata de lo que ya antes Kant ha llamado una teología moral. Vamos a explicar a continuación esta última figura (que va a ser, creemos, la fundamental), que remite a algunos conceptos que se encuentran desarrollados con mayor extensión en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*.

Kant señala, en el Canon, que tres son las cuestiones fundamentales de la razón: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué debo esperar? Cree que la *Crítica de la razón pura* ha buscado responder a la primera pregunta. La segunda alude a lo moral. En estos mismos pasajes y en desarrollos futuros ya aludidos, Kant contestará que debo actuar moralmente, esto es, autónomamente, libremente, racionalmente. Y ello implica determinar mi voluntad de acuerdo a máximas que puedan formar parte de una legislación universal<sup>33</sup>. En el terreno práctico, el terreno de la libertad, cree entonces Kant que “existen leyes morales puras que determinan enteramente *a priori* (con independencia de motivos empíricos, esto es de la felicidad) el accionar en el ámbito práctico” (A807/B835). Debe actuarse, pues, de acuerdo a la razón, lo que equivale a actuar de tal forma que uno se haga digno de ser feliz.

Pasemos entonces a la tercera pregunta: ¿qué me está permitido esperar? Kant señala al respecto: “así como los principios morales son necesarios de acuerdo con la razón en su uso práctico, así es igualmente necesario suponer, de acuerdo con la razón en su uso teórico, que cada uno tiene motivos para esperar la felicidad exactamente en la medida en que se haya hecho digno de ella; que, consiguientemente, el sistema de la moralidad va indisolublemente ligado al de felicidad, pero solo en la idea de la razón pura” (A809/B837). La idea de la razón pura a la que hace referencia Kant es la idea de un mundo “inteligible” o “moral”, conforme a todas las leyes éticas, en el que se da una conexión necesaria entre la esperanza de alcanzar la felicidad y nuestro esfuerzo por ser dignos de ella. En tanto yo debo promover un bien supremo en el que se combinen honestidad y felicidad, y esto no parece garantizado por la naturaleza, debo también asumir como postulado la existencia de un supremo bien originario, “que como causa de los seres naturales, los ha ordenado como medios afines a la realización de la ley moral y de una vida futura o suprasensible, en la que la unión de moralidad y felicidad se establezca como consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible”<sup>34</sup>. Este Dios es concebido como el soberano bien.

<sup>33</sup> Cf., por ejemplo, Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Roberto Aramayo, Madrid: Alianza Editorial, 2002, A54, p 97.

<sup>34</sup> Colomer, E., *op. cit.*, p. 194.

Es importante señalar que, bajo esta concepción, Dios no se convierte, en sentido estricto, en fundamento de la moralidad, sino en presupuesto para la promoción práctica del bien supremo. Ello se debe a que la voluntad determinada moralmente no depende de la promesa de felicidad, “compendio de todas las inclinaciones” opuestas al deber<sup>35</sup> (pues entonces sería heterónoma). Cito a continuación un pasaje de la *Crítica de la razón práctica* que discute justamente este problema: “Tampoco quiere decirse (...) que sea necesario asumir la existencia de Dios como *un fundamento de toda obligación en general* (pues ese fundamento descansa, como se ha demostrado suficientemente, exclusivamente sobre la autonomía de la propia razón). Al deber le corresponde aquí tan solo trabajar en pro de la creación y promoción del sumo bien del mundo, cuya posibilidad puede entonces verse postulada, pero que nuestra razón no encuentra pensable sino bajo la suposición de una suprema inteligencia (...)”<sup>36</sup>. Se trata, pues, de una hipótesis, pero a la vez de una exigencia del sentido práctico a postular y creer en un ser supremo: a esto Kant lo llama “fe racional”.

