



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía



LA RELACIÓN INELUDIBLE ENTRE RELIGIÓN Y MORAL EN EL PENSAMIENTO DE IMMANUEL KANT

Tesis para obtener el título de Licenciado en Filosofía

Presenta: Luis Adrian Rodríguez Cortés

Director de tesis: Dr. Rodolfo Maximino Fernández y Díaz

Enero 2018

La relación ineludible entre religión y moral en el pensamiento de Immanuel Kant

Índice

Prólogo	2
Capítulo I: La relación entre la religión y la moral en la historia de la filosofía antes de la obra kantiana	6
Introducción	6
Antigua Grecia y Edad Media.....	6
Protestantismo.....	13
Deísmo y teodicea en la filosofía moderna	16
L'âge de Bonheur	22
La era de la crítica	26
Conclusiones	36
Capítulo II: Primeros textos de Immanuel Kant. De 1746 a 1764	38
Introducción	38
Filosofía natural y optimismo	39
Superación del sueño dogmático y del sopor epistemológico.....	49
Conclusiones	60
Capítulo III: La creencia en los límites de la mera razón.....	62
Introducción	62
La antesala del problema de la creencia.....	63
La balanza del entendimiento y la “creencia moral”	64
Moral y religión en el proyecto de la Razón Pura.....	70
Axiomas subrepticios y principios de conveniencia	74
Moral y religión en la “Década del silencio”	78
Libertad: problema y fundamento	82
Dios, colofón de la moral	86
Una religión anclada en la moral.....	91
Conclusiones	94
Consideraciones finales.....	96

La relación ineludible entre religión y moral en el pensamiento de Immanuel Kant

Prólogo

La balanza del entendimiento no es totalmente imparcial, y el brazo que lleva la inscripción: *esperanza del futuro* tiene una ventaja mecánica, que hace que razones incluso leves, caídas en el platillo que le pertenece, levanten del otro lado los argumentos especulativos intrínsecamente de mayor peso. Esta es la única injusticia que no puedo suprimir, y que de hecho tampoco quiero suprimir.

Kant, I. *Sueños de un visionario aclarados por sueños de la Metafísica*.

Con este trabajo de tesis se busca analizar las transformaciones de la relación entre moral y religión en la producción filosófica de Immanuel Kant (Königsberg, Prusia, 1724-1804). El motivo fundamental que precede a esta investigación es la convicción de que la visión del filósofo de Königsberg puede proporcionar elementos para comprender y criticar el fenómeno religioso contemporáneo a través de la filosofía moral. Para concretar la tarea, se ubica la posición del pensamiento kantiano en la historia de la reflexión filosófica acerca de la moral y la religión, tomando en cuenta la manera en la que encara el llamado “problema del mal”, mismo que subyace como un punto en común presente en ambos tópicos.

Al colocar dentro del título de esta investigación el calificativo de *ineludible* para describir la relación entre la religión y la moral presente en el pensamiento de Kant –lo que constituye el centro de la tesis– se pretende mostrar la existencia de una correspondencia necesaria de ambos campos en un segmento específico de la obra kantiana, que podría considerarse el culmen de décadas de complejas lucubraciones (sin negar la legitimidad de interpretar la relación entre moral y religión en la obra de Kant en un sentido diverso). A lo largo de la tesis se hace énfasis en la relación que existe entre la dimensión práctica de la filosofía kantiana y lo que puede llamarse su teoría del conocimiento; bajo el convencimiento de que la una no se comprende plenamente sin la otra.

Para evaluar las transformaciones en torno a los términos pertenecientes a los campos de la moral y la religión dentro de la obra de Kant, se realiza una exposición cronológica según las fechas de publicación de las obras analizadas, que van desde la

publicación de las *Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas*, de 1746, hasta el *Opus postumum*, que contiene fragmentos escritos por el filósofo pocos años antes de su muerte, acaecida en febrero de 1804. De esta manera se evita la exposición del pensamiento de Kant en los bloques tradicionales (precrítico y crítico), en pro de una exposición metodológica dependiente de las modificaciones en cuanto a su pensamiento sobre la moral, la religión y la relación entre ambas instancias, mismas que no se corresponden enteramente con la división de la obra de Kant según un antes y un después del esbozo formal de su proyecto crítico (1770).

La postura de Kant en torno a la moral y la religión no constituye un segmento aislado en su sistema filosófico, al contrario, puede catalogarse a ambos temas dentro de los que más ocuparon la inquietud de este pensador. De acuerdo con la solidez estructural que alcanzó paulatinamente la filosofía kantiana, es comprensible encontrar elementos para argumentar sobre un mismo tema en diversas obras, lo cual resulta patente en la base que otorgan algunos textos dedicados a indagar la posibilidad de la metafísica como ciencia para tratar temas como lo son: el bien, el alma, la libertad y Dios.

Estos tópicos, tratados usualmente tanto en el campo tradicional de la teología como en el de la metafísica, muestran la necesidad de diferenciar dos maneras de referirse a la religión: en primer lugar como una religión revelada (o positiva), según la cual es necesario que exista previamente una revelación de la cual se extraigan los “deberes divinos” que cada cual debe cumplir; y una religión natural o de la razón, que concibe fórmulas como “Dios” y “alma” sólo con relación a algunos principios de la razón o a “necesidades” del entendimiento. Gran parte de la tesis aborda la visión que sobre la segunda acepción del término sostuvieron diversos filósofos en sus elucubraciones metafísicas, y sobre ella es desde la cual se establece la relación con la moral que propone Immanuel Kant, mas es necesario mantener presente la idea de una religión positiva, por su innegable difusión e impacto cultural, y porque el propio Kant la tuvo presente en la elaboración de su filosofía.

Así como se realiza una distinción entre la religión natural y la religión positiva para la comprensión de esta investigación, cabe advertir también el sentido en el que se utilizan términos que en la historia de la filosofía suelen confundirse o adquirir un cariz diverso conforme al arbitrio del autor; ética y moral se diferencian según el prólogo de la

Fundamentación metafísica de las costumbres, donde la ética (*Ethik*)¹ se alude como “ciencia de las leyes de la libertad”²; y la moral como la parte racional de esta ciencia “que busca los principios de la voluntad pura”³, distinguiéndose de su parte pragmática; o bien, es concebida como el criterio para predicar la bondad de las acciones. La traducción al alemán puede generar problemas de interpretación en castellano, ya que el término *Sitten* (traducido por Manuel García Morente como “costumbres” en el encabezado tanto de la *Fundamentación metafísica de las costumbres* como de la *Metafísica de las costumbres*), hace referencia a un aspecto moral de las acciones, que no se encuentra implícito en la traducción popular. Hecho que se constata en la interpretación de *Sittengesetz* como “ley moral”.

Conforme al análisis de las obras de Immanuel Kant, se procura describir a detalle las modificaciones de su perspectiva al respecto de la relación entre moral y religión, para lo cual se toma en cuenta el contexto en el que habitó el filósofo durante su producción teórica, esto incluye: la influencia científica y filosófica que ejercieron diversos pensadores en Kant, y el desarrollo de la religión pietista que impregnó la cultura en Königsberg durante el siglo XVIII. Para obtener esta serie de datos biográficos del filósofo se recurre especialmente a la obra de Erns Cassirer *Kant, vida y doctrina*, donde se realiza un trabajo exhaustivo de recopilación archivística y comparación de otras biografías del personaje, formando así una fuente confiable para acercarse fielmente a la vida de Immanuel Kant⁴.

Antecediendo al análisis del contexto en el cual se formó Immanuel Kant, se expone en el primer capítulo de la tesis, una breve historia de las ideas filosóficas al respecto de la

¹ Salvo en escasas ocasiones, en esta investigación se utiliza el término “filosofía moral” (*Moralphilosophie*) en lugar de ética (*Ethik*), para evitar la confusión.

² Kant, I. *Fundamentación metafísica de las costumbres. Crítica de la Razón Práctica. La paz perpetua*, dentro de la colección “Sepan cuantos...” Num. 212, editorial Porrúa, México, 2010, p. 15.

³ *Ibidem*

⁴ Considerando que el análisis de Erns Cassirer sobre la vida y obra de Immanuel Kant podría afectar la independencia de esta tesis, se ha procurado citarlo en mayor medida con relación a la biografía del filósofo. No obstante, en ocasiones es menester atender su opinión interpretativa, así como la de otros pensadores dedicados al desglose de la filosofía kantiana, como Adela Cortina, Roberto Rodríguez Aramayo y Sofía Vanni Rovighi. Un especialista, tanto en el pensamiento de Kant en general como en la relación específica que entre la ética y la esperanza se halla en la teoría del filósofo de Königsberg, a quién se le debe la clarificación y modo de empleo de algunos conceptos kantianos (ubicados en los dos capítulos finales de la tesis) es a Torsten Nieland. Cabe mencionar que, en el mismo sentido clarificador al respecto de la traslación alemán-castellano, Fernando Huesca Ramón ha colaborado de forma importante.

relación entre moral y la religión, cuyo hilo conductor es el problema del mal, llegando su recorrido hasta las posturas que permanecían patentes entre los siglos XVII y XVIII; esto con el fin de mostrar, en primer lugar, por qué ha de considerarse el tema como fundamental dentro de los estudios filosóficos, y esbozar a la vez la razón de que tal conjunto teórico resultara problemático o insuficiente a los ojos de Kant.

En el segundo capítulo se describe el desarrollo intelectual de Immanuel Kant hasta 1764, por lo que se pretende describir –de manera sucinta– las complejas transformaciones del pensamiento kantiano; en primera instancia moldeado por la educación pietista que permeaba en general el ambiente de Königsberg en el siglo XVIII y, posteriormente, por el racionalismo, el empirismo y el moralismo. Elaborada a título personal, la división aquí propuesta hace patente la manera filosóficamente dogmática en que el joven pensador se refería en sus primeras producciones intelectuales a la idea de un Dios creador, introduciendo en su filosofía posteriormente algunos elementos fundamentales para abordar de manera crítica y propositiva el problema de la metafísica como ciencia, así como otro que puede denominarse “el problema de la creencia”.

El tercer capítulo, que puede considerarse central conforme al propósito de la tesis, aborda la concepción de la relación entre religión y moral en los años de madurez de la filosofía de Immanuel Kant, a partir de 1766 hasta el último de sus días. Luego de haber recibido de Rousseau los bríos para otorgar un giro práctico a su pensamiento, la independencia que cobra la filosofía kantiana con respecto a sus antecesores y contemporáneos permite al pensador de Königsberg elaborar una filosofía moral relacionada plenamente con los grandes desafíos epistemológicos en el campo de las ciencias, de los que él mismo da cuenta a lo largo de su obra. A partir de la distinción entre el fenómeno y el noumenon, el campo para la reflexión al respecto de la metafísica y la religión, lejos de verse reducido, recibe un impulso que da lugar a una filosofía de la religión dependiente de la filosofía moral kantiana.

Capítulo I: La relación entre la religión y la moral en la historia de la filosofía antes de la obra kantiana

Introducción

Para comprender la pertinencia que la reflexión al respecto de la religión tiene en el campo de la filosofía, es menester hacernos de una comprensión histórica del tema, por ello, sin la pretensión de constituir una concepción unívoca del origen del fenómeno religioso y su relación con el pensamiento especulativo, este capítulo introduce al lector en la historia de las reflexiones que dieron lugar tanto a una idea de Dios en la antigua Grecia, como a la metafísica en el mismo contexto.

Encarando las necesidades de comprensión del mundo y trascendencia, la filosofía generó un discurso más allá de los límites de lo visible, mismo que se encontró en las condiciones propicias para aliarse con la revelación cristiana, llegando a generar las bases de una religiosidad que marcó el destino de la cultura occidental. De qué manera esta alianza se distanció de la visión que sobre Dios fue propuesta por el poeta de *Los trabajos y los días* es un tema que trata de resolverse en este capítulo. Se ofrece así un hilo conductor para interpretar a los filósofos que, hasta antes de Immanuel Kant, se inmiscuyeron en las disquisiciones de la teología y de la llamada tardíamente “religión natural”.

Antigua Grecia y Edad Media

Un ámbito común que subyace en los campos de la religión y la filosofía moral es el problema de la disyuntiva entre el bien y el mal, así como la relación que estas instancias guardan con la felicidad de los hombres. Entre los mitos griegos -por mencionar un ejemplo significativo para la cultura occidental- el poeta plasma en *Los trabajos y los días* (en algún momento del siglo VIII a.C.) el caso del inicuo Perses, quien buscaba gozar de las propiedades arrebatadas a su hermano, a través de mentiras y sobornos a los jueces. Ante tal iniquidad, Hesiodo advierte a Perses que Zeus (quien goza de amplia mirada) castiga al injusto, mientras al justo le concede la prosperidad⁵; para finalmente invitarlo a entregarse a

⁵ Hesiodo, *Los trabajos y los días*, Líneas: 280-286. En: *Hesiodo, Obras y fragmentos*, Editorial Gredos, Madrid, 1978, p. 138

una vida de trabajo y esfuerzo, que conduce a la virtud y, consecuentemente, al favor de Zeus.

La idea de la justicia en el mundo debió problematizarse para el poeta a partir de la mera experiencia cotidiana, razón por la que escribe: “de la maldad puedes coger fácilmente cuanto quieras; llano es su camino y vive muy cerca. De la virtud, en cambio el sudor pusieron delante los dioses inmortales, largo y espinoso es el sendero hacia ella”⁶. Hesiodo compara el fácil camino de la maldad con el difícil sendero del bien, y parece basar su defensa de la virtud únicamente en la idea de un Zeus justo y por lo tanto incorruptible (idea que difícilmente puede extraerse de la tradición homérica). El Dios, que desde esta visión se considera capaz de conciliar la experiencia con la virtud, es el único garante de la justicia para el poeta, circundado por escenas donde lo común es la injusticia. La concepción de la deidad como interventora en el tenso conflicto entre el bien y el mal (ya sea a causa de la revelación o de las luces de la razón), así como su relación con el alma y la libertad de los hombres, es la vía rectora sobre la cual se desarrollan la mayoría de las ideas que aquí se exponen⁷.

El conflicto entre la virtud y la felicidad fue filosóficamente abordado en el siglo V a.C., por los pitagóricos y Demócrito⁸ (460 a.C. – 370 a.C.), adquiriendo la discusión - desde entonces- algunas características que las posturas de las filosofías posteriores conservaron, a saber: la defensa de un mundo espiritual, por parte de los pitagóricos, quienes (influenciados por el orfismo) sostenían que existe un alma, la cual hay que liberar del dolor y el placer, ésta es inmortal y pasa sucesivamente a distintos seres animados⁹; por otro lado, Demócrito sostuvo la corporeidad del alma, así como la relación entre la tranquilidad de ésta -como fin de la vida- y el “razonar bien, hablar bien y obrar lo que se

⁶ *Ibidem*, p. 139

⁷ Jenófanes de Colofón (nacido entre el 580 y el 570 a. C. y fallecido entre el 475 y 466 a.C.) representa un interesante paréntesis en la reflexión sobre la divinidad. Criticó la tradición mítica de los helenos, señalando que “Homero y Hesiodo han atribuido a los dioses todo lo que, para los hombres, es objeto de vergüenza y censura” (Altieri, A. *Los presocráticos*, Textos UAP, Puebla, 2003. P. 80) Ya que la obra de Jenófanes aporta elementos para comprender los predicados acerca de los dioses como elucubraciones culturales, de sus fragmentos difícilmente puede extraerse la defensa de la relación entre la virtud y la deidad, mas sí cabe observar la crítica airada de la relación, presente en los mitos, entre el vicio y los Dioses.

⁸ Altieri, A. *Introducción al estudio de la filosofía y sus problemas*, Textos UAP, Puebla, 2003. P. 114

⁹ Altieri, A. *Los presocráticos*, Textos UAP, Puebla, 2003. P. 43

debe”¹⁰; quedando esbozadas de esta manera dos posturas para encarar la disyuntiva entre el bien y el mal, una de carácter que puede llamarse místico o religioso, y otra física o naturalista.

Como muestra la postura de estos pensadores presocráticos, la concepción primeriza del problema del bien y del mal en la historia de la filosofía estuvo influenciada por la concepción del alma que los griegos habían adquirido, sobre todo, de la cultura egipcia y mesopotámica, mezclada con la reflexión al respecto del *arché* de la *physis*. Influencias patentes en la filosofía de Platón (427 a.C - 347 a.C.), quien, en la *República*, hace alusión al alma como elemento sustancial de la vitalidad, que se divide según funciones específicas¹¹; pero también como instancia inmortal, que no se destruye ante la corrupción de “los males del alma”, como lo son: la ignorancia, la injusticia y la cobardía. Justo es la discusión del carácter inmortal del alma la que lleva a Platón a plantear en la *República* el problema del mal, definido como aquello que por naturaleza pervierte una cosa, disolviéndola y destruyéndola¹². No obstante, el mal del alma tiene la peculiaridad de no destruir el objeto de corrupción, y el bien del alma -la justicia- parece no afectar tampoco directamente la fortuna de los hombres.

Para salvar este problema -a fin de considerar que el mal del alma es efectivamente un mal y el bien de la misma es efectivamente un bien- Platón invita a pensar la imposibilidad de que los dioses amen a un hombre injusto y odien a un hombre justo¹³, concediéndole estos a los hombres, ya sea en la vida o en la muerte, aquello que les corresponde según el cuidado de su alma. Esta solución platónica tiene dos implicaciones al respecto de la relación entre hombres y dioses: En primer lugar, los hombres actúan bien o mal por elección propia, pues de no ser así no podrían ser acreedores al desdén o la benevolencia de los dioses¹⁴; y, en segundo lugar, existe alguna instancia en que los dioses se relacionan directamente con los hombres, para premiarlos o castigarlos. Esta concepción al respecto de la conciliación entre el bien y una justa recompensa fue retomada por San

¹⁰ *Ibidem*, p. 171

¹¹ Platón, *La República*, 437 b. En: *Diálogos*, VI, Gredos, Madrid, 1988.

¹² *Ibidem*, 609 b

¹³ *Ibidem*, 612 c

¹⁴ La posibilidad de la libertad del hombre ante los Dioses se enfrenta a la concepción trágica de los destinos mortales, presente en la mítica griega.

Agustín, y adoptada como una de las bases del cristianismo; razón por la que en este recorrido histórico se posterga la exposición de la célebre postura aristotélica sobre la divinidad.

Las ideas platónicas sobre el alma inmortal¹⁵ y el dios legislador, capaz de asegurar al hombre la congruencia entre la virtud y la felicidad, son fundamentales dentro de la doctrina cristiana, tal como la construye San Agustín (354 - 430). El filósofo y padre de la Iglesia fue militante del maniqueísmo, una religión sincrética que sostenía la existencia de dos principios universales, uno bueno y otro malo, mismos que explicaban y justificaban el bien y el mal en el mundo, al concebirse a ambos con un carácter de necesidad. Apartado del maniqueísmo por escándalos e insatisfacciones de orden intelectual, e influenciado por los sermones de San Ambrosio, Agustín se convirtió al cristianismo¹⁶, instancia desde la cual postuló una visión cercana a la platónica al respecto del problema del mal.

Allí donde Platón sostuvo que el mal es aquello que pervierte y destruye una cosa, Agustín señaló que el mal se origina como “una pérdida de densidad ontológica”¹⁷, por lo cual no es un principio (tal como lo sostenían los maniqueos), sino un defecto. Tanto para el padre de la Iglesia como para Platón, en el tópico sobre el mal aplicado al ámbito de las acciones humanas, es el concepto de alma de especial importancia. Reflexionando al respecto de las sentencias de Plotino, Agustín escribe en la *Ciudad de Dios*:

Si, pues, cuanto uno es más semejante a Dios, tanto más se acerca a Él, no hay otro alejamiento de Él que la desemejanza. El alma del hombre es tanto más desemejante de Aquél, incorporeal, inmutable y eterno, cuanto está más ávida de las cosas temporales y mutables.¹⁸

El alejamiento de Dios, el cual podemos entender -desde San Agustín- como el mal del alma, consiste en un apego a lo temporal y mutable. A su vez, es la encarnación de Jesús el hecho que permite la relación entre la instancia mortal y miserable del hombre con una feliz

¹⁵ San Agustín concede que el alma es inmortal, mas no eterna, y coexistente con la divinidad, dado que ésta es creada por Dios.

Cfr. San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro X, Cap. XXXI. En: *Obras de San Agustín*, Edición bilingüe, Tomo XVI, Madrid, 1958. p. 697

¹⁶ Parain, B. (Dir.), *La filosofía medieval en Occidente*, Siglo XXI editores, México, p. 18

¹⁷ *Ibidem*, p. 19

¹⁸ San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro IX, Cap. XVII. En: *Obras de San Agustín*, Edición bilingüe, Tomo XVI, Madrid, 1958. p. 615

e inmortal, que tendrá su advenimiento el día del “juicio final”, concepto que justifica el hecho de hablar de juicios anteriores de parte de Dios sobre las acciones particulares de los hombres. A diferencia de la concepción platónica –que indica la posibilidad de la justicia de las almas en la tierra- Agustín centra la auténtica justicia de Dios en un ámbito extraterreno, a partir del día del juicio final, del cual escribe: “Entonces aparecerá la felicidad auténtica de los buenos y la infelicidad irrevocable y merecida de los malos”¹⁹.

Durante los cuatro siglos que transcurrieron después de las enseñanzas de Agustín, todo aquello que puede denominarse como un desarrollo del conocimiento, tuvo su resguardo en las órdenes monásticas²⁰, por lo que el discurso producido al respecto de toda disciplina estuvo en aquel periodo encaminado a la defensa de la Sagrada Escritura. Por ello, los discursos sobre la moral y la cosmología se relacionan a manera de subordinación con las doctrinas de la creación y la salvación cristianas, panorama que no cambió significativamente sino hasta el siglo XI, cuando se manifiesta -como consecuencia de la instrucción de los laicos- un desarrollo de las ciencias y las artes, entre las cuales despuntó la dialéctica²¹, la cual llegó a tener una tensa relación con las llamadas “verdades de la fe”, al grado de tener lugar en este siglo dos tendencias principales entre los pensadores cristianos: “una va a subordinar la fe a la dialéctica, otra rechazará toda utilización de las artes liberales”²².

San Anselmo (1033-1109), formado en medio de la disputa al respecto de la pertinencia de la dialéctica como guía legítima del conocer, hace uso de ésta con el fin de argumentar en pro de la existencia de Dios. Afirma en su *Proslogio* que es posible para todos los dotados de razón concebir y comprender la idea de un ser por encima del cual no se puede pensar nada, el cual tiene que existir forzosamente, ya que “si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal que habría algo por encima de él”²³. Este discernimiento pasaría a la historia

¹⁹ *Ibidem*, Tomo VII, Libro XX, Cap. I, p. 1140

²⁰ Cfr. Riaza, J. *La Iglesia en la historia de la ciencia*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1999, p. 20

²¹ No debe confundirse la dialéctica, como movimiento ordenado del pensamiento y la realidad concreta (Hegel) Con la dialéctica medieval, por la cual se entiende el uso de un método discursivo en la discusión, caracterizado por la aplicación de la lógica. Cfr. Beuchot, M. *Historia de la filosofía medieval*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 76

²² Parain, B. (Dir.), *La filosofía medieval en Occidente*, Siglo XXI editores, México, p. 81

²³ San Anselmo, *Proslogio*. En: Fernández, C. *Los filósofos medievales, selección de textos. II*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979, p. 72

del pensamiento con el nombre de “Argumento ontológico”, mismo que supone una correlación entre la existencia de un ser y el pensamiento.

Antes de formalizar su argumento en pro de la existencia de Dios, Anselmo de Canterbury elaboró un *Monólogo (Monologio)* que pretende exponer las verdades de la naturaleza divina sin servirse de la autoridad de las Sagradas Escrituras²⁴. Influenciado sobre todo por la obra de San Agustín, Anselmo concibe en Dios la garantía de la vida eterna del alma, ya que en ella se encuentra la facultad de amar, siendo lo más digno de este amor la realidad suprema, que es Dios, quien no consentiría la finitud de este perfecto amor²⁵. La razón, que también es una de las facultades del alma, busca con el mayor ardor la comprensión de Dios, por lo que ésta comulga con un propósito íntegro dirigido hacia él de parte del alma, a saber, “recordar, comprender y amar al soberano bien”²⁶. Puede deducirse que si en este triple deber se encuentra el bien del hombre, en el rechazo del amor, reconocimiento y comprensión de Dios se encuentra el mal, que a su vez imposibilita la vida eterna del alma.

El giro medieval hacia Aristóteles, llevado a cabo en conjunto a la defensa de un concilio entre la razón y la fe, tuvo lugar en el siglo XIII mediante las obras de San Alberto Magno (1206 – 1280) y su discípulo Santo Tomás de Aquino (1225 – 1274). Alberto - personaje que se dedicó con amplitud al desarrollo de las ciencias de su tiempo- recuperó los trabajos árabes y judíos existentes sobre Aristóteles, los comentó y criticó, tratando de depurar las lecturas del estagirita de las opiniones arábigo-judías y platonizantes²⁷. En el campo científico y filosófico puede considerarse como su mayor aporte el haber mostrado la necesidad de la experimentación para la evolución de los conocimientos en todas las materias, “siempre hay que basarse en la experiencia, y lo que la contradice debe ser revisado”²⁸. A pesar de su impronta científica, San Alberto Magno mantuvo clara la escisión entre la Teología y cualquier otro conocimiento, otorgando superioridad a ésta, debido su emanación directa de la sabiduría divina²⁹.

²⁴ San Anselmo, *Monólogo*. En: Fernández, C. *Los filósofos medievales, selección de textos. II*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979, p. 45

²⁵ *Ibidem*, p. 64

²⁶ San Anselmo, *Monólogo*. En: Fernández, C. *Los filósofos medievales, selección de textos. II*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979, p. 63.

²⁷Cfr. Beuchot, M. *Historia de la filosofía medieval*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 126.

²⁸ Beuchot, M. *Historia de la filosofía medieval*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 130-131.

²⁹ Cfr. Beuchot, M. *Historia de la filosofía medieval*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 127.

Tomás, siguiendo la senda de su maestro, se convirtió en un gran difusor e intérprete de la filosofía aristotélica. Apoyado en la metafísica del filósofo estagirita, elaboró una clasificación de 5 pruebas o vías plausibles de la existencia de Dios, con la finalidad de ser una antesala para la fe:

1) Por las mutaciones o movimientos de los seres que exigen un Primer Motor (...) 2) Por la exigencia que todo efecto tiene de una causa, hasta llegar a la Causa Primera (...) 3) Por la contingencia de todos los seres naturales, que exigen un Ser Necesario (...) 4) Por los grados de perfección de los seres, que deben llegar a un Ser absolutamente Perfecto (...) 5) Por el orden del Cosmos, que exige un ordenador³⁰.

La aproximación de estas características hacia una concepción personal de Dios, como se sostiene en el cristianismo, se desarrolla en el planeamiento tomista argumentándose que: al ser la persona lo más perfecto que se observa en la naturaleza, entonces “Dios tiene que ser personal, pero de manera más perfecta que el hombre”³¹.

El tema del mal en este esquema tiene un lugar problemático, pues después de admitirse a Dios como causa primera de todo lo existente, tiene que aceptarse también como creador del mal, sin embargo Tomás comprende la división entre bien y mal al modo aristotélico, es decir, con relación a la dinámica virtud/vicio y su impacto en la felicidad a nivel particular y social. Si el hombre elige el mal en lugar del bien es mor a un defecto no sólo de la voluntad, sino principalmente de su intelecto (pues la voluntad no distingue por sí misma entre el bien y el mal) y sólo por la adscripción a la ley, guía de la libertad hacia la justicia y en consecuencia hacia la virtud, la libertad será acreedora al mayor de los bienes³².

En la visión tomista el mal pasa a ser un problema propio de la existencia humana y su libertad, que no es querido por Dios, sólo permitido³³. Este rescate de Aristóteles y su introducción en las reflexiones cristianas, muestran una paulatina traspolación del problema del mal hacia la dimensión humana, que dará paso a las concepciones propias del renacimiento y la modernidad.

Cabe observar, para finalizar este apartado, que el carácter de la filosofía de Alberto Magno - para quien la experiencia tiene un papel imprescindible - se refleja en la selección

³⁰ Beuchot, M. *Historia de la filosofía medieval*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 146-147.

³¹ *Ibidem*, p. 147

³² Cfr. Beuchot, M. *Historia de la filosofía medieval*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 149.

³³ Cfr. Beuchot, M. *Historia de la filosofía medieval*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 147

que Tomás realiza de las pruebas de la existencia de Dios, ya que queda fuera el argumento “ontológico” al modo en que es propuesto por San Anselmo, por considerarse ilícita la relación dependiente entre el pensamiento de algo y su existencia. Las vías propuestas por Agustín y la razón para negar la acepción anselmiana del argumento ontológico serán retomadas o enfrentadas por diversos exponentes en el siglo XVII y XVIII, convirtiéndose este pensamiento en la base de gran parte de la metafísica moderna.

Protestantismo

Aunque la elaboración de estas ideas medievales parece responder únicamente al terreno de la inquietud espiritual e intelectual, el poderío de tipo político ostentado por la Iglesia estuvo plenamente relacionado con la argumentación y contra argumentación en el terreno de la fe. Prueba de ello fue el papado de Inocencio III, quien, a comienzos del siglo XIII, sostuvo un conflicto con el gobierno del monarca inglés conocido como Juan Sin Tierra. Inocencio III se atribuyó la capacidad de juzgar las acciones de los reyes, bajo el argumento de que todo pecado incumbe a la jurisdicción espiritual de la Iglesia³⁴. La presión del poder papal fue tal que, en 1213, Juan Sin Tierra “acosado por sus enemigos y abandonado por sus fieles”³⁵ terminó por declarar a los reinos de Inglaterra e Irlanda como feudatarios de la Santa sede, quedando así en entredicho la división entre el poder temporal y el espiritual.

Fueron los indicios de la carencia de límites del poder papal los que forjaron la intolerancia de quienes serían sus opositores, a grado tal que se puede considerar al general espíritu hostil contra el pontificado como una de las características de la Baja Edad Media³⁶. Este descontento se reflejó en la difusión de una cultura laica en Occidente, dentro de la cual comenzó a desarrollarse la exigencia de una política más secularizada. Uno de los pensadores más sobresalientes que representó este descontento general fue Guillermo de Occam (1280/88 – 1349), quien sostuvo que “el papa y la jerarquía eclesiástica serían tan sólo órganos administrativos, encargados de dirigir el culto y conferir los sacramentos”³⁷.

³⁴ Cfr. Orlandis, J. *El pontificado romano en la historia*. En: Navarro-Valls, R. y Palomino, R. *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*. Editorial Ariel, España, 2003, p. 107

³⁵ Navarro-Valls, R. y Palomino, R. *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*. Editorial Ariel, España, 2003, p. 110

³⁶ *Ibidem*, p. 124

³⁷ *Ibid.* p. 125

Aún más radical que Occam en cuanto a sus críticas en contra de la jerarquía eclesiástica, Marcilio de Padua (1275 – 1342/43) escribe en 1324 el *Defensor pacis*, en el que –guiado por la obra de Aristóteles (que apenas comenzaba a recobrar importancia entre los pensadores occidentales)– propone un doble aspecto bajo el cual puede considerarse la ley: uno en el cual la ley tiene validez en sí misma al mostrar lo que es justo o injusto, útil o nocivo, y es por lo mismo autónoma a otras instituciones, pudiéndosele considerar a este aspecto como ciencia o doctrina del derecho; y otro que señala las puniciones o premios a manera de preceptos coactivos, lo que usualmente se entiende por el término ley³⁸. Inherente a esta división de las concepciones de la ley se encuentra una crítica al proceder del clero, el cual no puede considerarse fuera de la posibilidad de actuar con injusticia conforme a la doctrina del derecho, y por lo tanto debe ser sometido al poder temporal.

Al respecto del tema principal de esta investigación, puede observarse que Occam y Marcilio reaccionaron ante las crecientes atribuciones que se concedía el clero – especialmente el papado-, entre las cuales se contó una jurisdicción arbitraria sobre el mal (o el pecado), considerando a sus miembros como fuera de la obligación de apegarse a la ley. Ante esta visión humanamente arbitraria del bien y del mal se erigió una doctrina del derecho que se vislumbra, desde la visión de Marcilio de Padua, como única, con un carácter universal y en cuyo ejercicio judicial estaban facultados exclusivamente los jueces seculares³⁹.

Podemos considerar a estos dos autores como antecedentes –o al menos influencias determinantes- de la Reforma Protestante del siglo XVI, encabezada por Martín Lutero (1483 – 1516). A pesar de que los argumentos de Lutero son el fruto de una intención teológica y no filosófica, estos logran afectar la médula del cristianismo y la cultura occidental. Basado en un análisis de la historia de la institución eclesiástica y en su propia exégesis bíblica, Lutero señala como ilegítima la autoridad del magisterio de la Iglesia tal como se había desenvuelto hasta entonces, realizando afirmaciones de peso, sobre todo contra el Papa, como la siguiente:

³⁸ Cfr. Marcilio de Padua, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 43

³⁹ Cfr. Marcilio de Padua, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 173

si la necesidad lo exige y el papa es dañino para la cristiandad, el primero que pueda, como miembro fiel de todo el cuerpo, debe hacer algo para que se celebre un concilio auténtico, libre, y nadie mejor que la espada secular puede hacerlo⁴⁰.

El fragmento citado permite observar lo atractivo que debió parecer para el poder secular adoptar este tipo de reforma religiosa, que reconoce la potestad de la ley sobre el magisterio eclesiástico, que a su vez -como se manifiesta en el ejemplo de Juan Sin Tierra y aún con mayor claridad en *El Príncipe* de Maquiavelo- pugnaba con fuerza por centralizar el poder político.

En Inglaterra, Enrique VIII expidió la *ley de supremacía*, que declara: “el Rey, nuestro Soberano, sus herederos y sucesores reyes de este reino, sean acogidos, aceptados y tenidos como Cabeza Suprema en la tierra de la Iglesia de Inglaterra”⁴¹; por su parte, Calvino concebiría un protestantismo independiente de la autoridad papal –así como lo comprenden Lutero y tal como se instituye en Inglaterra– pero en el cual el poder temporal y el espiritual permanecen en un vínculo tal que “las primeras comunidades calvinistas eran sociedades de corte teocrático”⁴². Lo que busca expresarse con la exposición de estos casos es, en primer lugar, que el protestantismo no se desarrolló de manera uniforme, sino con una diversidad que resultó cada vez mayor, y –de manera consecuente con este apunte– que la separación del poder temporal y del poder espiritual no caracterizó a todas sus formas.

Aunque algunas secciones protestantes –como los calvinistas– exigían con rigurosidad un apego doctrinal, puede admitirse que, en general, las obras de los pensadores protestantes tenían un mayor rango de libertad de expresión que aquella gozada por los pensadores católicos. Sin embargo, en las primeras décadas del siglo XVII se desarrolló la Guerra de los Treinta Años, un conflicto que se extendió a todas las potencias europeas, pero que inicialmente sólo incumbía a facciones reformistas y contra-reformistas del Sacro Imperio Romano Germánico, por lo que la presión a causa del credo incrementó en ambos bandos.

⁴⁰ Lutero, M. *Escritos políticos*, Editorial Tecnos, Madrid, 1986, p. 18

⁴¹ Statutes of the Realm. 26 Henr. VIII, C. III, 492. En: Navarro-Valls, R. y Palomino, R. *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*. Editorial Ariel, España, 2003, p. 137

⁴² Navarro-Valls, R. y Palomino, R. *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*. Editorial Ariel, España, 2003, p. 138

Deísmo y teodicea en la filosofía moderna

A consecuencia de los tumultos que en Francia provocaba la Guerra de los Treinta Años, René Descartes (1596 – 1650), filósofo formado en el centro de enseñanza jesuita *La Flèche* y en la universidad de Poitiers, se trasladó a Holanda, que en aquella época era un país reconocido por su tolerancia religiosa “razón por la cual Descartes la eligió para poder ejercer con plena libertad el pensamiento y evitar ser condenado por la Iglesia”⁴³.

Descartes procura mostrar las bondades que la adopción de un método determinado aporta en beneficio del conocimiento, para librarse así de la diversidad de opiniones que existen al respecto de un mismo tema (sobre todo en filosofía)⁴⁴. El método que el filósofo francés concibió para construir su conocimiento sobre una vía segura se divide en cuatro partes:

“El primero era no admitir nada por verdadero (...) El segundo, dividir cada una de las parcelas que había de examinar en tantas parcelas como pudiera (...) El tercero, dirigir por orden mis pensamientos, comenzando por los más simples y más fáciles de conocer, para ir subiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos (...) Y el último, hacer en todo enumeraciones tan completas, y revisiones tan generales que estuviera seguro de no omitir nada.”⁴⁵

Haciendo uso de este método, Descartes parte dudando de lo más próximo a sus sentidos hasta arribar a los objetos más complejos para el pensamiento, entre ellos la existencia de Dios, que es el tópico de la tercera de sus *Meditaciones metafísicas*. En la segunda meditación, Descartes enuncia haber encontrado el fundamento indubitable de su propia existencia (o ser), éste es el pensamiento; no obstante, cabía dudar aún de la existencia de las cosas contenidas en el pensar. Entre las cosas pensadas hay varias que se forman mediante la asociación de las cualidades que encuentro en mí, por ejemplo: “cuando pienso que soy ahora, y recuerdo además haber sido antes, y concibo muchos pensamientos

⁴³ Flórez, C. “René Descartes, la constitución de la modernidad” en: Descartes, Editorial Gredos, Madrid, p. XV

⁴⁴ Cfr. Descartes, R. *El discurso del método*, Ediciones Akal, Madrid, 2009, p. 23

⁴⁵ Descartes, R. *El discurso del método*, Ediciones Akal, Madrid, 2009, p. 34

diversos, cuyo número conozco, entonces adquiero en mí las ideas de la duración y del número”⁴⁶.

Para Descartes, la forma mediante la cual llegamos a concebir estas ideas no puede explicar cómo llega a formarse en nosotros la idea de Dios, ya que no hay algo contenido en el hombre de donde extraer las cualidades de la sustancia divina, que es infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente y omnipotente. El origen de las ideas referentes a la naturaleza divina se explica por un proceso semejante al que da lugar a ideas como la duración y el número en el pensamiento, pero en sentido contrario, en pocas palabras: Es la sustancia infinita la cual provee a su creación de dicha noción⁴⁷.

A pesar de establecer un camino que considera adecuado para afirmar la existencia de Dios, Descartes concibe a éste sólo como garante del ser de las cosas y de la posibilidad de conocer sin ser engañado, dejando a un lado la relación que entre la divinidad y la definición del mal sostuvieron San Agustín y San Anselmo. En el terreno de la moral, Descartes propone tres máximas ante la incertidumbre de las acciones: obedecer las leyes y costumbres de un país, así como los preceptos de la religión heredada; llevar las acciones a cabo de manera firme y resuelta (más allá de que alguna decisión pueda parecer dudosa); y tratar de vencerse a uno mismo antes que a la fortuna (lo cual implica amoldar los deseos propios antes que el orden del mundo, y aceptar que lo único sobre lo que tenemos potestad es nuestro propio pensamiento)⁴⁸. Descartes denomina a este planteamiento como *Moral Provisional*, y puede observarse que la mención de la religión en el mismo obedece a un criterio utilitarista, por llamarlo de alguna manera, ya que no se distingue el contenido de la religión heredada de cualquier otra en el mundo, sino que el seguimiento de los preceptos religiosos se recomienda en tanto estos predominan en determinada nación, y por tal razón es menos probable tener problemas al ceñirse a ellos.

A partir de la filosofía cartesiana, las teorías al respecto de la existencia de Dios y las del bien obrar parecen tomar vías independientes, y aunque parece que Descartes ha fijado las bases de la separación en la reflexión epistemológica y moral de criterios

⁴⁶ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, Alianza editorial, Madrid, 2009, p. 111

⁴⁷ *Ibidem*, p. 111 - 112

⁴⁸ Descartes, R. *El discurso del método*, Ediciones Akal, Madrid, 2009, p. 39 - 42

teológicos, al defender la existencia del alma, así como su relación con un Dios creador que ha impreso en ella una evidencia de su ser, se queda corto en el terreno de la secularización del pensamiento en comparación con el empirista John Locke (1632 – 1704).

En su obra *Filosofía de la Ilustración*, Erns Cassirer señala cuán importante resultó el paso de una concepción que liga a la naturaleza y al conocimiento humano a través de la idea de Dios, a otra que desprecia una explicación extra-mundana del proceso del conocimiento. Quien -como Descartes- señala a Dios como garante del conocimiento, no puede dudar de la fidelidad de sus percepciones con relación a la naturaleza, ya que ambas instancias encuentran su origen en la misma divina fuente; sin embargo, ésta resulta una argumentación insuficiente, ya que consiste en “una explicación de lo desconocido por algo más desconocido todavía”⁴⁹.

En el campo de la moral la idea de Dios jugaba un papel similar al que poseía en el terreno epistemológico, enunciado anteriormente. Locke encaró esta problemática en ambos flancos mediante lo que él mismo denominó un “método histórico”; ante la propuesta cartesiana, el filósofo inglés buscó mostrar que las ideas innatas constituyen elementos conceptuales ficticios “que se sustraen por principio a la confirmación por la experiencia directa y por la observación”⁵⁰, ciñendo así la investigación al respecto de los orígenes del conocimiento a los límites del hombre mismo, quien no posee en su mente nada que no haya sido mediado por los sentidos.

De manera análoga a su crítica en el terreno epistemológico, la filosofía práctica de Locke privilegia al derecho sobre la doctrina religiosa, pugnando por tolerar aquellas acciones que no perturben al Estado y no perjudiquen a la comunidad⁵¹. De esta manera, toda coerción a las acciones basada en la justificación trascendente de una fe particular se pone en entredicho (lo que implica a su vez una tolerancia del Estado para los credos inofensivos). El mal, desde esta visión, pierde su rasgo trascendente y es susceptible de juicio sólo por sus consecuencias dentro de la comunidad civil. Esta impronta desarrollada

⁴⁹ Cassirer, E. *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 117

⁵⁰ Cassirer, E. *El problema del conocimiento, Tomo II*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 199

⁵¹ Cfr. Locke, J. *Ensayo sobre la tolerancia*, En: *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Editorial Alianza, Madrid, 2011, p. 30

por Locke parece haber sido motivada por la tensión que las diferencias religiosas generaron en la vida civil de Inglaterra durante el siglo XVII.

Como se ha mostrado en este panorama, en la ontología y la epistemología del siglo XVII la alusión a Dios en el entramado argumentativo decreció, así, en la reflexión moral, la doctrina del derecho fue desplazando paulatinamente al papel de la doctrina religiosa como autoridad para juzgar sobre el bien y el mal; mientras los interesados en comprender los fundamentos del conocimiento se distanciaban también del argumento estilo *Deus ex machina*. Este complejo escenario propició un giro en la comprensión de la relación entre fe y razón. La paulatina secularización en la reflexión e investigación generó un discurso particular sobre la naturaleza de Dios, a quien se aceptaba como creador a partir del argumento cosmológico, pero sin que éste interviniera necesariamente en la actualidad del mundo (concibiéndose en algunos casos la posibilidad del “milagro” como una excepción aislada).