En torno al tipo de Dios que es el Dios del teísmo moral, podríamos coincidir en que “el *Supremo Bien Originario*: tal es el título más kantiano de Dios, sin género de duda”<sup>37</sup>. Se trata de un Dios uno (para dar completa unidad de fines), omnipotente (para someter toda la naturaleza y su relación con la moralidad), omnisciente (para conocer los sentimientos de valor moral), omnipresente (para estar cerca de toda exigencia planteada por el bien supremo del mundo) y eterno (para que siempre haya el acuerdo entre naturaleza y libertad) (cf. A815/B843). Es un Dios cercano al teísmo y por lo tanto también a la teología física, al mundo concebido como unidad teleológica y dependiente, por lo que lo pensamos antropomórficamente como una inteligencia suprema y libre, que ha ordenado el mundo de acuerdo a fines, conscientes sin embargo del carácter meramente analógico de esas características. Pero el deísmo también es útil para el concepto de este Dios, en tanto la teología trascendental sigue poseyendo, independientemente del cuestionamiento a sus pretensiones de *demonstrar* a Dios y *conocer* sus atributos, un importante uso negativo, ya que

<sup>35</sup> Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, traducción de Roberto Aramayo, Madrid: Alianza Editorial, 2002, A12, p. 72.

<sup>36</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, A226-227.

<sup>37</sup> Gómez Caffarena, J., *op. cit.*, p. 137.

“la necesidad, la infinitud, la unidad, la existencia fuera del mundo (no como alma del mundo), la eternidad sin condiciones de tiempo, la ubicuidad sin condiciones del espacio, la omnipotencia, etc. no son más que predicados trascendentales y, por ello mismo, su concepto depurado, tan necesario a toda teología, solo puede ser extraído de la teología trascendental” (A641-642/B669-670). Además, presentando a la divinidad de esta manera, se contrarresta el antropomorfismo que parece vincularla con lo empírico o fenoménico, mostrándose su suprema trascendencia (cf. *ibid.*).

### §3. Vinculación de las cuatro figuras

Señala Guillermo Ritter, en su estudio de la *Crítica*, que “el pensamiento burgués asalta la bastilla escolástica del espíritu feudal con un regocijo sádico, como no hay ejemplo en la historia de las ideas. Así como la Revolución Francesa tuvo su canto heroico, también esta espectacular batalla de las nuevas fuerzas espirituales entonó su Marsellesa filosófica, en la Dialéctica Trascendental, la parte más seria y revolucionaria de la *Crítica*”<sup>38</sup>. Tal vez ello sea cierto, pero hay que reconocer que la suerte que corrieron las ideas “del espíritu feudal” fue bastante mejor que aquella que les fue deparada a los representantes del absolutismo monárquico. Y Dios, en particular, si bien es mostrado como radicalmente incognoscible, es, pese a ello (o más bien, justamente por ello), preservado como postulado fundamental de la vida ética y del conocer teórico. La clásica frase kantiana según la cual tuvo que suprimir el saber para dejar sitio a la fe (“*Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*”, BXXX) debe entenderse, pues, en toda su radicalidad.

112

Situar a Dios del lado de lo cognoscible lleva a los riesgos (contra los que Kant dice querer enfrentarse) del fanatismo, el ateísmo o la incredulidad librepensadora (cf. BXXXIV). Sobre el fanatismo, habría que decir que Kant vivía en una Europa que había sufrido el trauma de las llamadas guerras de religión y conoció también las pretensiones comunes de las autoridades de intervenir y dictar normas en materia religiosa. En *¿Qué es la ilustración?*, Kant escribe que

<sup>38</sup> Ritter, Guillermo, *La crítica de la razón pura. Ensayo interpretativo de su significación histórica*, Buenos Aires: Claridad, 1944, p. 80.