Puede considerarse a Isaac Newton (1642/44 – 1727) uno de los máximos exponentes de esta manifestación intelectual, conocida actualmente con el nombre de *deísmo*; la cual, más allá de consistir en una religiosidad racional, parece promover una razón que acepta la existencia de un principio creador, posándose en un sitio más cercano a una concepción metafísica que a una religión.

Bertrand Russell considera que Newton no fue solamente un exponente del deísmo, sino que el siglo XVIII adoptó de él esta marca de piedad “en que Dios aparece esencialmente como un legislador que primero creó el mundo y luego hizo reglas que determinaban todos los acaeceres posteriores sin ninguna necesidad de su especial intervención”⁵². Esta postura no implica la negación de la revelación a través de la Sagrada Escritura (al menos para el caso del científico inglés). En este sentido cabe mencionar que el mismo Newton, quien dedicó una proporción amplia de su obra a la difusión teológica de corte protestante, escribió:

The authority of Emperors, Kings, and Princes, is human. The authority of Councils, Synods, Bishops, and Presbyters, is human. The authority of the Prophets is divine, and comprehends the sum of religion, reckoning Moses and the Apostles among the Prophets;

⁵² Russell, B. *Religión y ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 40

*and if an Angel from Heaven preach any other gospel, than what they have delivered, let him be accursed*⁵³

Haciendo manifiesto acto de fe, pero negando la legitimidad de manifestaciones novedosas que increpan lo que ya se halla dentro de la revelación bíblica.

Independientemente del caso de Newton, cuyo compromiso con el protestantismo es patente en amplios sectores de su obra, el deísmo no está dirigido a explicar o justificar la relación entre los hechos y determinada doctrina religiosa, y si tiene un cariz de religiosidad puede llamársele a esta una “religión natural”, lo cual quiere decir que es una religión desarrollada mediante la reflexión sobre la naturaleza y no basada en una revelación. No obstante, quien orientado a la vez en el terreno filosófico buscó conciliar sus postulados con los del “Dios del cristianismo” hubo de proyectar una argumentación distinta a la del deísmo, en parte semejante a los esfuerzos de los santos Anselmo, Agustín y Tomás. Entre quienes asumieron esta vía pueden mencionarse a George Berkeley y a Gottfried Leibniz⁵⁴.

Gottfried Leibniz (1646 – 1716), quien fue un gran lector de Newton y Locke, inauguró la “Teodicea”, como una rama de la filosofía que pretendía justificar la acción de Dios (no de cualquier Dios, sino específicamente – en palabras de Leibniz – el Dios cristiano) con la realidad del mundo. El referente principal de esta idea fue el libro publicado en 1710 *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. La obra buscó enfrentar opiniones como la de Pierre Bayle (1647 – 1706), protestante y precursor de la Ilustración francesa, quien había considerado al problema del mal como un “escándalo, que no encuentra solución ni respuesta desde los presupuestos filosóficos de entonces”⁵⁵ sino sólo mediante la fe, ya que la razón entrampaba a la idea de

⁵³ Newton, I. *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*, Londres, 1733, p. 14

⁵⁴ A pesar de que tanto Leibniz como Berkeley pretenden justificar la acción del Dios cristiano en el mundo, en realidad – a juicio personal – su argumentación no alcanza a mostrar por qué se estaría hablando del Dios cristiano y no más bien de una divinidad propia de la religión natural, defendida por el deísmo. La teodicea parece complementar más que re-encausar los argumentos deístas.

⁵⁵ Villar, A. “Las sombras del siglo de las luces. La visión del problema del mal en el siglo de la felicidad”, en: *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Alianza, Madrid. 1995. P. 17

Dios, como lo ejemplifica el llamado dilema de Epicuro: “Dios o no quiere o no puede evitar el mal. Si no quiere no es bueno, si no puede, entonces no es Omnipotente”⁵⁶.

En su texto, Leibniz sostiene la existencia de Dios argumentando que las cosas contingentes -de las cuales tenemos experiencia- no contienen en sí mismas la causa de su existencia, sino que ésta reside en una existencia que sí contiene la causa de sí misma, resultando esta última necesaria⁵⁷. Leibniz observa que la demostración de la existencia de Dios no exime a los hombres de la posibilidad de acusar a la divinidad de actuar de manera injusta por el hecho de permitir el mal en sus manifestaciones físicas y morales dentro del mundo. La teodicea, a diferencia del deísmo, tiene que hacer frente a esta acusación, dado que la concepción de Dios que ostenta no es la de un Dios alejado de su creación, sino que todo en ella es voluntad del creador. Para refutar a los acusadores, Leibniz argumenta que Dios -quien es suma bondad- ha contemplado las consecuencias de su obra antes de llevarla a cabo, y entre las posibilidades del ser ha elegido lo mejor

*De sorte que Dieu y a tout réglé par avance une fois pour toutes, aiant prévu les prieres, les bonnes et les mauvaises actions, & tout le reste ; & chaque chose a contribué idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sus l'existence de tout les choses*⁵⁸

Si Dios, quien es suma bondad, ha previsto todo aquello que deviene y devendrá en el ámbito físico y moral, entonces puede decirse con toda calma y razón “Todo está bien”, y el mal no es más que el juicio errado de una mera apreciación limitada de los acontecimientos. Esta consecuencia teórica de la teodicea leibniziana se anidó en la mentalidad de diversos intelectuales en la primera mitad del siglo XVIII, quienes, atestiguando a la vez una época de gran desarrollo industrial, en que el poder monárquico ordenaba poco a poco la política de las naciones europeas, y en que la razón desplazaba a las concepciones pesimistas de la humanidad doliente y manchada por el pecado, se entregaron paulatinamente a una especie de hedonismo, que devino en la general omisión del problema del mal dentro de la agenda filosófica.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 17

⁵⁷ Cfr. Leibniz, G. *Essai sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, en: *Essais de Theodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Amsterdam, 1747, p.83

⁵⁸ Leibniz, G. *Essai sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, en: *Essais de Theodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Amsterdam, 1747, p. 86

L'âge de Bonheur

Bernard Mandeville (1670 – 1733), filósofo y médico holandés, representa con fidelidad el optimismo respecto a la condición humana ostentado por los intelectuales de principios del siglo XVIII. Aún lo que podía considerarse un vicio –como el egoísmo y la vanidad– son defendidos por Mandeville, ya que estas pasiones constituyen un acicate para la industria y el comercio, los cuales impulsan a la economía. En su poema *El panal rumoroso* o *La redención de los bribones*, escribe: “la virtud sola no puede hacer que vivan las naciones esplendorosamente”⁵⁹. Indicando con ello no sólo que hace falta algo más que la moral para el adecuado desarrollo de una nación, sino que ésta debe franquearse para alcanzar la prosperidad.

Si bien, la opinión de Mandeville sobre la moral se puede ubicar en un extremo del cual no participaban generalmente los intelectuales de la época, el hedonismo era latente también en los teóricos que defendían la importancia del ejercicio de la virtud, por ejemplo: en Shaftesbury (1671 – 1713) quien sostuvo que la moral posee un carácter sentimental, mediante el cual pueden conciliarse los fines particulares con lo sociales; Mathew Tindal (1657 – 1733), cuya filosofía tiene un cariz deísta, y en ella se resalta que Dios hizo al ser humano para ser feliz (a través de la recta razón); y Madame de Châtelet (1706 – 1749), quien afirmaba que la felicidad podía alcanzarse despojándose de los prejuicios, siendo virtuosos, teniendo gustos y pasiones, y siendo susceptibles de ilusiones, pues a ellas se deben la mayor parte de los placeres⁶⁰. Se evidencia así que en este contexto la felicidad se encumbra como la meta por antonomasia del hombre, y la posibilidad de acceder a ella se encuentra en la inmanencia mundana, libre de instancias trascendentes, ya sean teológicas o metafísicas.

Entre los ingleses que manifestaron de manera jovial su perspectiva de la grata condición humana, destacó el poeta Alexander Pope (1688 – 1744). La más representativa de sus obras es *Essay on man*, de 1733, llegando a ser citada por sus contemporáneos y

⁵⁹ Mandeville, V. *La fábula de las abejas. O los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 21

⁶⁰Cfr. Villar, A. “Las sombras del siglo de las luces. La visión del problema del mal en el siglo de la felicidad”, en: *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Alianza, Madrid. 1995. P. 15 - 16

posteriores para posicionarse al respecto de sus ideas. Su pensamiento recoge la más luminosa visión del siglo de las luces⁶¹, al establecer una serie de proposiciones en las cuales el destino de la tierra y de la humanidad se ve trazado por el infinito amor que su creador les profesa. Por tales motivos se le consideró – junto con Leibniz – uno de los representantes más claros de la máxima “Todo está bien”, tal como lo atestigua la convocatoria de la Academia de Berlín para un concurso de 1753: “Se solicita el examen del sistema de Pope, contenido en la proposición ‘todo está bien’”⁶².

François-Marie Arouet, Voltaire (1694 – 1778), cuyo pensamiento atravesó etapas diametralmente distintas entre sí, representa un caso de singular interés para analizar el tema de la concepción del problema del mal en la primera mitad del siglo XVIII. Como el resto de los autores de *L'âge de Bonheur*, Voltaire consideró que su época vivía un progreso sin precedentes, todo gracias a los productos de la razón, aunque éste se veía perturbado por el vaivén de los tratados sobre tolerancia religiosa, provocando que la presencia de los conflictos entre católicos y protestantes fuera aún patente en Francia (así sería durante todo el siglo XVIII).

A través del contacto con la sociedad inglesa, Voltaire colocó en un segundo plano los anhelos artísticos que ocupaban su obra y se dedicó a la filosofía, desde la cual concibió un deísmo crítico para con la intolerancia de las instituciones religiosas, que había devenido en las terribles guerras de religión. Siguiendo la filosofía de Locke –de quien retoma el método histórico- cuestiona la concepción inmaterial del alma y, defendiendo al filósofo inglés de los teólogos que afirmaban que su intención era derribar la religión, Voltaire escribe en sus *Cartas inglesas*

La razón humana es tan poco capaz de demostrar por ella misma la inmortalidad del alma que la religión se ha visto en la necesidad de revelárnosla. El bien común de todos los hombres pide que se crea en el alma inmortal, la fe nos lo ordena (...) importa poco a la religión de qué sustancia sea el alma con tal de que sea virtuosa (...) Soy corpóreo y pienso, no sé más⁶³.

⁶¹ Cfr. “Las sombras del siglo de las luces. La visión del problema del mal en el siglo de la felicidad”, en: *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Alianza, Madrid, 1995. P. 18

⁶² Zerbudis, E. Introducción a: Kant, I. *Ensayo de unas consideraciones del optimismo*. En: Revista latinoamericana de filosofía (*separata*), Volumen: XXVI N. 2, Cif, Argentina, 2000, p. 1.

⁶³ Voltaire, *Cartas inglesas*, Ediciones Felmar, España, 1975, p. 88

Puede distinguirse en el fragmento de las *Cartas inglesas* que Voltaire concibe a la religión con una tarea social dirigida a la moral, lo cual necesita que esta institución abogue por la defensa de algunas verdades reveladas, como la inmortalidad del alma, pero ello no implica censurar al pensamiento cuando éste no atenta contra tales verdades fundamentales, sino contra viejas construcciones teóricas erróneas. Esta actitud desembarazada de Voltaire para dirigir su crítica al clero provocó que fuera perseguido por las autoridades religiosas, mostrando de nueva cuenta que ser deísta no implicaba compromiso con doctrina revelada alguna.

El deísmo de Voltaire concebía a un Dios que no se mezcla con la vida de los hombres, al cual no se le puede reprochar legítimamente por nada, puesto que los sufrimientos de la humanidad brotan de los abusos de la libertad y las pasiones de los hombres mismos⁶⁴. En el fondo, lo que prima en esta concepción de la relación entre Dios y los hombres (o esta no-relación) es la libertad mundana, que – aún con los tropiezos de la humanidad – tiene un saldo positivo, ya que el objetivo del hombre no es una salvación después de la muerte, sino alcanzar la felicidad en la tierra mediante la razón, las necesidades y las pasiones, sin que esto implique dejar de lado la virtud, representada en la idea universal de justicia ostentada por Voltaire, y que defiende en su *Poema sobre la Ley Natural*,

(...) Ella es el primer fruto de la razón naciente,
Desde que se le puede escuchar, instruye inmediatamente:
Contrapunto siempre presto a restablecer el equilibrio,
En un corazón repleto de deseos, esclavizado pero nacido libre.⁶⁵

Esta visión optimista de la humanidad tendría su reflejo más representativo en la obra de *El mundano*, que Voltaire habría de escribir en 1736⁶⁶.

Las condiciones de la vida de Voltaire se tornaron difíciles a partir de 1749, año en el que acaeció la muerte de Émile du Châtelet, quien había llegado a ser colaboradora y amante del filósofo francés. Pocos años después habría de sufrir también la ruptura de la

⁶⁴ Cfr. Ratto, A. *Voltaire. La importancia del diálogo, la tolerancia y la libertad de pensamiento*, RBA contenidos editoriales, España, 2015, p. 33

⁶⁵ Voltaire, *Poema sobre la Ley Natural*, Segunda parte, líneas 51-54. En: Villar, A. *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Alianza, Madrid. 1995. P. 122

⁶⁶ Cfr. Ratto, A. *Voltaire. La importancia del diálogo, la tolerancia y la libertad de pensamiento*, RBA contenidos editoriales, España, 2015, p. 36

conveniente relación política que mantuvo con Federico II de Prusia y, como situado en una creciente avalancha, su visión optimista del mundo se vería sacudida por el que probablemente ha sido el desastre natural con mayor impacto en la historia de la filosofía, el terremoto de Lisboa, acaecido el 1 de noviembre 1755. Un sucinto relato del suceso ayudará a comprender la dimensión de lo ocurrido.

Hacia las nueve y media de la mañana, según los testimonios, la tierra empezó a temblar bruscamente, derrumbando edificios y agrietando el suelo, del que emanaban gases que asfixiaban a los supervivientes. Las aguas del mar, tras retroceder, invadieron violentamente la parte baja de la ciudad, causando el pánico en la población. Al pavor causado por el terremoto y el maremoto sucedió el horror ante los incendios que comenzaron en el centro y redujeron a cenizas importantes edificios⁶⁷

Si bien Voltaire nunca llegó a ser un huraño ni mucho menos un misántropo, en obras como el *Poema sobre el desastre de Lisboa* (1755) y el *Cándido* (1759) muestra un claro distanciamiento de autores como Leibniz y Pope, que lo habían convencido antes del axioma “Todo está bien” y su aplicación, tanto en el ámbito físico como moral. En el prefacio añadido en 1756 al *Poema sobre el desastre de Lisboa*, su autor “confiesa que la expresión *Todo está bien*, tomada en un sentido extremo y sin la esperanza de un futuro, no es más que un insulto a los dolores de nuestra vida”⁶⁸. Con menor diplomacia, Voltaire ideará en el *Cándido* una franca sátira contra los filósofos que proclaman la existencia de un orden cósmico que debe consolar la existencia de penas particulares y pasajeras. Panglós (o Pangloss), personaje del *Cándido*, es un filósofo que alecciona a Cándido y a Cunegunda al respecto del orden que todo lo rige

“Demostrado está -Decía Panglós- que no pueden ser las cosas de otro modo, porque habiéndose hecho todo con un fin, no puede menos éste que ser el mejor de los fines. Nótese que las narices se hicieron para llevar anteojos; las piernas notoriamente para las calcetas, y por eso se traen calcetas; las piedras para sacarlas de la cantera y hacer quintas, y por eso tiene su señoría una hermosa quinta (...) y como los marranos nacieron para que se los coman, todo el año comemos tocino. De suerte que los que han sustentado que todo está bien, han dicho un disparate, porque debían decir que todo está en el último ápice de la perfección”⁶⁹

⁶⁷ Ratto, A. *Voltaire. La importancia del diálogo, la tolerancia y la libertad de pensamiento*, RBA contenidos editoriales, España, 2015, p. 102

⁶⁸ Voltaire, Prefacio al *Poema sobre el desastre de Lisboa*. En: Villar, A. *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Alianza, Madrid. 1995. P. 157

⁶⁹ Voltaire, *Cándido o el optimismo*, Universidad Veracruzana, México, 2010, p. 30

La zozobra de los personajes del Cándido –que se encuentran con una calamidad tras otra– contrasta en cada momento con la visión en la que Panglós los hubo instruido, y al final tanto Panglós como el protagonista del cuento terminan por admitir que, a pesar de cualquier razonamiento que muestre la ilación de los hechos del mundo con un fin determinado, es de mayor importancia el trabajo constante que cualquier sosiego teórico.

La era de la crítica

Puede considerarse al terremoto de Lisboa como el evento que cierra catastróficamente *L'âge de Bonheur*, tomando a partir de entonces la ilustración un ánimo crítico en dos ámbitos que habían imperado en la primera década del XVIII: contra la visión optimista sobre los productos de la cultura con relación al progreso de la humanidad y contra los aventurados sistemas metafísicos que daban cuenta erróneamente del orden universal. Si desde la visión leibniziana se ponía en duda la existencia del mal más allá de una vivencia subjetiva, el desprendimiento de una visión confortable del mundo dejaba al aire el tema del mal en su sentido metafísico. Prevalece el deísmo, ligado tanto al argumento ontológico como al cosmológico, pero la teodicea ya no satisface al intelecto que se preocupa al respecto del problema del mal.

Siguiendo la línea de Locke –que había maravillado a su vez a Voltaire– el empirista escocés David Hume (1711-1766) atacó con franqueza al racionalismo que había dado origen a la metafísica leibniziana, problematizando no sólo la unión perfecta entre todos los fenómenos físicos y morales, sino poniendo en entredicho la posibilidad misma del conocimiento a partir de leyes inmutables. En el campo de la reflexión sobre la religión, en 1757 escribe su *Historia natural de la religión* (título que evoca el método histórico gustado por Locke y que resulta provocador ante la concepción de una religión revelada), obra que comienza formulando una distinción entre el fundamento racional de la religión y el origen de la religión en la naturaleza humana⁷⁰. El primer aspecto se resuelve a partir de el argumento cosmológico, por lo cual puede considerarse a Hume un partidario del deísmo, ya que expone lo evidente que resulta “la idea de que existe una causa o autor

⁷⁰ Hume, D. *Historia natural de la religión*, Editorial Tecnos, Madrid, 2010, p. 3

inteligente⁷¹ como principio del sistema visible que nos rodea, pero – de manera semejante a la concepción tardía de Voltaire– comprende que la existencia de este ser no nos asegura librarnos de los males del mundo.

Para encarar la cuestión sobre el origen de la religión en la naturaleza humana, Hume considera como preponderante al miedo y la inseguridad. Tal vez teniendo en cuenta también el desastre que emergió en Lisboa, Hume escribe:

Somos colocados en este mundo como en un teatro en el que los verdaderos orígenes y causas de cada cosa que sucede están completamente ocultos a nuestra vista. Tampoco tenemos conocimiento suficiente para prever ni poderío bastante para prevenir esos males por los que constantemente nos vemos amenazados. No encontramos en perpetua suspensión, colocados entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la abundancia y la penuria⁷².

Existe entonces un Dios, pero sin duda también existe el mal, y es incluso nuestra fragilidad ante este mal aquello que nos hace divinizar las fuerzas que van más allá de nuestra razón, así como atribuirles personalidad y pasiones semejantes a las del común de los humanos. Al fin y al cabo, el problema del mal aparece como un problema epistemológico prácticamente irresoluble, y -no obstante nuestra afición por el culto- no hay rito verdaderamente eficaz contra el mal físico y moral en el mundo, al contrario, el rito y las costumbres religiosas – según Hume– en general sustraen a los hombres de la lucha contra el único mal al que puede enfrentarse mediante sus fuerzas, esto es, al mal moral.

En esta misma obra, Hume describe el problema que existe entre la devoción religiosa y la moral. A pesar de la existencia de preceptos morales dentro de los escritos sagrados (Hume se refiere particularmente al *Saddar* y al *Pentateuco*)

La mayoría seguirá buscando el favor divino, no mediante el ejercicio de la virtud y de la buena moral, que son las únicas cosas que pueden resultar aceptables para un ser perfecto, sino mediante frívolas observancias, o haciendo gala de un celo desmedido, de arrebatos de éxtasis, o creyendo en opiniones misteriosas y absurdas⁷³

Sin llegar a reparar explícitamente en la incompatibilidad de su deísmo con la problematización de la causalidad y la finalidad que había expresado en su *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748), Hume elabora una crítica a la institución clerical y

⁷¹ *Ibidem*, p. 111

⁷² *Ibid.* p. 17

⁷³ *Ibid.* p. 103

en muchos sentidos a la religiosidad popular, que devela como originada en el temor y la fragilidad humana. Todo esto le valió el ver negadas sus posibilidades de dictar cátedras en la universidad de Glasgow, así como la de tener un sustento mayor al que le permitía su trabajo como bibliotecario. Su obra fue valuada positivamente por el público en general cuando un ya afamado Immanuel Kant admitió que éste le había despertado de su sueño dogmático.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), filósofo autodidacta nacido en Ginebra, hubo de atravesar una suerte semejante a la de David Hume al ver censurada su obra, lo cual sería un signo que precedió a un alejamiento autoimpuesto de los círculos culturales europeos hasta el final de sus días. No hizo falta el terremoto de Lisboa para que Rousseau alzara su pluma contra el comodismo propio de la primera mitad del siglo XVIII; desde 1749 Rousseau comenzó la elaboración del ensayo que lo llevó a la fama tras hacerlo acreedor un premio de parte de la Academia de Dijon, conocido actualmente como *Discurso sobre las ciencias y las artes*. El trabajo buscó responder a la pregunta propuesta por la misma academia sobre “si el establecimiento de las ciencias y las artes ha ayudado a depurar las costumbres”⁷⁴, cuestión a la que Rousseau responde de manera negativa, señalando que “la depravación real, y nuestras almas se han corrompido a manera que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado a la perfección”⁷⁵. En general, Rousseau pretende concluir que las ciencias y las artes encuentran su origen más en nuestros vicios que en nuestras virtudes.

El filósofo ginebrino irá todavía más lejos en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, elaborado entre 1753 y 1754 -también en ocasión de una convocatoria de la Academia de Dijon (que esta vez rechazaría su ensayo)-. Si en el *Discurso sobre la ciencias y las artes* se denunciaba al vicio presente y ensalzado en la cultura (sobre todo en la cultura cortesana), en el dedicado al origen de la desigualdad parece ser una característica emergente en la naturaleza humana la que da origen a la terrible desigualdad moral (“consiste ésta en los diferentes privilegios de que algunos gozan

⁷⁴ Rousseau, J. *Discurso sobre las ciencias y las artes y Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Alianza editorial, España, 2012, p. 35

⁷⁵ *Ibidem*, p. 45

en perjuicio de otros”⁷⁶), a saber, el desarrollo de la asociación, originado, a su vez, por las necesidades y deseos de los hombres.

Tras describir a un hipotético hombre en estado de naturaleza (cuyas bondades físicas no dejan de alabarse) para alcanzar a juzgar qué evento detonó la desigualdad moral, y obtener de ello que en el estado primitivo no había mayores distinciones entre unos y otros, Rousseau describe cómo se desplegó el fenómeno de la asociación desde el reconocimiento de los semejantes y su cooperación pasajera para tareas sencillas, hasta la formación de las instituciones políticas, concluyendo de este recorrido que “el salvaje vive en sí mismo; [mientras que] el hombre sociable siempre fuera de sí no sabe vivir más que en la opinión de los demás”⁷⁷ por lo cual se torna indiferente con respecto al actuar bien o mal.

Después de la publicación de sus dos ensayos, Rousseau ya había sido criticado con dureza por algunos grandes representantes de la Ilustración francesa, particularmente por Voltaire, quien lo había acusado con ironía de querer retornar al hombre a un estado animal “un milagro tan grande que sólo Dios podría consumarlo, y tan pernicioso que sólo el diablo podía quererlo”⁷⁸. Rousseau tendría oportunidad de devolver el reproche a Voltaire a causa de la difusión del *Poema sobre el desastre de Lisboa*, cuyas contradicciones con las precedentes obras de Voltaire pone al descubierto en una carta dirigida al parisino el 18 de agosto de 1756. Para Rousseau, Voltaire ha pasado de defender el lema “Todo está bien” a sostener después del terremoto de Lisboa que todo está mal. Conforme al deísmo propio del *Poema sobre la ley natural* de Voltaire, las sentencias del *Poema sobre el desastre de Lisboa* se podrían considerar como un atentado contra la providencia:

¿Qué me dice ahora vuestro poema? Sufre desdichado. Si hay un Dios que te haya creado sin duda es omnipotente; podría prevenir todos tus males; luego no esperes que tengan término, porque no se sabría ver para qué existes, si no es para morir y sufrir (...) Si la

⁷⁶ *Ibid.* p. 110

⁷⁷ *Ibid.* p. 208

⁷⁸ Rousseau, J. Carta a Voltaire del 7 de septiembre de 1755, en: Rousseau, J. *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, Plaza y Valdés editores, España, p. 67

dificultad planteada por el origen del mal os forzaba a alterar alguna de las perfecciones de Dios, ¿por qué justificar su poder a expensas de su bondad?⁷⁹

No obstante ¿cómo podría considerarse a Rousseau como un filósofo más alentador que Voltaire con respecto a la condición humana después de tomar en cuenta sus argumentos contra la cultura y la asociación de los hombres? Difícilmente puede encontrarse respuesta a esta cuestión sin recurrir a dos obras escritas a principios de la década de los 60's, *El Contrato social* y el *Emilio*. El problema del mal sólo puede solucionarse encontrando en su causa también su solución. La asociación de los hombres que no tiene de por medio un pacto civil adecuado no podrá satisfacer los males que la asociación ha portado. Idealmente tal estado adecuado de las cosas se define así “Hallar una forma de asociación que defienda la persona y los bienes de cada asociado con todas las fuerzas de la comunidad, y por la cual, cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo”⁸⁰, en pocas palabras, aquello que se gana mediante el pacto social es la libertad civil (que contrasta con la libertad natural por la ampliación de la facultades que implica el ser partícipe de la voluntad general), así como la igualdad por convención y derecho.

Rousseau problematiza la manera en que los hombres aceptarían el hecho de adherirse a la voluntad general, ya que es comprensible la negativa del fuerte por convertirse en el igual del débil ante la ley o la inseguridad de que todos renuncien a su libertad natural, resultando de ello unos expuestos a los abusos de otros ¿podrá intervenir la voluntad de Dios para unir a la sociedad de los hombres?⁸¹ Rousseau responde de manera negativa, debido a que la multitud comprende a los dioses de manera insensata, en honor de los cuales se puede “sacrificar pequeñas comodidades para entregarse en su honor a mil pasiones destructivas”⁸².

Una idea Rousseauiana de Dios se describe en el *Emilio*, obra que pretende mostrar la educación adecuada para acompañar el crecimiento de un niño. La idea particular que cada religión revelada ostenta sobre Dios inserta el problema de defender con tiranía que en una o en otra se encuentre la verdadera salvación, y – buscándose que la

⁷⁹ Rousseau, J. Carta a Voltaire del 18 de agosto de 1756, en: Rousseau, J. *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, Plaza y Valdés editores, España, p. 86

⁸⁰ Rousseau, J. *El contrato social*, Ediciones Mestas, Madrid, 2005, p. 37.

⁸¹ *Ibidem*, p. 181.

⁸² *Ibid.*

educación de Emilio se realice de manera independiente al país en que se forma – es menester encontrar una concepción universal (o natural) de la divinidad. De acuerdo a la intención de mantener al educando libre de los vicios que degeneran la naturaleza humana, todo cuanto éste obtiene por conocimiento está ligado a los sentidos y sentimientos antes que a la abstracción, de la cual deviene la idea confusa de un artífice oculto tras la naturaleza visible. Aún para el hombre capaz de realizar una abstracción tal, el hecho de suponer la existencia de una substancia única que origina al resto no está exento de problemas, implica – por ejemplo - “suponer en ella cualidades incompatibles que mutuamente se excluyen, como el pensamiento y la extensión; ésta que esencialmente es divisible y aquel que excluye toda divisibilidad”⁸³, contradicciones que a la larga se ven resueltas en la consciencia del adulto por la sentencia “es un misterio”.

La profesión de fe que Rousseau pone en boca del *presbítero samboyano*⁸⁴ expone no sólo la vía que influenciará con mayor determinación a la filosofía de la religión kantiana, sino que en ella se dibuja gran parte del proyecto crítico, en su parte especulativa y práctica, por lo que es menester exponer los argumentos allí vertidos. Ante los sistemas metafísicos que han abusado de la argumentación al discurrir sobre Dios, el presbítero de Rousseau opta por forjarse él mismo una idea del artífice del mundo. Con un método semejante al de las *meditaciones* de Descartes, el personaje de Rousseau se propone realizar un examen de todos los conocimientos que le interesan⁸⁵, dejando en la incertidumbre (sin admitirlos ni desecharlos) a los que no aparecieran como evidentes ante la “sinceridad del corazón”.

Para justificar su método e indagar la posibilidad de realizar este análisis de manera adecuada (sin que las vivencias particulares influyan en el camino hacia criterios universales), Rousseau explica: “es preciso poner primero mi contemplación en mí mismo, para conocer el instrumento de que me quiero servir y hasta qué punto puedo fiarme de su uso”⁸⁶. Al comienzo de este autoexamen el presbítero identifica que existe una diferencia entre la voluntad y las sensaciones, ya que las sensaciones afectan al individuo sin que este

⁸³ Rousseau, J. *Emilio, o De la educación*, Universidad Veracruzana, México, 2008, p. 396

⁸⁴ *Ibidem*, p. 411 - 489

⁸⁵ Cfr. Rousseau, J. *Emilio, o De la educación*, Universidad Veracruzana, México, 2008, p. 417

⁸⁶ Rousseau, J. *Emilio, o De la educación*, Universidad Veracruzana, México, 2008, p. 417

lo quiera, de lo cual se deduce tanto la existencia del mismo individuo como de algo externo que causa dichas afecciones involuntarias. Una vez esclarecida la propia existencia, el presbítero elabora una clasificación de las facultades cognitivas que ésta conlleva

Percibir es sentir, comparar es juzgar; juzgar y sentir no son una misma cosa. En la sensación, se me presentan los objetos separados, aislados, como están en la naturaleza; por la comparación los muevo, los trasplanto, por decirlo así, los pongo uno encima de otro para fallar de su diferencia o de su semejanza, y en general de todas sus relaciones. A mi entender, la facultad distintiva del ser activo o inteligente consiste en poder dar un significado a la palabra *es*⁸⁷

La facultad meramente sensitiva es considerada pasiva, mientras la parte reflexiva o inteligente es vista como activa, así se dan por insuficientes tanto las teorías en extremo racionalistas como empiristas, postulándose un término entre ambas que se aclarará con mayor definición 20 años después, en la filosofía kantiana.

Una vez realizada esta división de la facultad de conocer, Rousseau parte al análisis de las percepciones ordenadas, cuyo contenido denomina materia. Esta materia participa del movimiento sólo mediante una voluntad que opere en ella y “si la materia movida me demuestra una voluntad, la materia movida según ciertas leyes me demuestra una inteligencia”⁸⁸. Esta aseveración, que tiene la forma de un artículo de fe, se obtiene de la experiencia de la espontaneidad de las acciones humanas, y si no alcanza el rango de conocimiento es porque la manera en cómo la voluntad afecta a la materia no es comprensible para el autor. A grandes rasgos, puede mencionarse que el motivo más claro que lleva al presbítero samboyano a defender la relación entre la materia y la voluntad es que le resulta más fácil comprender un mundo ordenado según un principio del movimiento que uno en la que la materia posea la cualidad del movimiento en sí misma.

Esta inteligencia que rige el universo es lo que el presbítero denomina “Dios”. Hasta este punto se puede juzgar a Rousseau como defensor de la religión natural, pero, a diferencia del contenido de los deísmos y teodiceas expuestos anteriormente, se observa en la construcción del argumento rousseauiano que el punto de llegada a la concepción de la divinidad no se basa en la pretensión de una certeza absoluta, sino que depende en última

⁸⁷ *Ibidem*, p. 420

⁸⁸ *Ibid.* p. 426

instancia de la fe. Es una creencia que dota de sentido a la comprensión del comportamiento de la materia⁸⁹.

¿Si Dios ordena con su perfecta inteligencia a la materia, entonces por qué las acciones de los hombres son tan distantes de esta perfección? ¿Por qué existe el mal en el mundo? A juicio de Rousseau, la respuesta de Voltaire al respecto del mal no permitía sino aceptarlo como un problema irresoluble, al cual está expuesta nuestra fragilidad, resultando de ello que la existencia de un ser todo poderoso es totalmente ajena a nuestra existencia; en contraste, en el discurso del presbítero samboyano el mal tiene un origen exclusivamente humano (como se dejaba entrever en filosofías como la de Santo Tomás).

No quiere Dios el mal que hace el hombre, cuando este abusa de la libertad que le da; pero no le estorba que le haga, ora porque de parte de un ser tan flaco este mal es nulo a sus ojos, ora porque no pudiera estorbarlo sin violentar su libertad, y hacer mayor mal rebajando su naturaleza⁹⁰

El mal aparece como un problema de la libertad, que a su vez se manifiesta cuando el hombre se debate entre obrar de acuerdo a la justicia o dejarse llevar por una tiranía de las pasiones. Pero no sólo el mal moral es responsabilidad del ser humano, inclusive nuestra percepción de los males físicos está influenciada por nuestros vicios y la representación de nuestro bienestar. El presbítero samboyano argumenta en este punto que el hombre

al mal que siente añade el mal que teme; la previsión de la muerte se le torna horrible y se le acelera; cuanto más se esfuerza en huir de ella, más la siente, y toda su vida está muerta de susto, querellándose de la naturaleza por los males que ofendiéndola se ha hecho él a sí propio⁹¹

Responsabilizando al hombre de los males terrenos y eximiendo a Dios de dicha culpa, Rousseau no pretende criticar a Voltaire (al Voltaire pos-terremoto de Lisboa) sumándose a la vía leibniziana, afirmando “todo está bien”, al contrario, el mal es un problema que se debe encarar, pero no mediante una disquisición metafísica, sino en la dimensión de las

⁸⁹ “Por tanto creo que el mundo está gobernado por una voluntad poderosa y sabia; lo veo así, o más bien lo siento” *Ibid.* p. 428

⁹⁰ *Ibid.* p. 435

⁹¹ *Ibid.* p. 437

acciones humanas, razón por la que el presbítero de Rousseau enuncia “quitar la obra del hombre y todo está bien”⁹².

Es menester del presbítero samboyano mostrar cómo se relaciona el enfrentamiento del mal (cuyo origen es el abuso de la libertad del hombre) con el Dios que obtuvo mediante la reflexión de la naturaleza. En lugar de ser el mal motivo para renegar de Dios, es el presupuesto basado en la fe de la existencia de una inteligencia que todo lo ordena de la que se desprende el postulado de Dios como juez de las acciones humanas. Si no tenemos experiencia de la justicia en consonancia con la felicidad en la tierra, entonces es legítimo formarnos la esperanza de que la virtud sea conciliada con la felicidad en una instancia distinta a la experiencia actual. De igual forma, el personaje de Rousseau concibe que si para afirmar la consonancia entre justicia y felicidad hay que postular también la existencia de un alma que sobreviva a la muerte del cuerpo, entonces tal es un argumento legítimo para suponer la inmaterialidad del alma⁹³.

Quedan establecidas hasta aquí las razones mediante las cuales una religión natural puede suponer la existencia de Dios, de la libertad humana y de un alma inmortal. El método utilizado no provee al entendimiento de lo que puede llamarse estrictamente conocimiento, por lo que Rousseau confiesa:

Si llego sucesivamente a descubrir estos atributos de que no tengo idea absoluta, es porque camino por consecuencias forzosas, y haciendo buen uso de mi razón, pero los afirmo sin comprenderlos; y en realidad esto no es afirmar nada. En vano digo: Dios es de tal manera, lo conozco y lo pruebo; pero no por eso concibo cómo puede ser Dios de tal manera⁹⁴.

Aunada a esta limitación epistemológica, el criterio para mostrar la relación entre esta disquisición y el discernimiento entre el bien y el mal que habrá de juzgar el Dios conciliador es aún difuso, y sin este aspecto práctico no habría tenido sentido alguno toda la argumentación anterior. La ética que propone el filósofo ginebrino se basa en el postulado de la libertad de los hombres; “Toda moralidad de nuestras acciones consiste en el juicio que nosotros mismos formamos de ellas”⁹⁵, mas cabe preguntarse, si nosotros mismos somos los jueces que dictaminan al respecto del bien y el mal ¿por qué el presbítero de

⁹² *Ibid.* p. 437

⁹³ Cfr. Rousseau, J. *Emilio, o De la educación*, Universidad Veracruzana, México, 2008, p. 439

⁹⁴ Rousseau, J. *Emilio, o De la educación*, Universidad Veracruzana, México, 2008, p. 444

⁹⁵ *Ibidem*, p. 445

Rousseau atribuye el juicio a una instancia más allá de nosotros? Rousseau supone que al obrar mal nuestro juicio se halla afectado por pasiones desmesuradas, que evitan el correcto uso de nuestra conciencia, por ello “El malo se teme y huye; se divierte saliendo de sí propio”⁹⁶, en este sentido el mal se entiende como la alienación del sujeto, que en lo profundo de sí porta “un principio innato de justicia y virtud, conforme al cual juzgamos a despecho de nuestras propias máximas, por buenas o malas las acciones ajenas o las nuestras”⁹⁷, tal es lo que Rousseau entiende por “consciencia”. Puede deducirse ahora que el juicio del Dios del presbítero samboyano es al menos idéntico al propio de nuestra conciencia pura, por lo cual no hay una instancia que desde afuera dicte sobre nuestra voluntad personal.

Aún cabe preguntarle a Rousseau por qué si obrar virtuosamente es ser uno mismo se espera una recompensa de ello, la conciliación entre la virtud y la felicidad como promesa divina. La respuesta a esta pregunta parece salir al paso en conjunto con la argumentación del presbítero; si obrar conforme a la virtud implica el sometimiento de las pasiones que pueden alienar al sujeto, entonces en la naturaleza del virtuoso se complace del mismo obrar bien “complacerse en obrar bien es el premio de las buenas obras, pero no se alcanza sin haberle antes merecido”⁹⁸. No sin complicación puede suponerse que el propio Rousseau pensó que la correspondencia entre la virtud y la felicidad se daba ya en el corazón del virtuoso.

Con lo dicho hasta ahora puede ya entreverse que Rousseau cuestiona toda religión revelada; en principio porque su diversidad supone una dificultad para sostener que una de ellas específicamente nos lleva a la salvación eterna, mientras seguir a las otras (o a ninguna) nos condena; y, por otro lado, porque (así como lo apuntó Hume) difícilmente contribuyen éstas al desarrollo moral del individuo. A pesar de que Rousseau desarrolla también ampliamente este último argumento aquí basta citar una última frase en boca del presbítero samboyano para concluir este apartado: “No confundamos religión con el ceremonial de ella. El culto que pide Dios es el del corazón; y éste, cuando es sincero,

⁹⁶ *Ibid.* p. 448

⁹⁷ *Ibid.* p. 449

⁹⁸ *Ibid.* p. 453

siempre es uniforme”⁹⁹. La religión universal que Rousseau cree haber obtenido del libro de la naturaleza, inteligible para todos, no es patente sino en la virtud del individuo y sólo en ella.

Conclusiones

Conforme a la gama de ideas expuestas en este texto se hace patente, en primer lugar, la cúspide de la relación armónica entre la filosofía y la teología -mediada por la institución católica- según la cual se ofrecía al creyente y al pensador una cosmovisión que comprendía la satisfactoria relación entre la creación y el correcto modo de dirigirse en el mundo; y, en segunda instancia, la problematización entre ambas conforme se popularizaba una educación fuera del marco eclesiástico.

Las críticas que surgieron -en parte gracias al desarrollo de la dialéctica como método discursivo, en parte por el descontento con la injerencia política de la Iglesia- desde el mismo ámbito eclesiástico hacia la jerarquía del clero, no consiguieron independizar con suficiencia a la filosofía de una comprensión teológica de la realidad, ni en las teologías protestantes ni aún en la filosofía moderna. Puede observarse ya en el deísmo de Newton o en la teología de Leibniz que no se da una plena secularización de la concepción del mundo y sus leyes. La máxima prueba de ello es patente en la frase “Todo está bien” que alcanzó un amplio dominio en la convicción de los filósofos franceses a principios del siglo XVIII.

No fue sino hasta el terremoto de Lisboa de 1755 que la crisis golpea de lleno la concepción cómoda del mundo que la sociedad filosófica se había formado en los salones parisinos. El hombre queda expuesto así al arbitrio de una voluntad divina que le es hostil y desconocida o se decanta por considerarse abandonado en una tierra en la que sólo cabe trabajar. Quien se enfrenta a esta disyuntiva con mejor cara es Rousseau, filósofo que ya en su época causaba extrañeza por su furibunda crítica a las costumbres cortesanas.

El pensador ginebrino había señalado a los hombres como responsables del mal en el mundo antes del desastre de 1755, y aún sobre el modo en el que el terremoto afecta a la humanidad el hombre no deja de aparecer ante sus ojos como responsable. Lejos de la

⁹⁹ *Ibid.* p. 461

indolencia, Rousseau culpa a la sociedad de todo mal, concediéndole a la vez el mérito en todo bien. El bien y el mal se transportan al campo del arbitrio humano y dejan de depender de una misteriosa voluntad.

Capítulo II: Primeros textos de Immanuel Kant. De 1746 a 1764

Introducción

Si bien, la imagen popular de Immanuel Kant en la historia de la filosofía es la del pensador detrás de las tres críticas -escritas respectivamente en 1781, 1788 y 1790- el criticismo puede considerarse como la punta del iceberg precedido por años de reflexión del filósofo de Königsberg. Este capítulo expone el desarrollo del pensamiento kantiano desde sus primeras producciones filosóficas hasta la problematización que él mismo hace de los principales autores que lo influenciaron en su juventud, tanto racionalistas como empiristas. En el campo de la moral, el capítulo señala los acercamientos que Kant tuvo con la noción inglesa del *moral sense* en la década de los 60's, y cómo estos satisfacían medianamente las inquietudes kantianas, que sólo se ven resueltas más adelante, mediante la lectura de Rousseau.

El contenido del primer capítulo ofrece un panorama del problema que la discusión al respecto de la relación entre moral y religión, -el bien y Dios- representó para la filosofía y para la teología. Ahora se presenta en la figura de Immanuel Kant un pensador posado en medio de una transición que va de la comprensión de Dios como garante del bienestar del mundo a otra que coloca sobre los hombros de la humanidad la responsabilidad de llevar a buen puerto la historia.

Sin llegar a ser nunca un ortodoxo cristiano, en sus primeras producciones filosóficas -dedicadas a la filosofía natural- Kant se muestra precavido para evitar el enjuiciamiento negativo de su obra desde el punto de vista teológico. Dentro del ámbito académico, el filósofo se encuentra cobijado para desglosar su pensamiento al respecto de la metafísica y sobre la moral, mas, después de gozar del prestigio que su exposición y resolución de los problemas de la metafísica clásica le dotó, el tono del filósofo disminuye su carácter conciliador, llegando a posicionarse como un crítico de la religión en tanto institución, justo por su carácter paralelo al desarrollo moral de los hombres. Con las

evidencias de esta impronta kantiana plasmadas en las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, de 1763, concluye este capítulo.