la “tutela religiosa es, entre todas, la más funesta y deshonorosa”<sup>39</sup>. El querer saber apodícticamente qué es Dios, cómo es y cuál es su voluntad podía, sin duda, ser un aliciente para la violencia que retrasaba el progreso humano. Además, evidentemente y como ya se ha mostrado, las pruebas presentadas y los razonamientos argüidos por los teólogos de la época se movían, a juicio de Kant, en la más pura dialéctica (entendiendo por esto sofistería o charlatanería). Pero, al mismo tiempo, había quienes, descubriendo el carácter falaz de las pruebas o entusiasmados por el predominio de la ciencia natural, declaraban abiertamente su ateísmo o planteaban serias dudas ante la posibilidad de la existencia de Dios. La Ilustración francesa había conocido, en efecto, a personajes como Pierre Bayle, precursor del movimiento, quien no solo sostenía que las verdades religiosas no eran susceptibles de prueba racional, sino que añadía que “es un gran error suponer que las convicciones y las motivaciones religiosas son necesarias para llevar una vida moral (...) sería perfectamente posible disponer de una sociedad moral compuesta por gentes que no creyeran en la inmortalidad, ni siquiera en Dios”<sup>40</sup>. Estaba también Voltaire, quien por su retórica anticlerical fue considerado por muchos un verdadero paladín del ateísmo, pese a la inexactitud de tal consideración<sup>41</sup>. Podemos mencionar a Helvétius, quien pese a no negar a Dios, atacó duramente a la religión revelada<sup>42</sup>. El enciclopedista Diderot, por su parte, pareció aproximarse en algún momento de su vida a la senda del ateísmo<sup>43</sup>. Y hubo también filósofos claramente materialistas, entre ellos La Mettrie, quien profesaba un agnosticismo pero señalaba, coincidiendo con Bayle, la posibilidad de un estado de ateos, posibilidad que además consideraba deseable<sup>44</sup>. Pero el llamado al ateísmo más radical fue tal vez el hecho por d’Holbach, quien en su *Sistema de la naturaleza*

<sup>39</sup> Kant, Immanuel, “¿Qué es la ilustración?”, en: *Filosofía de la historia*, p. 36.

<sup>40</sup> Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, Barcelona: Ariel, 2004, tomo 6, p. 20. Sobre este tema, véase también el “Estudio preliminar” de Luis Colomer, en: Bayle, Pierre, *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo “obligales a entrar”*, traducción de Luis Colomer, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006, pp. cxxxiii-cxxxiv.

<sup>41</sup> Cf. Copleston, Frederick, *op. cit.*, pp. 29-30. Al respecto, pueden consultarse algunos de los artículos del *Diccionario filosófico* de Voltaire (“Philosophical Dictionary. Selections”, en: *The Portable Voltaire*, edición de Ben Ray Redman, Nueva York: The Viking Press, 1958, pp. 53-218). Por ejemplo, entre otros, los dedicados al “Ministerio Eclesiástico” (cf. *ibid.*, pp. 109-112), al término “Secta” (cf. *ibid.*, pp. 195-199) o a la figura del “Teísta” (cf. *ibid.*, pp. 207-208).

<sup>42</sup> Cf. Copleston, Frederick, *op. cit.*, p. 46.

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, p. 50. Véase, por ejemplo, el “Coloquio entre D’Alambert y Diderot”, en: Diderot, D., *Escritos filosóficos*, edición de Fernando Savater, Madrid: Editora Nacional, 1975, pp. 19-111.

<sup>44</sup> Cf. Copleston, Frederick, *op. cit.*, p. 56.

señala que “la ignorancia y el miedo crearon los dioses, que la imaginación, el entusiasmo o el engaño han adornado o desfigurado sus imágenes, que la debilidad los adora, la credulidad los conserva y la tiranía sostiene la fe en ellos porque sirve a sus propios fines”<sup>45</sup>. Apartando a Dios del ámbito de lo cognoscible teóricamente, Kant lo aparta del campo de batalla en el que pelea el fanatismo y el ateísmo, lo retira del marco conceptual donde esta disputa era posible, lo pone en un lugar seguro, lo salva.