Filosofía natural y optimismo

Immanuel Kant nació en el seno de una familia de artesanos en Königsberg, que entonces era la capital de la Prusia Oriental (vinculada políticamente a Berlín), el 22 de abril de 1724. Para el caso de Kant, tomar en cuenta su lugar de nacimiento no es un dato meramente anecdótico, sino que el mismo autor consideró su residencia como una condición de posibilidad para desarrollar de manera adecuada su pensamiento. El comercio marítimo que impulsó la economía de Königsberg recuerda a los inicios de la filosofía en Grecia; la afluencia de viajeros y mercancías propiciaban a los interesados desarrollar su conocimiento sobre el mundo y sobre los hombres sin necesidad de viajar a otro sitio¹⁰⁰. Inclusive los conflictos bélicos que por años tuvieron lugar en Königsberg a causa de las pugnas entre prusianos, franceses y rusos por el territorio, alentaron el aspecto político de la reflexión kantiana.

La corriente pietista del protestantismo fue otro factor regional cuya influencia es patente en los albores de la filosofía kantiana. Originado en el siglo XVII como una respuesta a las manifestaciones intelectualistas del cristianismo protestante, el pietismo procuraba subrayar el aspecto místico y moral de la religión¹⁰¹, a la vez que toleraba entre sus adeptos el ejercicio de lo que se llamó la *recta ratio*, que no es más que la actividad del pensamiento enmarcada en la previa aceptación de los límites de la razón. Este sesgo de “prudencia” -por llamarlo de alguna manera- en lo que respecta a la especulación, y el concomitante acento del carácter práctico de su doctrina, son elementos que pueden reconocerse constitutivos del pensamiento maduro de Kant, así como de otros filósofos.

En el ámbito académico, se ha llegado a afirmar inclusive que “el pietismo enarbolaba los ideales que, una vez secularizados, acabarían por triunfar en la

¹⁰⁰ Cfr. Vanni, S. *Introducción al estudio de Kant*, Ediciones Fax, España, 1948, p. 15

¹⁰¹ Cfr. Vanni, S. *Introducción al estudio de Kant*, Ediciones Fax, España, 1948, p. 16

Aufklärung”¹⁰². Esta corriente religiosa llegó a ser dominante en el contexto de desarrollo de Immanuel Kant, lo que se muestra en el hecho de que el Colegio Fridericianum, donde ingresó a los 8 años de edad, estaba encabezado por el teólogo Franz Albert Chultz (Alumno de Christian Wolff). En esta casa de estudios, dedicada sobre todo al conocimiento y empleo adecuado del griego y latín¹⁰³, la disciplina y las numerosas prácticas de piedad eran constantes¹⁰⁴.

Al respecto de la rígida educación pietista en la cual se desenvuelve Kant entre 1732 y 1740 (tomando como base las palabras del filólogo David Ruhnken, contemporáneo del filósofo), Erns Cassirer escribe:

Esta disciplina no se contenta con el cumplimiento objetivo de determinados preceptos y deberes, si no que tiende a posesionarse del hombre en su totalidad, de sus intenciones, convicciones, de su voluntad y de sus sentimientos. El pietismo ejercía incansable e implacablemente esta vigilancia sobre el corazón¹⁰⁵

Estas características de la instrucción estudiantil pretendían solidificar un vínculo entre los estudios teóricos y los estudios teológicos; sin embargo, al someter las costumbres infantiles a las prácticas repetitivas, se mostraba una cara del pietismo que estaba en tensión con el principio original de la doctrina, en palabras de Cassirer “el destino del pietismo consiste precisamente en que, tendiendo en sus orígenes a vivificar una religiosidad personal de carácter interior, va degenerando con el tiempo en un patrón mecánico”¹⁰⁶.

En casa, Kant tenía a la vista una práctica alternativa del pietismo, más allá de la frialdad del Colegio Fridericianum. Su madre, Anna Regina Reuter, quien fue una mujer profundamente religiosa, es mencionada entre los recuerdos infantiles del filósofo como sembradora de la noción del bien en su alma y alentadora de las ideas y dotes intelectuales del niño Immanuel¹⁰⁷. Theodor Rink da testimonio en su *Ansichten aus Immanuel Kants Leben* de una de las alusiones más benevolentes de Kant al respecto de los practicantes de la corriente protestante pietista:

¹⁰² Roldán, C. *Crusius: un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo*. En: Revista de filosofía, 3ra época Vol. III, num. 3, Editorial complutense, Madrid, 1990, p. 126

¹⁰³ Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*, Fondo de cultura económica, México 1985. p. 25

¹⁰⁴ Cfr. Vanni, S. *Introducción al estudio de Kant*, Ediciones Fax, España, 1948, p. 16

¹⁰⁵ Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*, Fondo de cultura económica, México 1985. p. 27

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 28

¹⁰⁷ Cfr. Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*, Fondo de cultura económica, México 1985. P. 24

Dígase lo que se quiera del pietismo, es indiscutible que las gentes que lo tomaban en serio se destacaban como gentes dignas de ser veneradas. Poseían lo más alto que puede poseer el hombre: aquel sosiego, aquella alegría, aquella paz interior que ninguna pasión del mundo es capaz de alterar¹⁰⁸.

Confiando en que las impresiones del pietismo aquí descritas hayan impactado en Kant desde su temprana infancia, puede entreverse en estas dos experiencias diversas de la religiosidad una separación que se fraguaba paulatinamente en la mentalidad del joven estudiante y que tendría repercusiones teóricas décadas más adelante, a saber, entre la religión como una institución que mecanizaba el obrar del individuo a través del culto y la vigilancia, y la religión como una condición que incide en la profundidad de la moral de los hombres. Puede suponerse que la primera concepción de la religión, como un conjunto de prácticas mecánicas, fue la que alejó a Kant de la profesión cultural de una religión y lo alentó a criticar la misma, mientras la segunda le inspiró respeto por una religión cuyas manifestaciones más evidentes se encuentran en el carácter de los individuos.

En su estadía como estudiante en la Universidad de Königsberg, a la que se matriculó en septiembre de 1740, Kant mostró un interés ávido por todas las ciencias, sin excepción. Cassirer recoge un relato que apunta a mostrar la dedicación del filósofo en ciernes en todas las ramas del saber. Por su constante asistencia y participación en la cátedra de teología dentro de la universidad, Kant fue cuestionado por Albert Schultz sobre su interés en seguir la carrera eclesiástica, a lo que el joven Immanuel respondió que estaba interesado en hacerse médico, y su asistencia a la cátedra de teología era motivada sólo por el mero “afán de saber”¹⁰⁹.

Si bien, Kant desarrolló un plan de estudios propio que parece indicar cierta autonomía en su formación universitaria, Martin Knutzen proveyó al joven pensador de una línea que marcó desde temprana edad un camino para su interés académico. Además de instruirlo en matemáticas, metafísica y lógica, al poner Knutzen en manos de Kant las obras

¹⁰⁸ Rink, *Ansichten aus Immanuel Kants Leben*, Königsberg, 1805, p. 22, citado en: Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*, Fondo de cultura económica, México 1985. P. 29

¹⁰⁹ Cfr. Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*, Fondo de cultura económica, México 1985. P. 34

de Isaac Newton, se fijó en el intelecto del futuro filósofo una concepción de la importancia de la ciencia que no lo abandonaría jamás¹¹⁰.

El método y la seguridad que parecían propios de la filosofía de la naturaleza probablemente apartaron al estudiante de sus tempranas intenciones de convertirse en médico. A partir de esta determinante influencia, Kant escribió una serie de libros enmarcada en la discusión científica de su tiempo. En el primero de ellos (editado en 1746 según Cassirer y en 1747 según Sofía Vanni), titulado *Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas*, propone una revisión del método utilizado por Leibniz para defender su concepto de “fuerza” en contra de las objeciones que las obras de Descartes y Newton pudieran presentar al respecto¹¹¹.

A pesar de que esta primera obra se halla lejos de mostrar algún indicio concreto del criticismo kantiano, mínimamente es evidencia del conocimiento de Kant al respecto de las obras de Newton, Leibniz y Descartes (tanto en sus aspectos metafísicos como en lo correspondiente a la filosofía de la naturaleza), así como de la actitud crítica propia de un joven que pronto sería un estandarte de la Ilustración. Un pasaje representativo en este sentido versa:

(...) el entendimiento humano ha sacudido ya felizmente las cadenas a que lo tenían sujeto la ignorancia y el asombro. Hoy podemos atrevernos ya a no respetar siquiera el prestigio de un Newton o de un Leibniz si representa un obstáculo para el descubrimiento de la verdad, y a no obedecer a más argumentos ni convicciones que no sean los del entendimiento mismo¹¹².

Además, al poner el autor énfasis en la importancia de la revisión del método con relación a la legitimidad de las conclusiones de una investigación, se deja ver la impronta de sistematicidad que rige la obra kantiana en décadas posteriores.

Durante estos años Kant se desarrolló como preceptor privado de distintas familias. En esta época desarrolló un pensamiento mediado principalmente por las obras de Pope, Leibniz y Newton, pero en el cual se observa a la vez una independencia para criticar

¹¹⁰ Cfr. Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*, Fondo de cultura económica, México 1985. P. 38

¹¹¹ Cfr. Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*, Fondo de cultura económica, México 1985. P. 40

¹¹² Este fragmento de *Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas* traducida al español se encuentra en: Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*, Fondo de cultura económica, México 1985. P. 44. No se da cuenta de su localización en la obra original.

con libertad a tales autores. Escribió bajo esta influencia un par de títulos que muestran el interés que mantuvo al respecto de lo que hoy puede denominarse geofísica, a saber: *Si la tierra ha cambiado su eje durante sus revoluciones* y *Sobre la pregunta de si la tierra envejece desde un punto de vista físico*. Conforme al interés de esta investigación, el análisis a desarrollar dentro de los textos se juventud de Kant se circunscribe a los textos de 1755: *Historia natural y teoría general sobre el cielo* y *Nueva dilucidación de los principios primeros del conocimiento metafísico*; en los cuales no sólo se observa una solidez en cuanto a las bases de la reflexión al respecto de la filosofía natural, sino que se relacionan directamente con una concepción cosmológica (y una concomitante concepción que el filósofo ostenta al respecto de Dios) a la que después habrá de enfrentarse.

Ya se hizo alusión en este texto a la figura de Newton como representante de la tradición deísta, y al conocimiento que Kant obtuvo de su obra en la época universitaria. Esta relación se nos muestra, desde el principio, como motivada por una admiración al método y resultados de la filosofía de la naturaleza del científico inglés, sin que esto implicase una sumisión de Kant a un mero seguimiento ciego de las afirmaciones newtonianas; de igual forma se ha hablado del debate que las ideas de Pope generaron a principios del siglo XVIII y su influencia determinante para *L'âge de Bonheur*. En los textos que Kant redacta a lo largo de la década de los 50's, ambos aspectos –la filosofía de la naturaleza newtoniana con relación a la filosofía “optimista” de Pope y Leibniz– constituyen un centro de gravedad. Estas palabras podrían servir como introducción suficiente a la *Historia natural y teoría general sobre el cielo*, cuyo subtítulo versa: “Ensayo sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton” y en el que existen abundantes citas del poema de Pope *An essay on man*.

Kant pretende complementar la teoría newtoniana al respecto del estado actual de los planetas suspendidos en el universo gracias a la fuerza gravitacional con una historia de la formación planetaria. Tal intención parece inaugurar una fusión entre la filosofía de la naturaleza (nutrida con herramientas del calibre del cálculo infinitesimal) y el método que la filosofía inglesa venía desarrollando de mano de Locke y Hume, a saber, un método histórico.

Aunque no desarrollaremos aquí las tesis de la teoría conocida como “Kant-Laplace” sobre la formación de los planetas, es preciso decir que una obra con tal temática estaba en peligro de ser censurada por los teólogos de la época, dado que una formación paulatina del cosmos (con sus astros) a través del movimiento que le es propio a la materia, sugiere que una fuerza divina que haya dispuesto directamente un orden, por ejemplo, sobre la órbita de los planetas, es prescindible. El físico y matemático argentino Manuel Sadosky -quien prologó el escrito kantiano al español en la edición consultada para este trabajo- supone que Kant tenía presente el caso de la condena de las obras de Copérnico, así como los enfrentamientos de Giordano Bruno y Galileo ante el tribunal eclesiástico, por lo cual el joven filósofo-científico de Königsberg hubo de argumentar en su libro procurando congraciarse su discurso con la doctrina eclesial.

Isaac Newton había supuesto en sus *Principios matemáticos* que la disposición del sol, los planetas y los cometas era acción directa de un ente inteligente y poderoso al respecto de la creación¹¹³, pero Kant parece prescindir de esta idea según el método histórico, apoyando su teoría en lo que él considera son meras propiedades de la materia y fuerza de la naturaleza. Consciente del probable litigio teológico que de esto se seguiría, Kant escribe:

La religión amenaza con acusar solemnemente al osado que se atreviera a atribuir tales conclusiones a la sola naturaleza, en vez de reconocer debidamente la intervención inmediata del Ser Supremo, y adjudica a la impertinencia de tales consideraciones una apología del ateo¹¹⁴

Esta primera declaración en contra del poder de la censura que los teólogos ostentan será una constante que cobrará fuerza en la obra kantiana de madurez, y que deja ver someramente qué opinión merecen de parte del filósofo algunas prácticas de la institución religiosa. No obstante, lejos del ateísmo, en la *Historia general de la naturaleza* se propone una concepción de Dios que Kant considera adecuada conforme a los avances de la filosofía de la naturaleza, y que no demeritaba en lo más mínimo la idea de un Dios omnipotente.

¹¹³ Cfr. Newton, I, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Editorial Altaya, Argentina, 1997, p. 618

¹¹⁴ Kant, I. *Historia general de la naturaleza y teoría sobre el cielo*, editorial Lautaro, Buenos Aires 1946, p. 25

Para Kant, si la naturaleza mantiene sus leyes por meras propiedades de la materia, ello no implica que ésta prescindiera de Dios, sino que él mismo, creador de dicha materia, ha infundido en ella las características que posibilitan la armonía natural, y “si las leyes generales de acción de la materia se derivan también del supremo designio, es de suponer que no pueden tener otro destino que el de tratar de cumplir el plan que se ha propuesto la suprema sabiduría”¹¹⁵. Siendo para Kant prueba de la existencia de Dios lo mismo que motiva las acusaciones de los teólogos, a saber, la posibilidad de ordenamiento implícito en la materia. En palabras del filósofo: “existe un Dios porque hasta en el caos la naturaleza no puede proceder de otra forma que regular y ordenadamente”¹¹⁶. A este argumento puede clasificarse como una prueba cosmológica de la existencia de Dios.

Mediante estos breves extractos del texto kantiano, puede juzgarse al filósofo dentro de las filas que defendían una visión leibniziana sobre la relación de Dios con respecto a su creación, es decir una participación basada en algo así como una armonía preestablecida antes del tiempo y la concomitante visión optimista que acompaña a dicha postura; lo cual se reafirma al observar las citas de Pope que Kant integra en su texto, entre las cuales puede destacarse la que aparece en el “Bosquejo de una constitución sistemática que reina entre las estrellas fijas y la pluralidad de estos sistemas de estrellas”, que versa así: “*Look round our World: behold of chain of Love combining all below and all above*”¹¹⁷.

Con todo lo anterior, difícilmente puede extraerse de la concepción deísta del joven Kant una adscripción a una determinada religión revelada; posiblemente un pasaje que sí da pie a hablar la relación entre Kant y tal religiosidad se halle en la introducción del texto, en ella se dice: “la convicción que tengo de la infalibilidad de las verdades divinas tendría tanta fuerza sobre mí que consideraría refutado por ellas todo lo que está en contradicción con ellas y lo rechazaría”¹¹⁸. Mas, al no referirse explícitamente a lo que el filósofo entiende por verdades divinas, cabe al menos sospechar que el fragmento fue colocado con la intención de mantenerse en los límites de lo políticamente correcto.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 25-26

¹¹⁶ *Ibid.* p. 31

¹¹⁷ *Ibid.* p. 50

¹¹⁸ *Ibid.* p. 26

Otras aventuradas ideas contenidas en la *Historia general...* pudieron ser objeto de la censura eclesiástica, como la afamada alusión a la existencia de seres de otros planetas que aparece en los últimos capítulos del texto, pero los juicios teológicos no impidieron la difusión de la obra, probablemente por el hecho de que la misma era relativamente desconocida, más que por los intentos de Kant por congraciarse con las así llamadas “verdades divinas”.

Para ahondar en la idea de Dios que el filósofo sostiene en esta época, la revisión del breve texto *Nueva dilucidación de los principios primeros del conocimiento metafísico* es aún más fructífera. Si bien, la *Historia general* ha mostrado que Kant comprende a un Dios que actúa preestableciendo las características de las leyes naturales, no se hace mención explícita de las razones para rechazar otras concepciones del ser supremo. En realidad la concepción de la divinidad expuesta por Kant se sustenta en una reflexión de los conceptos de la lógica tradicional y la metafísica leibniziana. El argumento es el siguiente:

1. Nada es verdadero sin principio de razón suficiente o determinante¹¹⁹ (se desestima por lo tanto la importancia del principio de no contradicción, por considerarse subordinado al primero).
2. Éste principio (el de razón suficiente o determinante), según Leibniz, dicta que nada sucede sin que haya una causa o al menos una razón determinante (*a priori*) para ello¹²⁰.
3. Existe pues un ente cuya existencia precede a su propia posibilidad y a la de todas las demás cosas. Este ser absolutamente necesario es llamado Dios¹²¹.

Implícita en esta concepción de la divinidad yace una reforma de la prueba ontológica de la existencia de Dios a la manera de Anselmo y Descartes, para quienes la existencia de un Ser Supremo se sigue sólo por la exigencia de tal concepto¹²². En la

¹¹⁹ Kant, I. *A new elucidation of the first principles of metaphysical cognition*. En: *Immanuel Kant Theoretical philosophy, 1755 – 1770*, Cambridge University Press, Estados Unidos, 1992, p. 13

¹²⁰ Leibniz, G. *Essai sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*, en: *Essais de Theodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*. Amsterdam, 1747, p. 115

¹²¹ Kant, I. *A new elucidation of the first principles of metaphysical cognition*. En: *Immanuel Kant Theoretical philosophy, 1755 – 1770*, Cambridge University Press, Estados Unidos, 1992, p. 15

¹²² Este texto sirve de testimonio de la fuerza que en Kant cobra la idea de “la condición de posibilidad” como antecedente necesario en toda prueba de verdad, desde su juventud.

Historia general... Kant comprende a Dios como agente determinante de las leyes naturales, y tal visión se justifica y complementa en el texto ahora abordado. A la prueba cosmológica se le añade una forma de la prueba ontológica que Kant considera válida. Al asumir una postura cercana a la Leibniziana sobre la existencia de Dios, es propio que el joven Kant admita también que la posibilidad del mal, presente en las acciones humanas, sea permitida por Dios para no ir en detrimento del beneficio de la propia humanidad; no obstante, ello no implica –según Kant– que Dios deje sin castigo a los pecadores, ya que los hombres gozan de voluntad, y al pecar no son motivados por causas apremiantes, sino por un estado íntimo de su propia mente, lo cual los hace sujetos de imputabilidad de responsabilidad ante su pecar¹²³.

La concepción del problema de la existencia de Dios y el papel de éste como juez de las acciones de los hombres en ambos textos de 1755 no carece de puntos que pudiesen objetarse, sobre todo tomando en cuenta la escueta defensa de la libertad de los hombres mediante la cual serían imputables de la responsabilidad de pecar en un marco donde Dios, que todo lo hace, lo ha determinado a su vez todo desde un principio. Sin embargo, cabe rescatar que al menos existe unidad en la visión teórica propuesta en ambos textos.

El último de los escritos publicados por Kant en la década de los 50's es el *Ensayo de unas consideraciones sobre el optimismo*¹²⁴. Este texto, dado a conocer por su autor en 1759, nos presenta a un Kant que encara al problema del mal a partir del conflicto que generó el terremoto acontecido en Lisboa a finales del 1755, de cuyas consecuencias en el terreno intelectual, y específicamente en el tema del mal, ya se ha hablado. El propio término “optimismo” fue difundido en el francés (*Optimisme*) en una publicación jesuita en febrero de 1737 para calificar el sistema propuesto por Leibniz en sus *Essais de Theodicée...*¹²⁵, por lo que se entrevé desde el título que el ensayo de Kant pretende

¹²³ Kant, I. *A new elucidation of the first principles of metaphysical cognition*. En: *Immanuel Kant Theoretical philosophy, 1755 – 1770*, Cambridge University Press, Estados Unidos, 1992, p. 29

¹²⁴ Con anterioridad, en 1756, Kant había elaborado un escrito más en el cual constaba su intención de conciliar algunos postulados leibnizianos con la filosofía natural de Newton, a saber *El uso en filosofía natural de la metafísica combinada con la geometría*, sin embargo, por considerarse que en el *Ensayo de unas consideraciones...* se encuentran algunas de las reflexiones y conclusiones que podrían obtenerse del texto anterior, con el beneficio de ir directamente al punto que consideramos de mayor trascendencia – el problema del mal – aquí nos enfocamos en el análisis del texto del 59.

¹²⁵ Cfr. Lalande, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Alcan, París, 1926, p. 543-544

posicionarse en la polémica que envolvió a la afirmación “Todo está bien” después del siniestro natural.

A causa del terremoto de Lisboa, a partir de 1755 era usual encontrarse con filosofías que cuestionaran las ideas de Leibniz y Pope¹²⁶. En el contexto académico de Königsberg entre esta gama de pensadores eran populares Daniel Weymann (1732-1795) y Christian August Crusius (1715–1775), cuyos argumentos en contra del optimismo fueron enfrentados por Kant. Weymann presentó en la universidad de Königsberg su disertación *De mundo non optimo* el 6 de octubre de 1759, y Kant, a manera de una sutil respuesta, hizo distribuir un día después su *Ensayo de unas consideraciones del optimismo*; no dirigido expresamente en contra de Weymann, sino de las ideas de Crusius¹²⁷, y en el cual, además, se anunciaban las lecciones que el filósofo impartiría el próximo semestre.

Kant comienza su *Ensayo* dando razón a la solución de Leibniz ante el problema del mal, a saber, la que sostiene que un ser infinitamente bondadoso no pudo elegir crear menos que lo mejor, lo cual, en términos del joven Kant se puede traducir “la suma de todos lo que Dios creó fuera de sí es lo mejor que era posible producir”¹²⁸. Si fuese posible pensar un mundo mejor que el actual, entonces se estaría afirmando que Dios no tiene conocimiento de todo mundo posible. A Kant le parece legítimo concluir de esto que “es posible un mundo tal que no pueda pensarse uno mejor”¹²⁹ y tal fue el elegido por Dios. Enseguida argumenta también por qué el mejor de los mundos posibles es uno y no son varios, así como la razón por la cual la idea de “el mejor de los mundos posibles” se distingue de otras engañosas como “el mayor de todos los números”, que – a juicio de Kant – es un concepto contradictorio¹³⁰.

¹²⁶ Para 1759 el ejemplo más claro de las réplicas a Leibniz y Pope se encontraba en el *Cándido*, publicado en enero de ese año.

¹²⁷ Zerbudis, E. “Introducción” a Kant, I. *Ensayo de unas consideraciones sobre el optimismo*, en: Separata de la Revista latinoamericana de filosofía: Volumen XXVI No. 2. Cif, Argentina, 2000. P. 5 - 6

¹²⁸ Kant, I. *Ensayo de unas consideraciones sobre el optimismo*, en: Separata de la Revista latinoamericana de filosofía: Volumen XXVI No. 2. Cif, Argentina, 2000. P. 8

¹²⁹ *Ibidem*, p. 10

¹³⁰ *Ibid.* p. 13

La disertación de Kant termina con una serie de aseveraciones que buscan justificar la superioridad de la postura optimista sobre la “no optimista”. Al respecto de la libertad de elegir mal o elegir lo malo, que podría atribuirse a la “libertad” divina, Kant escribe:

Si debo elegir inevitablemente entre errores, prefiero aquella necesidad bondadosa en la cual uno se encuentra tan bien y de la que no puede surgir ninguna otra cosa que lo mejor. Estoy, por lo tanto, convencido (...) y, al mismo tiempo, estoy contento, de verme como un ciudadano de un mundo que no podía ser mejor. Escogido por el mejor de todos los seres para formar parte, como un miembro insignificante, del más perfecto de todos los proyectos posibles¹³¹

Este párrafo conclusivo permite observar un ápice de lo que será la filosofía kantiana de madurez. Ante dos afirmaciones a elegir, cuya comprobación escapa a nuestra posibilidad intelectual (sin atentar ninguna al principio de razón determinante), resulta legítimo tomar partido por alguna conforme a las consecuencias prácticas que de ella se sigan (en este párrafo, la consecuencia de aceptar a éste como el mejor de los mundos posibles parece ser un bienestar anímico). Sin ahondar en una interpretación apresurada, al menos puede observarse que para el joven Kant los temas de la metafísica orillan a trabajar con hipótesis y no con hechos. A pesar de moverse en un terreno donde las dudas se asoman, Kant mantiene firme su convicción al respecto del optimismo, que viene de la mano de un santo Dios creador.

Carente de una clara perspectiva ética, puede afirmarse que el optimismo patente en este texto kantiano – tal vez por la brevedad del mismo – no exige del hombre ningún deber con respecto al Dios creador del cual se habla. Hasta este punto, las líneas dedicadas por Kant a la relación entre moral y religión son escasas, entre ellas podemos rescatar las de la *Nueva elucidación*, que señalan la responsabilidad del pecador ante Dios por su pecado. No obstante, latente en el determinismo concomitante a las ideas de Leibniz, se halla un escaso terreno para la libertad, concepto clave en la imputación de toda responsabilidad.

Superación del sueño dogmático y del sopor epistemológico

Los años que transcurrieron en la década de los 60's enmarcan las revoluciones del pensamiento de Kant más abruptas e importantes en el desarrollo de su filosofía. Cassirer

¹³¹ *Ibid.* p. 16

señala que ya a finales de la década de los 50's, cuando escribía su *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo*, su autor dudaba de la solidez de los argumentos que había sostenido con aparente seguridad, probablemente por la mella que en su confianza en Leibniz había provocado el mismo terremoto de Lisboa que sacudiera el ánimo de Voltaire; llevando al prusiano a establecer un ajuste de cuentas consigo mismo¹³². Sin renegar de su optimismo (caso contrario al pensador parisino), el joven filósofo considera menester encontrar con toda seguridad los elementos necesarios para sostener la actitud teórica que había defendido.

¿Dónde reside la clave para mantener con certeza que éste es el mejor de los mundos posibles? La respuesta que parece evidente a Kant, y que resulta congruente con la manera en que Leibniz y Pope habían sostenido que “Todo está bien”, consiste en comprobar infaliblemente que Dios existe, y no sólo ello, sino que existe de la manera en que se planteó desde la teodicea leibniziana, como un principio ontológico y teleológico del mundo, es decir, no solo como creador, sino como determinador del fin de su creación.

No fue sino hasta finales de 1762 que Kant dio a conocer un escrito en el que abordó el tema de la existencia de Dios, nutriendo con reflexión y autocrítica a su posición anterior con respecto al tema. En 1761, la Academia de Berlín dio a conocer el tópic de su célebre concurso: “Sobre si las ciencias metafísicas admiten el mismo grado de evidencia que las ciencias matemáticas”; éste muestra que disciplinas como la geometría se consideraban parte de una ciencia infalible que provee de certezas difícilmente presentes en otras ramas del conocimiento, como la metafísica, que pese haber apuntado a una cercanía demostrativa con la matemática, gracias a Leibniz, era puesta entonces en entredicho. Puede reconocerse en esta problemática la cuestión que no habría de separarse jamás de las reflexiones del filósofo, determinando su trayectoria intelectual, y que entonces lo animó a dar a conocer su *Único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, aunque este breve tratado no participara en el certamen.

Como se ha comentado anteriormente, en los textos kantianos de 1755 se había ofrecido una prueba de la existencia de Dios con base en el principio de razón

¹³² Cfr. Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*, Fondo de cultura económica, México 1985. P. 76

determinante. De cierta manera, en su nueva obra, *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, ésta sigue siendo la vía que Kant explota para demostrar que Dios existe. El argumento ontológico al estilo de Anselmo y Descartes se desvanece, al considerar que es la posibilidad -y no el predicado de un concepto meramente posible- la característica mediante la cual se puede seguir la conclusión de la existencia de Dios, ya que “La existencia no es un predicado o determinación de ninguna cosa”¹³³. Esta importante afirmación se obtiene al tomar en cuenta el error que constituye predicar la existencia de un concepto que es meramente posible. Por otro lado, la prueba cosmológica presente en su *Historia general*, si bien se mantiene como un argumento digno para representarse la idea de un Dios creador -que ha dotado a la materia de las características necesarias para presentar la armonía de la cual somos testigos- no posee un carácter apriorístico (como sí lo tiene la geometría), y en este sentido su fortaleza demostrativa es menor.

El argumento principal de la prueba, que se considera legítimo por su carácter independiente de la experiencia, es el siguiente: “(...) aquello cuya supresión o negación destruye toda la posibilidad es absolutamente necesario. Por consiguiente, existe algo de manera absolutamente necesaria (...)”¹³⁴. En estos términos no se observa una diferencia notable con las ideas vertidas en la *Nueva elucidación*, más que una refinación en cuanto a conceptos e ideas, sin embargo – y a esto se le considera de gran importancia – Kant no muestra su seguridad de antaño para argumentar al respecto de la existencia de Dios, sino que comprende la dificultad de argumentar en el terreno de la metafísica, que es juzgada en la obra como un “Océano oscuro, sin orillas y sin faros, donde hay que comenzar como el marino en un mar nunca navegado”¹³⁵.

La segunda consideración del segundo apartado del texto “Diferencia de la dependencia de todas las cosas respecto de Dios, en moral y no-moral”, postula lo moral y no-moral como criterios de relación que se califican de acuerdo a la dependencia entre las cosas y la voluntad de Dios; en tanto la existencia de los entes es decidida por el creador,

¹³³ Kant, I. *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, Prometeo Libros, Argentina 2004, p. 48

¹³⁴ *Ibidem*, p. 60

¹³⁵ *Ibid.* p. 40

entre estos y él hay una relación que Kant llama “de dependencia moral”, mas no hay una relación de dependencia moral entre la posibilidad interna de los entes y el ser supremo, “pues la voluntad no hace posible nada, sino que sólo decide lo que ya estaba supuesto como posible”¹³⁶. Tal distinción entre las facultades de la voluntad divina y las manifestaciones de las leyes naturales hace parecer lícito afirmar que en estas líneas Kant se enfrenta a quienes imputan a Dios la responsabilidad por desastres naturales como el Terremoto de Lisboa, que, siguiendo el argumento, no son efectuados por voluntad de Dios.

El mal físico se desdibuja ante Kant, así como la posibilidad de los milagros en el campo de los movimientos mecánicos, que si bien no se desecha, sí se pone entre sospecha, ya que las consecuencias de las leyes de la naturaleza que proceden de Dios no pueden ir en contra de la voluntad del mismo, entonces “todos los cambios mecánicos del mundo, por consiguiente los que son necesarios según las leyes del movimiento, tendrán que ser siempre buenos”¹³⁷. ¿Es posible pensar a las acciones humanas enmarcadas según la disposición perfecta de las leyes mecánicas? Un movimiento como el de la arbitrariedad humana (considerada por el mismo Kant como provista de una contingencia no suficientemente comprensible) inserta un problema para la concepción del orden universal,

parece tener en sí una independencia con respecto a los principios determinados y las leyes necesarias, contiene una amplia posibilidad de apartarse de las finalidades de las cosas de la naturaleza hacia la perfección. Y por esta razón se podría esperar que los complementos sobre naturales serían necesarios, porque es posible que en este respecto, el curso de la naturaleza pueda estar en conflicto con la voluntad de Dios¹³⁸.

Cabe preguntarse si con esta expresión Kant trata de decir que la voluntad de Dios encuentra un terreno propicio para manifestarse -más allá de la regularidad de sus leyes eternas manifiestas en la mecánica- en el terreno de las decisiones humanas. Esta atractiva hipótesis no es desarrollada más allá de estas líneas, pero podría entreverse en ella un atisbo de los temas tratados en la *Crítica de la Razón Práctica*.

A pesar de la arbitrariedad que implica la voluntad, Kant sostiene que en las decisiones de los hombres opera cierta regularidad que se ejemplifica en la constante

¹³⁶ *Ibid.* p. 85

¹³⁷ *Ibid.* p 93

¹³⁸ *Ibid.*

proporción entre “la cantidad de muertos frente a los vivos”¹³⁹ aún con el papel que la libertad de los hombres juega en el alargamiento o acortamiento de la vida. Aunque el filósofo busque conciliar la particularidad de las acciones humanas con respecto al cosmos, se manifiesta someramente la dificultad que tal tarea implica, por tratarse de un fenómeno que no se corresponde completamente con el orden legal-natural de la mecánica. Pese al ligero tratamiento que este problema abarca en *El único argumento posible...*, esta directriz también estará presente en la trayectoria intelectual de Immanuel Kant hasta el final de sus días.

En el transcurso de 1763, la separación de Kant del racionalismo de corte leibniziano se hará más evidente. Si bien, en el *Único argumento posible...* ya se entrevé una dificultad para tratar a la metafísica con la seguridad que sí proveen las matemáticas, las conclusiones entre Kant y Leibniz -al respecto del orden del mundo- parecen ser las mismas, diferenciadas sólo por el carácter del método para llegar a ellas. Un argumento demostrativo independiente de la experiencia, y en ese sentido afín a la pureza de las matemáticas, es infranqueable ante los ojos del joven Immanuel; pero en el campo de la metafísica la duda queda abierta por el objeto propio de su estudio. Dios (el Ser Supremo) aparece como el tópico clásico de la reflexión metafísica desde Platón y Aristóteles, pero – y ello se comprueba en la frase que cierra el breve tratado de Kant– la argumentación metafísica no es lo que satisface plenamente la avidez del hombre sobre determinados temas, sino algo así como la fe. “Es absolutamente necesario que uno se convenza de la existencia de Dios, pero no es igualmente necesario que se la demuestre”¹⁴⁰, escribe el filósofo, citando los *Pensamientos* de Pascal.

Un problema más sale al paso del entendimiento; en *El único argumento posible...* Kant ha dado cuenta (a regaña dientes) de que el ámbito de la voluntad humana posee una dimensión cuya anexión a los fenómenos mecánicos no es completamente lícita, este será entonces un problema metafísico. La metafísica kantiana que pretendía sostener que “Todo está bien” a partir de la demostración de la existencia de Dios, ahora supone a la voluntad como elemento que, por decirlo así, mancha el sistema perfecto de las leyes naturales. Hay

¹³⁹ *Ibid.* p. 94

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 148

que explicar, pues, cuáles son los fundamentos legales de esta aparente arbitrariedad de las acciones, para poder salvar así la demostración que justifica el optimismo. Tales razones llevan a Kant a elaborar su *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, que esta vez sí participaría como propuesta para el concurso de ensayo de la Real Academia de Berlín, anunciado desde 1761 y premiado en 1763¹⁴¹, obteniendo el reconocimiento de la institución con un *accésit*, al considerarse superado solamente por el escrito *Sobre la evidencia en las ciencias metafísicas*, del deísta judío Moses Mendelssohn (1729–1786).

La obra de Kant muestra una perspectiva epistemológica cercana al empirismo inglés, hecho que se explicita al comienzo de la investigación “(...) *I shall, therefore, ensure that my treatise contains nothing but empirical propositions which are certain, and the inferences which are drawn immediately from them (...)*”¹⁴². El contenido constatable del tratado mediante la experiencia parece cobrar mayor importancia que la forma demostrativa que anteriormente había privilegiado el filósofo de Königsberg ¿Qué factores provocaron este viraje en el pensamiento kantiano en tan corto tiempo?

Se ha hecho más arriba una breve mención de Crusius, cuyas ideas Kant enfrentó en su ensayo sobre el optimismo de 1759. Este autor - abordado escasamente en la historia de la filosofía - influyó de manera determinante para que Kant tomara distancia del racionalismo de Leibniz y Wolff. Fue él quien advirtió la contradicción que significaba sostener la libertad humana en el marco explicativo del principio de razón determinante, pugna entre la cual optó por la defensa de la libertad a costa de la universalidad del principio explicativo, sosteniendo que éste no es demostrable, sino que apenas puede adoptarse como un postulado¹⁴³; implícita en esta distinción de campos de validez para el principio de razón determinante, existe una separación de método entre ciencias como la física y las matemáticas (en las cuales, el principio de razón determinante es universal) y las

¹⁴¹ Immanuel Kant, *Theoretical philosophy 1755-1770*, Cambridge University Press, Estados Unidos, 1992. p LXII

¹⁴² Kant, I. *Inquiry concerning the distinctness of the principles of natural theology and morality*, En *Immanuel Kant, Theoretical philosophy 1755-1770*, Cambridge University Press, Estados Unidos, 1992. Página 247

¹⁴³ Roldán, C. *Crusius: un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo*. En: *Revista de filosofía*, 3ra época Vol. III, num. 3, Editorial complutense, Madrid, 1990, p. 133

disciplinas que se refieren al comportamiento moral del hombre. Como se hará explícito a continuación, la afinidad entre Crusius y Kant se torna innegable.

Kant comienza su *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*¹⁴⁴ realizando una distinción del método propio para las matemáticas y el correspondiente a la filosofía. Las definiciones en matemáticas se obtienen a través de la combinación arbitraria de conceptos, por lo que el concepto, propiamente hablando, no existe antes de su definición¹⁴⁵, a este método se le denomina en la *Investigación* “sintético”. Por otro lado, en filosofía los conceptos son dados de antemano, aunque su definición sea confusa o insuficiente. Para trabajar con tal material, el filósofo tiene que realizar un análisis del concepto, esto es, comparar las características atribuidas al mismo mediante todas sus relaciones y cotejar cuales le corresponden realmente, método que aquí Kant denomina “analítico”¹⁴⁶.

Kant acusa a Leibniz de pretender utilizar el método erróneo para la filosofía, ya que, buscando servirse del método de las matemáticas, inventa el concepto de *mónada*, que “no tiene nada sino oscuras representaciones”¹⁴⁷. Esta crítica conlleva el germen de la nueva concepción de la metafísica que el filósofo de Königsberg sostendrá a lo largo de su carrera; algunos párrafos adelante, Kant sostiene: “*Metaphysics is nothing other than the philosophy of the fundamental principles of our cognition*”¹⁴⁸. Aunque la metafísica no pueda proceder de manera sintética como las matemáticas¹⁴⁹, ésta no deja de presentarse ante el filósofo como una fuente lícita de certezas para el conocimiento, ya que, al formularse mediante los principios de nuestra cognición, no importa si algunas de sus

¹⁴⁴ El título de esta obra es traducido con frecuencia al español como: *Ensayo sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*. Sin embargo, el término que encabeza el nombre del texto original es *Untersuchung* (investigación) y no *Versuch* (Intento o ensayo); esto a diferencia de otros títulos de su obra precrítica, que sí portan el término *Versuch* al comienzo, y que legítimamente pueden traducirse como “ensayo”. Esta distinción tiene importancia por el cariz empirista de esta obra kantiana.

¹⁴⁵ Kant, I. *Inquiry concerning the distinctness of the principles of natural theology and morality*, En *Immanuel Kant, Theoretical philosophy 1755-1770*, Cambridge University Press, Estados Unidos, 1992. P. 248

¹⁴⁶ *Ibidem*, p.249

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Kant no niega que la metafísica pueda proceder sintéticamente en el futuro, pero afirma que le queda aún un largo camino que recorrer para ello. Cfr. Kant, I. *Inquiry concerning the distinctness of the principles of natural theology and morality*, En *Immanuel Kant, Theoretical philosophy 1755-1770*, Cambridge University Press, Estados Unidos, 1992. Página 263

proposiciones (o de la filosofía en general) son indemostrables, mientras se subsuman a las condiciones formales del conocimiento.

Bajo esta visión de la metafísica, los principios de la teología natural se presentan como capaces de alcanzar la mayor certeza en el terreno filosófico, ya que el objeto de la religión natural es “la única primera causa”¹⁵⁰ (tal como se presenta *El único argumento posible...*), es decir, un objeto cuya absoluta necesidad forma parte de los principios del conocimiento humano (podemos llamarle como una necesidad metafísica), lo que no sucede con cualquier objeto contingente que sea abordado por la filosofía. Sin embargo, Kant reconoce que realizar afirmaciones en el campo de la metafísica, que superen el ámbito de las necesidades formales del conocimiento, implica desprenderse de la certeza fundada sobre las mismas; es decir, los juicios que nos formamos sobre las acciones libres de Dios, su providencia, la manera en que ejerce en el mundo justicia y bondad, no alcanzan un estatuto más allá de una aproximación a una certeza, o una certeza que Kant llama moral¹⁵¹.

Después de estas observaciones en el terreno de la teología natural, Kant problematiza la posibilidad de arribar a certezas en el campo de la moral. Cabe destacar que en este apartado se presenta ya la distinción kantiana entre las acciones que están efectuadas como medios para arribar a fines externos a la misma acción, y aquellas que se realizan por ser ellas fines en sí. Las acciones que se realizan por la dinámica medios-fines no indican una obligación absoluta (*Verbindlichkeit*), sino una mera prescripción; sin embargo, si se busca alguna acción cuyo fin sea necesario (en sí misma), esto equivaldría a buscar una acción de acuerdo con la “voluntad de Dios”¹⁵², lo cual supera las posibilidades de certeza metafísicas, tal como se demostró en el apartado anterior.

Kant escribe que, después de haber reflexionado ampliamente sobre el tema, se convenció a sí mismo de que, si bien pueden construirse fundamentos formales para toda obligación, por ejemplo: “realiza las acciones más perfectas en tu poder” o “evita toda

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 270

¹⁵¹ *Ibid.* p. 271

¹⁵² *Ibid.* p. 272

acción que obstaculice la realización de la mayor perfección posible”¹⁵³, pese a la coherencia de estas proposiciones en el terreno práctico, al carecer de principios materiales no devienen en obligaciones específicas, y estos principios de la cognición práctica son, a su vez, indemostrables.

La problematización sobre la carente certeza para enunciar con convicción juicios en torno a la obligación absoluta, está posada sobre la influencia que el empirismo ejerce sobre Kant, quien alaba la tarea de los empiristas ingleses, especialmente a Hutcheson, atribuyéndoles haber enunciado el concepto *moral feeling*, pues, al carecer de contenido material, los juicios que verdaderamente pueden ser considerados universales en torno al adjetivo “lo bueno”, se relacionan con el ámbito de los sentimientos. Esta postura de Kant al respecto de la moral no niega la existencia de una obligación absoluta, sólo muestra la dificultad de adquirir el contenido de tal concepto mediante la razón.