Al postular la segunda figura de Dios, Kant enfatiza, ya lo hemos mencionado, que el conocimiento científico tiene sus límites. En otras palabras, deja en claro que lo cognoscible no es todo. Y que, por lo tanto, hay campo para lo desconocido, para lo que no puede darse a la experiencia y subsumirse en los conceptos. Este espacio va a ser justamente aquel donde va a ser reubicado Dios luego de ser sacado del ámbito de lo teóricamente cognoscible. Paradójica situación: la hipótesis de un Dios que capta el ámbito de lo noumenal nos recuerda permanentemente que tal ámbito es pensable por la razón, pero no demostrable ni refutable por el conocimiento científico. Y es justamente en ese espacio (que su hipótesis como intelecto abre) que va a poder salvarse a Dios, encontrarle su lugar y hacerlo conciliar con el avance científico.

Así, se recupera a Dios como idea reguladora que guía el proceder empírico y lo hace fecundo. En efecto, ya hemos mencionado que, cuando la razón cree conocer a Dios, pasa a derivar de él las leyes y características de la naturaleza, cediendo a la pereza de no continuar el estudio empírico. Pero cuando se tiene en claro que el ámbito de la necesidad lógica y el de la ontológica se encuentran diferenciados, se puede seguir manteniendo la idea de un Dios que haya ordenado el mundo de acuerdo a fines supremos. Ello permite pensar al mundo como unidad teleológicamente orientada, respondiendo a la necesidad de sistematicidad propia de la razón y la ciencia modernas. Y, por último, se puede dar paso a la teología moral: Dios como postulado que permite pensar en una correspondencia entre el comportamiento moral y la felicidad. Nuestro comportamiento práctico y nuestra libertad nos invitan a suponer a un ser supremo. Lugar seguro nuevamente, donde, cree Kant, no

<sup>45</sup> Citado en *ibid.*, p. 57.

pueden alcanzarle las críticas ateas que tanto daño hacían cuando se movía en el espacio de lo teóricamente comprobable.

Es verdad que “una fuerte tradición neokantiana nos ha acostumbrado a ver, de manera bastante curiosa, el final de la obra en sus primeras secciones, bien sea en la Deducción Trascendental, bien sea en el Sistema de los Principios, es decir, allí donde Kant trata sobre el muy restringido problema de los juicios sintéticos *a priori* en el orden limitado de la física”<sup>46</sup>. Ha desatendido, por tanto, el hecho de que, en última instancia, Kant se interesa también “por la posibilidad de una metafísica que pueda responder a preguntas tan socráticas como saber si hay un Dios o una vida futura”<sup>47</sup>. Pero es innegable que uno de los resultados centrales de la *Crítica* es que en el fracaso de “fundar a la filosofía—habría que decir metafísica— como ciencia (...) se funda la posibilidad de una fe, a resguardo de toda incredulidad”<sup>48</sup>.

Me parece que no es posible argumentar que la salvación de Dios, entonces, es una especie de añadido secundario, un resultado marginal de la *Crítica*. A saber: no puede afirmarse que Kant, en un exceso de conservadurismo, desvíe su camino original y termine por conservar lo que en estricta coherencia debió eliminar. La constante y enfática llamada a recordar los límites de nuestra razón para determinar positiva o negativamente la existencia o inexistencia de objetos suprasensibles no tendría sentido si esto fuera así. Lo afirmado en el Canon y en el final de la Dialéctica está, además, en estricta coherencia con el resto de la *Crítica* y es posible, además (espero que pueda ya notarse a estas alturas), solamente a partir de la discusión de las formas precedentes bajo las que se presenta la divinidad en el libro.

Por otra parte, tampoco puede afirmarse que, a partir de la doctrina kantiana, Dios es rebajado en su dignidad. En efecto, a partir de sus reflexiones, cierta rama de la teología contemporánea tiende a reconocer sus conclusiones centrales sin que eso niegue su fe, o incluso para reforzarla. Al respecto, señala el teólogo

<sup>46</sup> Grondin, Jean, “La actualidad de *La religión dentro de los límites de la mera razón*”, en: *Ideas y Valores*, N° 113 (2000), p. 83.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Ochoa Disselkoen, Hugo, “Perspectivas de la crítica”, en: *Cuadernos de Filosofía*, N° 16 (1998), p. 39.