La valoración del sentimiento en el terreno de la moral, consecuencia de la influencia del empirismo inglés, se modifica paulatinamente a partir del contacto de Kant con las obras rousseauianas; hecho que – no obstante la importancia que significa en el viraje de las ideas kantianas al terreno de la moral –, es difícil de fechar, y del cual sólo puede afirmarse que ocurrió en el lapso entre la realización de *El único argumento posible...* y las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*; es decir, entre finales de 1762 y octubre de 1763.

La influencia que Rousseau ejerció sobre Kant es descrita por el filósofo español Roberto Rodríguez Aramayo con las siguientes palabras:

Podría decirse que tal y como Hume lo despertó de su <<sueño dogmático>>, Rousseau vino a sacarle de su <<sopor epistemológico>> y, al inyectarle inquietudes de carácter político social, sentenció de una vez por todas el giro ético que habían de cobrar los planteamientos kantianos.¹⁵⁴

Aunque puede suponerse que Kant leyó a Rousseau mientras realizaba su *Investigación sobre la claridad de los principios de teología natural y de la moral*, el predominio de otras

¹⁵³ Cfr. Kant, I. *Inquiry concerning the distinctness of the principles of natural theology and morality*, En *Immanuel Kant, Theoretical philosophy 1755-1770*, Cambridge University Press, Estados Unidos, 1992. P. 273

¹⁵⁴ Rodríguez, R. *Kant*, Ediciones Península, Barcelona, 1991. P. 14

influencias, como las de Hutcheson, Shaftesbury y Crusius, probablemente opacó el uso que Kant podría darle a las ideas del ginebrino. Esta influencia se manifiesta, ya no con vagos indicios sino con toda claridad, en las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Esta obra contiene algunas notas en las que Kant hace alusión a Rousseau; mas las referencias más notables a este respecto son amplios escritos al margen que Kant redactó sobre su ejemplar de las *Observaciones* ... En ellos, Rousseau es descrito como un parteaguas en la historia de la filosofía (juicio que hasta entonces carecía de parangón en toda la obra kantiana, exceptuando referencias a Newton o a Pope). Rousseau parece iluminar la filosofía de Kant, al ofrecer un camino sólido para eludir la contradicción entre la doctrina optimista y la libertad humana:

Newton advirtió por vez primera orden y regularidad, unidos a una gran sencillez, allí donde antes no se hallaba sino caos, y desde aquel momento los cometas trazan trayectorias geométricas. Rousseau descubrió por primera vez bajo esa diversidad adoptada por las configuraciones humanas la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta que justifica una providencia merced a sus observaciones (...) Tras Newton y Rousseau Dios queda justificado, y en adelante la doctrina de Pope es cierta¹⁵⁵.

Afirmar que la influencia rousseauiana se manifiesta de manera patente en las *Observaciones*..., y con ello que la impronta kantiana allí contenida se mantiene en algunos rasgos particulares de la filosofía crítica, no es cosa menor, inclusive el filósofo mexicano Francisco Larroyo asegura que la obra se halla totalmente encuadrada por los cánones de la estética tal cual se desarrollaba en la ilustración inglesa¹⁵⁶, no obstante, el talante rousseauiano sale a flote cuando Kant realiza una distinción entre la virtud y el estado de ánimo. Mientras que estetas ingleses como Shaftesbury sostenían el carácter meramente empírico y fisiológico de las categorías de lo bello y lo sublime, Kant concibe la existencia de un ámbito en el cual los sentidos no pueden juzgar de manera adecuada los fenómenos, a saber, el campo de las virtudes morales.

La virtud debe distinguirse de cierto estado de ánimo a partir del cual se producen “acciones que corresponderían también a la virtud, pero cuyo fundamento concuerda con

¹⁵⁵ Kant, I. *Anotaciones en las observaciones acerca de lo bello y lo sublime*, Ak. XX, p. 58. Citado en: Cassirer, E. *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 179.

¹⁵⁶Cfr. Larroyo, F. Análisis a la Crítica del Juicio, en: Kant, I. *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del Juicio*, dentro de la colección “Sepan cuantos...” Num. 246, editorial Porrúa, México, 2003, p. 205.

ella sólo accidentalmente y puede contradecir con frecuencia, por su naturaleza, sus leyes universales”¹⁵⁷. Por tal advertencia kantiana es visible la distinción que se realiza en este texto entre la apariencia virtuosa y la verdadera virtud; aquella basada en meras inclinaciones particulares, y ésta en la “conciencia del sentimiento moral que vive en todo corazón humano”¹⁵⁸. Si bien, el término “sentimiento moral” es usado por Kant para describir el apego de los hombres respecto a una ley de acción, no se refiere éste a un sentimiento contingente, sino a un sentimiento universal, que se conmueve en mayor medida mientras más se aleja la acción del interés propio¹⁵⁹; ideas que pueden ser el eco que en el pensamiento del joven Kant ha dejado sonando el Newton del mundo moral.

A partir de las herramientas teóricas esbozadas para realizar una distinción entre lo que es virtuoso y lo que sólo aparenta serlo, Kant evalúa fenómenos que con regularidad se consideran sublimes, aquí sólo se referirán los casos descritos relacionados con la práctica religiosa. Kant utiliza el término *Monstruosidades* para designar “cosas contrarias a la naturaleza con las que se pretende lo sublime”¹⁶⁰; dentro de esta categoría se cuentan: “Los monasterios y semejantes sepulcros destinados a encerrar a santos vivos (...) Las mortificaciones, los votos y otras virtudes monacales (...) las osamentas santas, las astillas sagradas y otras fruslerías semejantes”¹⁶¹.

Los fenómenos enlistados por Kant como monstruosidades en el campo de la religión son aparentemente incompatibles con el protestantismo europeo del siglo XVIII, y con ello el filósofo parecería mostrarse sólo crítico de tradiciones a las que no pertenece, sin embargo, Kant clasifica algunas deformidades del cristianismo protestante dependientes del ánimo particular de quien lo practica, éstas son: la credulidad, la superstición, el fanatismo y la indiferencia.

la parte ignorante de toda nación es *crédula* (...) Su convencimiento depende sólo de lo que ha oído decir y del aspecto aparente, sin que le mueva a ello algún tipo de sentimientos más

¹⁵⁷ Kant, I. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime (edición bilingüe alemán-español)*, Fondo de cultura económica, México, 2004, p. 13.

¹⁵⁸ *Ibid.* p. 15.

¹⁵⁹ Cfr. Kant, I. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime (edición bilingüe alemán-español)*, Fondo de cultura económica, México, 2004, p. 26.

¹⁶⁰ Kant, I. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime (edición bilingüe alemán-español)*, Fondo de cultura económica, México, 2004, p. 11.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 12.

refinados (...) El crédulo cuando tiene gusto extravagante se convierte en *supersticioso* (...) El supersticioso en la religión gusta de colocar entre él y el objeto supremo de adoración ciertos hombres poderosos y sorprendentes, gigantes de la santidad, por decirlo así, a los cuales obedece la naturaleza (...) El *fanatismo* es, por decirlo así, una arrogancia piadosa y lo ocasiona un cierto orgullo y una exagerada confianza en sí mismo para acercarse a las naturalezas celestes y elevarse en un vuelo extraordinario sobre el orden común y prescrito. (...) Por último, una persona vanidosa siempre es incapaz de un sentimiento más fuerte de lo sublime, su religión carece de emoción y se reduce a ser en la mayoría de los casos una cuestión de moda, la cual practica con toda la corrección permaneciendo frío internamente. Esta es la *indiferencia*¹⁶².

Al tratarse de una reflexión crítica al respecto de la conciencia creyente de diversas tradiciones, podemos interpretar estas líneas como un esbozo de una filosofía de la religión basada en la aguda mirada de Kant.

Conclusiones

Para hacer justicia a la tradición predominante desde Leibniz a los contemporáneos de Kant, se constata en este capítulo la dificultad que representa para el filósofo de Königsberg alejarse de la gama de conceptos que dominó el horizonte del pensamiento desde la teodicea leibniziana. Dedicado a la filosofía natural, Kant goza del horizonte teleológico y cosmológico que aporta la idea de un orden universal, pero al inmiscuirse con hondura en la filosofía moral el orden se desvanece, pues la irregularidad es lo que resalta en los asuntos humanos.

Antes de las *Observaciones*, el pensador de Königsberg sólo había profundizado en el campo de la religión natural para defender la cosmovisión de Leibniz y Pope, así como para mostrarla como ejemplo de las certezas metafísicas, sin manifestar un interés particular en la relación moral-religión. *Las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* significan un vuelco en el orden de las prioridades kantianas, en ellas no hay una argumentación deísta y sí una preocupación por aquello que puede habitar detrás de la apariencia de virtud. En la obra, la religión se juzga como una manifestación del esfuerzo del hombre para elevarse hacia lo sublime, pero históricamente se presenta afectada por degeneraciones monstruosas, como en el caso de los monjes medievales “con el misal en una mano y la enseñanza de la guerra en la otra”¹⁶³; por ello el desarrollo del sentimiento

¹⁶² *Ibid.* p. 56-57

¹⁶³ *Ibid.* p. 62.

moral debe primar como proyecto social, a fin de servir como contraparte del falso brillo que ostentan algunas prácticas supuestamente virtuosas.

¿Contiene esta crítica una separación tajante, desde el punto de vista kantiano, entre la moral y la religión? Con firmeza puede concluirse que no. La distinción que sostiene el argumento de las *Observaciones* es entre algunas deformaciones del culto religioso y la nula incidencia que estas prácticas aportan al ennoblecimiento del alma, cuyo único correlato legítimo es la virtud. Después de todo, enlistar a la credulidad, al fanatismo, a la superstición y a la indiferencia como deformaciones del cristianismo, dan lugar a pensar que -evitando tales excesos y carestías- la religión puede acercar al hombre a la meta del alma noble.

Capítulo III: La creencia en los límites de la mera razón

Introducción

Con la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, Kant buscó resolver el problema que había destapado en el *Único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, a saber, el de la arbitrariedad de las acciones humanas en el marco de la perfección de las leyes divinas que rigen el cosmos. En esta obra Kant sostiene que la irregularidad de los juicios sobre el bien es causada por la carencia de un principio material para fundamentar un deber absoluto, que sólo podría postularse conociendo la voluntad de Dios. No obstante, el “sentimiento moral” en la naturaleza humana parecía remendar este defecto, al proveer a los hombres un punto de partida para juzgar “lo bueno”.

El fundamento de la filosofía moral en términos del *moral sense* es puesto en entredicho con el acercamiento del pensador de Königsberg a la obra de Rousseau; desde cuyo punto de vista el sentimiento se muestra como un frágil protector de la conducta moral, que debe estar sometida a una ley universal más allá de la inclinación individual. Kant no sugiere que el sentimiento moral sea un punto de partida ilícito para la filosofía práctica, pero la dimensión que cobra tal término en las *Observaciones* trasciende a la inclinación particular y se ennoblece sobre el falso brillo de la mera apariencia virtuosa.

En este capítulo se desglosa la solución que Kant aporta al problema del fundamento de la filosofía moral y cómo ésta se relaciona con la religión. A través de la distinción entre el mundo sensible y el inteligible (entre fenómeno y noumeno) -para la cual es menester desarrollar una crítica de las facultades cognitivas- el filósofo de Königsberg encuentra un campo abierto para hablar sobre los tópicos fundamentales de la metafísica, a saber, Dios, alma y mundo -aunque delimitados por la filosofía moral-. En este ejercicio Immanuel Kant no sólo logra dar respuesta a las inquietudes por las cuales la razón se vuelca hacia la metafísica a pesar de su problemática condición, sino que llega a formarse una idea integral sobre lo que el propio hombre es.

La antesala del problema de la creencia

El talante rousseauiano en la obra kantiana se hizo notable en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, redactado en 1764. En este breve escrito, Kant pretende realizar una descripción de las perturbaciones del entendimiento: las propias de un real defecto en éste y las que sólo dependen de un error en la formación de conceptos. Entre aquellos casos que el filósofo describe como causados por mero equívoco conceptual se encuentra el del “fanático”, que es descrito como

un demente que presume de inspiración directa y de gran familiaridad con los poderes celestiales. La naturaleza humana no conoce ilusión más peligrosa. Si el brote es reciente, el iluminado posee talento y el populacho está dispuesto a asimilar en lo más íntimo ese fermento, entonces hasta el Estado puede experimentar sacudidas¹⁶⁴

La descripción que Kant hace del fanático -también llamado por él iluminado o visionario- muestra que la preocupación kantiana por los efectos en la conducta de los discursos en el terreno de lo suprasensible y lo religioso no es un accidente sólo presente en las *Observaciones...*, sino una seria preocupación constante que mantiene trabajando al intelecto del filósofo, ya que es un tópico íntimamente relacionado con el desarrollo moral de los individuos; hecho manifiesto en la contraposición que hace Kant al respecto del fanático y filósofos como Epicteto y Rousseau. Por un lado, la fantasía del fanático representa un peligro dependiente del arbitrio del engañador, mientras el filósofo posee una aparente fantasía, que puede llamarse entusiasmo, propio del sentimiento moral, y “sin el cual jamás se ha llevado a cabo nada grande en el mundo”¹⁶⁵.

La mención de los moralistas en el fragmento indica que algún aspecto en su proceder puede relacionarse erróneamente con los fanáticos, y, aunque Kant no va más allá en el tema, puede deducirse que la apariencia de fantasía en obras como la de Rousseau se basa en las hipótesis que no son susceptibles de comprobación empírica (como el estado de naturaleza rousseauiano). Al defender el trabajo entusiasta de los moralistas, en un terreno más allá de lo constatable por los sentidos, Kant confirma sutilmente su distancia con el empirismo inglés y traza la vía que dominó a partir de entonces su filosofía.

¹⁶⁴ Kant, I. *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, traducción de Rosario Zurro, realizada a partir del texto establecido por la Academia Prusiana de las Ciencias, reproducido en *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, Berlín, W. de Gruyter & Ca., 1968, vol. 11, Escritos precríticos, 11, 1757-1777. Consultado en PDF: revistaaen.es/index.php/aen/article/download/15488/15348 p. (347) 161

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. (347) 161

Aunque el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* no figura entre los textos que atrajeron la atención de los intelectuales contemporáneos de Kant, sus trabajos anteriores lo colocaron como una autoridad en el campo de la metafísica y la filosofía práctica. Sus obras le valieron el reconocimiento de la comunidad filosófica y científica, lo cual se constata en su correspondencia, en la que destaca su comunicación con el matemático, astrónomo y filósofo Johann Friedrich Lambert (1728-1777), y con el ya aludido Moses Mendelssohn. A Lambert (a quien Kant estimaba como “el primer genio de Alemania”¹⁶⁶) le devolvió en diciembre de 1765 el proyecto de elaborar los *fundamentos metafísicos primeros de la filosofía natural*; y los *fundamentos metafísicos primeros de la filosofía práctica*¹⁶⁷, mediante los cuales pretendía revolucionar la historia de las ciencias, al otorgar una sólida base para hablar de conocimiento real en el importante campo de la metafísica.

Por otro lado, en una carta con fecha del 7 de febrero de 1766, Kant escribe a Moses Mendelssohn para informarle que le había mandado algunos ejemplares de un texto nombrado *Sueños de un visionario aclarados por sueños de la Metafísica*, que, lejos del sistemático tratado de fundamentos metafísicos del cual había hablado con Lambert, se trataba –En palabras del propio Kant– “de un escrito en cierto modo forzado, que contiene, más que una elaboración propiamente dicha de cuestiones, un somero bosquejo del modo como se debe juzgar acerca de las mismas”¹⁶⁸.

La balanza del entendimiento y la “creencia moral”

En opinión de Erns Cassirer, en los *Sueños de un visionario* “(...) campea un humorismo soberano que se entretiene en jugar altaneramente con todos sus conceptos y clasificaciones (...) sin embargo, a pesar de este tono satírico, vibra a lo largo de toda la obra un rasgo de seriedad que se trasluce claramente a través de sus burlas y de sus ironías (...)”¹⁶⁹ Tales características hacen de la obra una lectura relativamente ligera, sobre todo comparada con textos como *El único argumento posible ...* y la *Investigación sobre la claridad de los*

¹⁶⁶ Carta de Immanuel Kant a Johann Friedrich Lambert, del 31 de diciembre de 1765. En: *Immanuel Kant. Correspondencia*, Institución Fernando el Católico, España, 2005. p. 47

¹⁶⁷ *Ibidem*, p.45

¹⁶⁸ Carta de Immanuel Kant a Moses Mendelssohn, del 7 de febrero de 1766. En: *Immanuel Kant. Correspondencia*, Institución Fernando el Católico, España, 2005. p. 57

¹⁶⁹ Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*, Fondo de cultura económica, México, 1985. p. 98

principios..., que habían ganado la atención de la comunidad intelectual, por de la seriedad y pretensión sistemática ostentada en ellos; por tal motivo se comprende que este sesgo relajado fuera inmediatamente criticado por coetáneos del filósofo, como Moses Mendelssohn, a quien Kant dirigió una misiva que permite entrever las críticas que el escrito provocó en su contra¹⁷⁰.

Los *Sueños de un visionario...* se contextualizan en un marco donde habían cobrado popularidad las disertaciones en torno a temas rodeados de fantasía, principalmente el encuentro y comunicación con seres fallecidos. Kant concibió que tales obras no podían ser desvirtuadas sino llamando la atención sobre el hecho de que su irrefutabilidad venía del mismo lugar que la imposibilidad para comprobar los juicios descritos en ellas.

El texto de Kant está dividido en dos secciones, una denominada “dogmática” y otra denominada “histórica”, (división que obedece al método demostrativo *a priori* y *a posteriori* que a partir de este momento estarán presentes en su obra), precedidas por un apartado breve, titulado “Un informe preliminar que promete muy poco antes de la realización”. En las primeras líneas de éste se lee:

El reino de la sombras es el paraíso de los extravagantes. Aquí encuentran una tierra sin límites donde pueden habitar a su gusto. Los vapores hipocondriacos, los cuentos de viejas y los milagros de conventos no les dejan faltar material para construir. Los filósofos diseñan el plano, y de nuevo lo cambian y desechan como es su costumbre. Sólo la santa Roma tiene allí provincias lucrativas¹⁷¹

Sin miramientos, Kant expone un vínculo provechoso entre “el reino de las sombras” y “la santa Roma”. El reino aludido se comprende como el terreno en el que el discurso no tiene límites, ya que se basa en la ignorancia al respecto de lo que se denomina usualmente como un misterio; por otro lado, la santa Roma se muestra como una institución que, literalmente, lucra gracias al discurso sin límites. Este párrafo denota el carácter crítico de Kant hacia la religión católica como institución, señalando algunas de sus prácticas como un ejemplo de cómo se podía sacar provecho de un discurso en el terreno de premisas improbables;

¹⁷⁰ Cfr. Carta de Immanuel Kant a Moses Mendelssohn, del 8 de abril de 1766. En *Immanuel Kant. Correspondencia*, Institución Fernando el Católico, España, 2005. p. 58-62.

¹⁷¹ Kant, I. *Sueños de un visionario aclarados por sueños de la Metafísica*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2004, p. 40.

pero es también una crítica hacia la filosofía, por carecer de consistencia en la construcción de un pretendido conocimiento metafísico.

Posterior al “informe preliminar”, en la primera parte del texto, Kant se encarga de desarrollar una argumentación que expone cómo han sido tratados conceptos como el de *espíritu*, del cual se ha hablado constantemente en la historia de la filosofía con base en meras suposiciones, pero que en realidad no ha sido tratado de la forma correcta, pues hablar del espíritu como un ser puramente compuesto de razón no es más que un ejercicio de la imaginación, fundamentado en ciertas reglas que pertenecen a la lógica argumentativa, pero que son mal empleadas al tratar de describir un objeto más allá de la sensibilidad. Asimismo, Kant pretende rastrear el origen de estos vicios de la filosofía, finalizando el apartado con un análisis de la óptica y la psicología, a fin de criticar la posibilidad de que exista alguien capaz de “ver” lo “invisible”.

Ante la tentación que representa para algunos el ir más allá de la sensibilidad en la invención de conceptos, Kant señala que los juicios expuestos en defensa de tal o cual teoría sólo pueden ser legítimos en tanto sean susceptibles de comprobación para todos los hombres. Sin embargo, el filósofo reconoce que existen instancias en las que la comprobación no es posible en sentido empírico.

De esta primera parte se concluye que existen ciertas fuerzas que inclinan a la razón a indagar más allá de sus posibilidades, siendo ésta la causa de la formulación de un sinnúmero de teorías en el campo de lo que va más allá de la sensibilidad. Kant desarrolla una aguda observación antropológica al dar cuenta de un elemento constitutivo de la naturaleza humana que lo lleva a los parajes de la religión y la metafísica:

La balanza del entendimiento no es totalmente imparcial, y el brazo que lleva la inscripción: *esperanza del futuro* tiene una ventaja mecánica, que hace que razones incluso leves, caídas en el platillo que le pertenece, levanten del otro lado los argumentos especulativos intrínsecamente de mayor peso. Esta es la única injusticia que no puedo suprimir, y que de hecho tampoco quiero suprimir¹⁷²

¹⁷² *Ibidem*, p. 107

La metáfora de la balanza del entendimiento explica que la esperanza juega un papel fundamental en la producción del pensamiento. Si bien, Kant acepta que este elemento no puede ser suprimido por él, cabe decirse, continuando con la metáfora del filósofo, que puede calibrarse el artefacto, de tal manera que aquellos elementos que se posan en el platillo de nuestra esperanza de futuro no nos hagan presas del timo o del error.