Hans Küng: “Admitido: los enunciados de la fe no tienen el mismo carácter que las leyes matemáticas o físicas. Su contenido no puede ser demostrado, ni como en las matemáticas ni como en la física, por evidencia directa o por el experimento *ad oculos*. Pero la realidad de Dios tampoco sería la realidad de Dios si fuese tan visible, aprehensible, comprobable empíricamente, si fuese verificable experimentalmente o deducible matemática y lógicamente. ‘Un Dios que existe no existe’, dijo una vez con razón el teólogo evangélico y miembro de la Resistencia Dietrich Bonhoeffer. Pues Dios –entendido en lo más profundo y último– no puede ser objeto, cosa”<sup>49</sup>.

#### §4. A modo de conclusión: Kant y la Metafísica

Kant toma un objeto metafísico por excelencia: Dios. Niega la posibilidad de conocerlo teóricamente, pero subraya su rol indispensable como postulado para la ciencia y la acción práctica. Ello ilustra, creo, la posición kantiana hacia la metafísica en general. Pese a ciertas lecturas neokantianas, Kant no es, en absoluto, un enemigo de la metafísica *per se*. Una lectura atenta de su obra muestra que, si bien rechaza a *la metafísica dogmática racionalista, que aspira a tener un estatuto epistemológico de tipo científico*, no deja de reconocer en el hombre una *inevitable tendencia metafísica* y, al mismo tiempo, muestra la posibilidad de esta disciplina entendida como *metafísica de la naturaleza* y, por otra parte, como *elemento indispensable dentro de la vida ética, asociada al terreno de lo práctico*.

Mencionemos una lectura neokantiana del tipo aludido. El fundador de la Escuela de Marburgo, Hermann Cohen, sostenía que la *Crítica* debe ser vista como una metodología de la ciencia. Esta es la condición necesaria, decía, “para que la filosofía conserve su carácter riguroso, sin ceder a las tentaciones de la metafísica idealista [que, en opinión de Cohen, hizo retroceder la filosofía nuevamente a la Edad Media], de las reducciones psicologistas o los errores positivistas”<sup>50</sup>. Pero hemos visto ya que la *Crítica* no termina con la determinación de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico.

<sup>49</sup> Küng, Hans, *Credo*, Madrid: Trotta, 1994, pp. 17-18.

<sup>50</sup> Reale, Giovanni y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona: Herder, 2002, tomo 3, pp. 395-396.

Ni siquiera lo hace con la feroz impugnación de las pretensiones dialécticas de una razón que ilegítimamente busca abandonar el campo de la experiencia. Termina, más bien, subrayando el rol indispensable de los objetos metafísicos, como postulados, para la unidad de la ciencia y el comportamiento moral. Estas ideas, además, son presentadas como “naturales”, productos inevitables de una razón que tiende a la unidad.

De los cuatro sentidos de metafísica a los que me refería al comienzo de esta sección, solo uno es desterrado, considerado ilegítimo o imposible: la metafísica como ciencia. Los otros tres, en cambio, permanecen siendo legítimos: uno como tendencia inamovible, otro como sistema teórico o propedéutica de suma importancia epistemológica y uno último como *conditio sine qua non* de la convivencia ética. El tema de Dios, al ser el objeto preferente de la metafísica, ilustra justamente ese proceso. Dios deja de ser objeto de ciencia; se estudia su génesis como una idea inevitable de la razón; se lo presenta como una idea que juega un rol heurístico y regulativo en la práctica científica y la constitución de la naturaleza; y se le asigna, finalmente, un rol práctico de suma importancia. La filosofía crítica no se ocupa por tanto solo del discurso científico, sino también de las condiciones de posibilidad de la “fe racional” y de la dinámica de una razón que supera lo científico. Y es plenamente consciente del rol central que juegan los discursos y razonamientos extra-científicos (incluyéndose a sí y a la metafísica en sentido ético) en la constitución de la ciencia misma y en la *praxis* humana.