En la segunda parte de la obra se narra la historia de quien fuera un científico Sueco de cierta fama, Emanuel Swedenborg (1688 - 1772), un claro ejemplo de un visionario (*Geisterseher*), quien elaboraba disertaciones viciadas en torno a temas como el espíritu y la comunicación con los muertos, al grado que se jactaba de ser portador e intérprete de los mensajes que recibía de los difuntos para comunicarlos a los vivos. El apartado concluye de manera análoga a la sección anterior, demostrando que hay un atractivo que motiva la creencia de las personas en determinados discursos fantásticos; en este caso es la esperanza en la vida después de la muerte el factor que inclina la balanza de la credulidad humana, aún la de aquellos que se consideran hombres de ciencia.

La manera en que el filósofo pretende obrar sobre la balanza del entendimiento es a través de un llamado a desarrollar nuestras esperanzas de futuro en correspondencia con la “creencia moral” (*der moralische Glaube*), Una vez expuestas las limitaciones empíricas de la ciencia para dar razón de una vida después de la muerte, es preciso para Kant no formar nuestro carácter moral por la condición de un premio o un castigo extra-mundanos, sino por la moral en sí misma:

(...) ¿Se puede llamar verdaderamente honesto, verdaderamente virtuoso, a quien se entregaría gustosamente a los vicios predilectos si no tuviera apenas un poco de miedo de un castigo futuro, y no habrá que decir más bien que se aparta por cierto de ejercer su maldad, pero que en su alma conserva la disposición para el vicio, y que ama el provecho que resulta de las acciones que se asemejan a la virtud, pero odiando a la virtud misma?

Y realmente la experiencia enseña también que muchos de los que están instruidos y convencidos de un mundo futuro se abandonan al vicio y a la abyección sin pensar nada más que en los medios de eludir maliciosamente las consecuencias futuras que los amenazan; pero es verdad que jamás ha existido un alma proba que haya podido soportar el pensamiento de la muerte como fin de todas las cosas, y cuya noble disposición no se haya elevado hasta la esperanza de la vida futura.

Por eso parece más conforme con la naturaleza humana y con la pureza de las costumbres fundar la expectativa del mundo futuro en las percepciones de un alma bien constituida, que, inversamente, fundar su buena conducta en la esperanza de un mundo futuro. Tal es la *creencia moral*, cuya simplicidad puede desdeñar muchas sutilezas del raciocinar, y que es la única que conviene al hombre en cualquier estado en que se encuentre, puesto que lo conduce sin rodeos hacia sus verdaderos fines (...)¹⁷³

En estos párrafos yace el fruto de las inquietudes que Kant mostró en el *Único Argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (donde se problematizó la coexistencia de la libertad con el bien en el mundo), enriquecidas con el contenido crítico hacia la apariencia de virtud mostrado en las *Observaciones sobre los sentimientos de lo bello y lo sublime*.

El empirismo lleva a Kant a afirmar que aquello que puede ser empíricamente constatable por el común de las personas es lo que constituye el campo de trabajo científico y, en contraparte, lo que es objeto del discurso de un visionario (*Geisterseher*) aunque pueda influir en el ánimo del vulgo, no podrá considerarse como un conocimiento. Si bien, en el ámbito de la moral Kant había creído encontrar en el “sentimiento moral” (*moral sense*) el concepto adecuado para llevar el problema del comportamiento humano al ámbito del empirismo, desde las *Observaciones sobre el sentimiento...* la sensibilidad es a la vez camino para ennoblecer el alma, como un motivo de vicios para ella. Por esta razón, ahora se da cuenta de la moral como un verdadero problema con relación a la metafísica, ya que, cuando nosotros predicamos de un sujeto los adjetivos de “honesto” y “virtuoso”, lo hacemos tomando en cuenta lo empíricamente constatable, mas, parece ser, que tras aquello que nos parece bueno puede esconderse una voluntad contraria a la virtud.

Los adjetivos que pertenecen al campo de lo moral siempre habrán de ser enunciados con un grado de incertidumbre. En este campo el vidente puede hablar sobre lo bueno en sí mismo, como expresión de su comunicación con un mundo superior, y el empirismo no sería capaz de hacer frente a su discurso, más que negándolo como carente de evidencias; sin embargo esto deja intacta la influencia del vidente en la práctica de los creyentes, que sólo puede ser enfrentada desde una “metafísica de las costumbres”

¹⁷³ *Ibid.* p. 149 y 150

(*Metaphysik der Sitten*), es decir, mediante un análisis de los elementos que componen el comportamiento y su relación con la conciencia en un sentido práctico.

El elemento principal con respecto a la conducta que se rescata en este texto es la creencia (*Glaube*), que, ante el fantasma indomeñable de la vida después de la muerte, motiva a diversas acciones benéficas o perjudiciales para la humanidad. Esto da cuenta del problema de la fundamentación de la moral, pues si esta creencia se nos presenta de manera infalible, como Kant expresa al decir que “jamás ha existido un alma proba que haya podido soportar el pensamiento de la muerte como fin de todas las cosas”, entonces cualquier representación que nos formemos de la vida futura dominará nuestras acciones, sin tomar en cuenta lo digno o indigno de tales. Ante la posibilidad de esta vida moralmente a la deriva, Kant propone a la *creencia moral* como más propia para la naturaleza humana.

Es menester explicar el concepto que Kant tiene de la dignidad humana en los *Sueños de un visionario...*, se trata, nada menos, de una concepción rousseauiana, en la que el hombre se distingue de la naturaleza por la independencia que puede llegar a tener respecto a ella (a los impulsos externos que pueden afectar el comportamiento del sujeto). Conforme la filosofía moral kantiana se desarrolla, el concepto de “dignidad” (*Würde*) adquiere mayor especificidad y relevancia.

De acuerdo con lo mencionado anteriormente, Rousseau sostiene que obrar de acuerdo con la ley moral significa ser uno mismo, mientras la alienación de la cultura deviene en la maldad de los hombres. Conforme a esta visión antropológica, la dignidad humana sólo puede encontrar su adecuada manera de creer al respecto de la vida futura colocando la moral por encima de cualquier premio o castigo externos a la calidad de nuestra voluntad, es decir, siendo el hombre él mismo antes que manchar su moral por un agente externo; por ello se debe “fundar la expectativa del mundo futuro en las percepciones de un alma bien constituida [y no] inversamente, fundar su buena conducta en la esperanza de un mundo futuro”.

Aquello que aparece como el fundamento para una lícita esperanza de futuro es la constitución “buena” del alma. Es ahora tarea del filósofo de Königsberg esclarecer las condiciones correspondientes con ese estado moral sobre el que puede construirse una

digna representación del ámbito más allá de los sentidos. En una carta dirigida a Herder, firmada el 9 de mayo de 1768, Kant describe cuáles son los proyectos que de momento le mantienen ocupado: “dirijo mi atención sobre todo a reconocer la verdadera naturaleza y límites de las facultades e inclinaciones humanas, creo que he logrado al fin bastante, en lo que respecta a la moral; ahora trabajo en una metafísica de las costumbres”¹⁷⁴. Comparando esta declaración a Herder con la hecha a Lambert en diciembre de 1765, pareciera que Kant tenía cada vez más claro que el proyecto para distinguir las facultades del entendimiento humano y de la moral no sólo son dependientes, sino que formaban parte de un proyecto único sobre la razón.

En noviembre de 1768, Herder respondió a la misiva de Kant acusándole de “olvidar” al conde de Shaftbury en sus reflexiones morales, lo que puede significar que en la época estudiantil de Herder, el profesor Kant proclamaba aún su estima al respecto de la filosofía práctica del autor inglés y la contagiaba a sus discípulos. El distanciamiento paulatino de Kant con respecto al filósofo inglés se refleja bien en *Los sueños de un visionario...* donde se realiza una resignificación del *moral sense* como “dependencia sentida de la voluntad individual con respecto a la voluntad universal”¹⁷⁵. Esta definición, supeditada a un marco rouseauniano, implica que el término “sentimiento moral” sólo describe un estado particular del sujeto, un fenómeno, y no abarca a la fuente estable del mismo, dicho de otro modo, es secundario ante la ley moral universal.

Moral y religión en el proyecto de la Razón Pura

En las *Observaciones sobre los sentimientos de lo bello y lo sublime*, Kant enlistó algunas monstruosidades en el terreno de la religión, así como las distintas desviaciones de la conciencia cristiana protestante que pueden obstaculizar el ennoblecimiento del alma, señalando indirectamente con ello la necesidad de vincular la moral y la religión; este tópico es retomado en las ideas plasmadas en los *Sueños de un visionario...*, obra en la que, si bien la rigurosidad conceptual del filósofo parece ir en desmedro (por la naturaleza

¹⁷⁴ Carta de Immanuel Kant a Johann Gottfried Herder, del 9 de mayo de 1768. En: *Immanuel Kant. Correspondencia*, Institución Fernando el Católico, España, 2005. p. 64

¹⁷⁵ Kant, I. *Sueños de un visionario aclarados por sueños de la Metafísica*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2004, p. 82

espontánea del escrito), las críticas en torno al carente desarrollo moral ligado al discurso supramundano son tajantes. Esta división entre lo que nos ofrece la experiencia en cuanto a las costumbres de los hombres y aquello que puede considerarse como realmente bueno - sin vacilación-, tiene su formulación análoga en el terreno epistemológico, donde Kant distingue en el llamado proyecto de la Razón Pura entre el mundo sensible y el inteligible.

El 31 de marzo de 1770 se encomendó a Immanuel Kant dictar la cátedra de Lógica y Metafísica de la Universidad de Königsberg, en calidad de profesor ordinario¹⁷⁶, motivo por el cual el filósofo elaboró una breve disertación, como era costumbre, para presentarse ante la comunidad académica de la Universidad. De manera aislada, esta disertación, titulada *Sobre la forma y principios del mundo sensible e inteligible*, parece demarcar una vía de reflexión filosófica que critica a la vez la tradición empirista y racionalista; pero, teniendo en cuenta el desarrollo de su pensamiento al menos desde *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, la obra formaliza una solución para los embrollos metafísicos con los que el mismo Kant se había enfrentado.

A grandes rasgos, la disertación permite delimitar hasta donde es posible la construcción del conocimiento desde el punto de vista empirista y cuán más allá puede extenderse el conocimiento a partir de “la Razón Pura”. La sensibilidad queda así definida como la receptividad mediante la cual la representación del sujeto puede verse afectada por objetos¹⁷⁷ y la inteligencia (o racionalidad) como la facultad que permite la representación de aquellas cosa que por su naturaleza no pueden ser objetos de la sensibilidad. Valiéndose de la nomenclatura de los griegos Kant escribe: “a lo primero se llamaba antes en las escuelas *fenómeno*; a lo segundo, *nómeno*”¹⁷⁸

Claramente lejos del empirismo que llegó a caracterizar el discurso del filósofo de Königsberg a principios de los 60's, Kant pretende delimitar un campo para los conocimientos que trascienden a la sensibilidad, y reglamentar el mismo según la abstracción de las leyes ínsitas en la mente, para no caer en lo vicios del discurso

¹⁷⁶ Cfr. García, B. Introducción a: *Disertaciones latinas de Kant*, Universidad Central del Venezuela, Venezuela, 1974, P. 8

¹⁷⁷ Kant, I. *Forma y principios del mundo sensible e inteligible*, en: *Disertaciones latinas de Kant*, Universidad Central del Venezuela, Venezuela, 1974, P. 19

¹⁷⁸ *Ibidem*

visionario. La dignificación de este campo del conocimiento por parte de Kant puede entreverse en el siguiente fragmento: “Todo lo que repugna a las leyes del entendimiento y razón, es, sin duda, imposible. Mas no es así respecto de lo que, por ser objeto de la razón pura, no esté simplemente no sujeto a las leyes del conocimiento intuitivo”¹⁷⁹.

Las leyes del entendimiento han de anteponerse a la producción discursiva en el ámbito de lo inteligible; sentencia de corte epistemológico que tiene suma importancia para el objeto de esta investigación, ya que, al problematizarse la idea del “sentimiento moral (*moral sense*)” como elemento clave en los juicios sobre la moralidad, y al sospecharse que difícilmente se puede predicar de alguien la bondad moral por lo fenoméricamente constatable, los conceptos en este campo se conciben ahora como originados en la llamada Razón Pura, y en ese sentido pertenecen a la *Metafísica*¹⁸⁰, que, a su vez, se distingue en su parte “eléctica”, por la cual “lo intelectual se aprovecha de manera negativa¹⁸¹”, y en su parte dogmática, según la cual “los principios generales del entendimiento puro (...) resultan ser algo ejemplar, a concebir solamente por el entendimiento puro, y medida común de toda las demás cosas en cuanto a realidad –lo que es la *Perfección nóumena*”¹⁸².

Esta *Perfección nóumena* de la que habla Kant busca significar el fundamento meramente pensable en lo que refiere a teoría (sobre el ser del ente) y práctica (sobre la libertad), en otras palabras, se trata del fundamento tanto de la ontología como de la moral. En muchos sentidos, estas reflexiones kantianas semejan a las ya presentes en la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, de 1764, sin embargo, en lo que respecta a la filosofía práctica, en aquel texto el filósofo se decantó por la manera en que Shaftesbury concebía al sentimiento moral como piedra de toque para la filosofía práctica, mientras en la disertación se critica severamente la vía sensualista, por llamarla de alguna manera, con las siguientes palabras:

... la filosofía moral, en cuanto proporciona los principios primeros de enjuiciar, no es conocida sino por el entendimiento puro, y pertenece a la filosofía pura; y quien, como

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 12

¹⁸⁰ Cfr. Kant, I. *Forma y principios del mundo sensible e inteligible*, en: *Disertaciones latinas de Kant*, Universidad Central del Venezuela, Venezuela, 1974, P. 24

¹⁸¹ Kant, I. *Forma y principios del mundo sensible e inteligible*, en: *Disertaciones latinas de Kant*, Universidad Central del Venezuela, Venezuela, 1974, P. 25

¹⁸² *Ibidem*, P. 26

Epicuro, extendió sus criterios al sentido de placer y tedio, es justísimamente reprendido, junto con algunos de los modernos que de lejos y de alguna manera le han seguido, cual Shaffesbury y secuaces¹⁸³

Si la vía sensualista es vetada de la legítima filosofía moral, cabe enunciar aquello que se puede predicar de esta disciplina desde el campo de la filosofía pura. En la disertación no se ahonda en el tema, y las reflexiones de los *Sueños de un visionario...* suponen una mayor riqueza en lo que al tópico se refiere, no obstante, Kant cierra los breves párrafos sobre el papel de la filosofía moral dentro del campo del conocimiento meramente inteligible afirmando que el principio de la perfección, tanto práctica como ontológica, es Dios. Esta sentencia -portadora de una carga del lenguaje propio de la “religión natural” que nuevamente emparenta a la disertación con *La investigación sobre la claridad de los principios...*- a primera vista, abre de nueva cuenta la posibilidad de pensar al mundo como la unidad armónica leibniziana y a Kant como un buen deísta. Sin embargo, inmediatamente el filósofo apunta la inaccesibilidad que el hombre tiene para aprehender los fundamentos de la perfección ontológica y moral, ya que “no hay en el hombre intuición de lo intelectual, sino tan solo se da conocimiento simbólico¹⁸⁴”, situación contraria al intuición divina, que es principio de los objetos y perfectamente intelectual.

En lo que respecta a la religión, Kant no hace uso del término en la disertación (cabe notar que, a partir de los *Sueños de un visionario*, no se toca el tema del culto de manera directa), mas sus juicios sobre el mundo inteligible y la divinidad proporcionan material suficiente para afirmar que en la obra se aspira a esbozar el camino para enlazar los cabos sueltos que las filosofías habían dejado votados a partir de las críticas a Leibniz, con lo que una religión natural quedaría restituida en su puesto como baluarte de la metafísica dogmática. El principal obstáculo de tal proyecto con relación a la filosofía práctica, mismo con el cual Kant se había topado en la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, es que no existe propiamente conocimiento de la voluntad divina¹⁸⁵, mas ahora se esboza -mediante el señalamiento de los límites en la facultad

¹⁸³ *Ibid.* p. 26

¹⁸⁴ *Ibid.* p. 27

¹⁸⁵ Buscando sortear de algún modo el obstáculo epistemológico que representa la limitación del intuición humano, Kant comenta en su disertación que el común origen entre la mente humana y “todas las demás sustancias”, sustentadas por “la fuerza infinita misma de Uno”, puede ser un argumento que justifique la

intuitiva de la razón- la posibilidad de acceder de manera indirecta a un conocimiento de naturaleza inteligible. Es en este sentido en el que Kant se había referido en su correspondencia a una “metafísica de las costumbres”.

Axiomas subrepticios y principios de conveniencia

A pesar de los esbozos e insinuaciones que aparecen en la correspondencia kantiana, en la segunda mitad de la década de los 60's, sobre definir los límites del conocimiento para devolver su utilidad y dignidad a la metafísica, el proyecto de la filosofía crítica se plantea de manera concreta hasta la disertación de 1770. Los conceptos fundamentales de esta nueva filosofía aparecen a partir de la vieja división entre el fenómeno y el nómeno. Por un lado, la intuición tiene como principio a las formas puras espacio y tiempo, que, sin poseer un contenido “material” propio, posibilitan la aprehensión sensible de todo objeto¹⁸⁶. Es así como se produce un fenómeno, el cual, si bien es propiamente una apariencia de las cosas, da “pié para un conocimiento verísimo”¹⁸⁷, gracias al testimonio que aporta sobre ese algo que afecta nuestro intuición pasiva, y la forma que da al concepto del objeto, posibilitando de esta manera la correspondencia entre fenómeno y concepto.

En lo que respecta al mundo inteligible, Kant pretende describir cómo es posible aplicar las leyes de la razón sin poseer la materia que los sentidos brindan al entendimiento, y por qué es menester hacerlo, cuando se ha comprobado ya la verdad que puede extraerse del mundo sensible. De acuerdo con el filósofo, una búsqueda de los principios del mundo inteligible se realiza para “Hacer patente porque pacto sea posible el que muchas sustancias se hallen en comercio mutuo”¹⁸⁸, en otras palabras, la descripción de los principios del mundo sensible no permite establecer una relación entre las sustancias que provocan los fenómenos, lo cual sólo es posible gracias a la participación de tales sustancias de un único principio unificador. Llegar más allá en esta disquisición sobre el principio único que yace

veracidad del conocimiento humano. Sin embargo el filósofo es consciente de que tal comentario va más allá de los límites de la certeza apodíctica. Cfr. Kant, I. *Forma y principios del mundo sensible e inteligible*, en: *Disertaciones latinas de Kant*, Universidad Central del Venezuela, Venezuela, 1974, P. 52

¹⁸⁶Cfr. Kant, I. *Forma y principios del mundo sensible e inteligible*, en: *Disertaciones latinas de Kant*, Universidad Central del Venezuela, Venezuela, 1974, P. 27

¹⁸⁷Kant, I. *Forma y principios del mundo sensible e inteligible*, en: *Disertaciones latinas de Kant*, Universidad Central del Venezuela, Venezuela, 1974, P. 28

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 48.

tras los fenómenos significaría embrollar los tipos de conocimiento que el propio Kant ha propuesto.

Ciñéndose a la inquietud mostrada por Kant en los *Sueños de un visionario...* es comprensible que la disertación termine, en primer lugar, advirtiendo las formas ilegítimas de argumentación basadas en la confusión de los campos sensible e inteligible (axiomas subrepticios), y, por último, señalando algunos principios que cruzan la frontera entre ambos terrenos por la ventaja que representan para el entendimiento (principios de conveniencia). Bajo el término “axioma subrepticio” Kant encasilla una serie de argumentos híbridos que predicán cualidades de fenómeno sobre objetos puramente intelectuales¹⁸⁹.

Los tipos de axiomas subrepticios que se hacen explícitos en la disertación pueden ser ejemplificados en 3 casos distintos: 1) Todo lo que existe está en algún lugar y en algún tiempo; 2) Toda multitud actual es dable en un número o Todo lo que es imposible es en sí mismo contradictorio 3) Todo lo que existe contingentemente alguna vez no existe¹⁹⁰. Es relevante revelar estos excesos en el terreno argumentativo, puesto que tal tipo de aseveraciones plagaban las discusiones en el terreno teológico y metafísico, hecho manifiesto en obras como las de Swedenborg, pero también las del propio Newton, quien no alcanzó a distinguir entre los ámbitos sensible e inteligible en su afán de teorizar al respecto de Dios, y resolver problemas como el de la relación espacio-temporal entre Dios Padre y Dios Hijo¹⁹¹.

Distintos a los axiomas subrepticios, cuyo defecto reside en la omisión de la distinción entre los campos de lo sensible y lo inteligible, pretendiendo hacer al entendimiento ir más allá de sus límites, Kant define los principios de conveniencia como “aquellas reglas de juzgar a las que voluntariamente nos sometemos y a las que, cual axiomas, nos adherimos, por esta sola razón: que, si nos apartamos de ellas, no podría

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 58

¹⁹⁰ Cfr. Kant, I. *Forma y principios del mundo sensible e inteligible*, en: *Disertaciones latinas de Kant*, Universidad Central del Venezuela, Venezuela, 1974, P 60 - 67

¹⁹¹ Cfr. Newton, I. *Historia ecclesiastica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2013, p. 207.

juzgar nuestro intelecto, casi de ningún objeto dado”¹⁹². Los breves párrafos ocupados por Kant al tratar este tópico, dejado al final de su disertación, recuerdan a aquellos pasajes del *Emilio* en los que el Presbítero Samboyano confiesa admitir como artículos de fe diversos axiomas que hacen del mundo algo asequible a su entendimiento. Argumentos de este tipo no conllevan necesariamente la intención de engañar o autoengañarse, sino que dotan de sentido una comprensión cabal del mundo allí donde no puede extenderse lo que estrictamente se llama conocimiento.

Entre los argumentos que Kant considera dentro del campo de los principios de conveniencia se cuentan los siguientes: 1) todo lo del mundo sucede según el orden de la naturaleza 2) no hay que multiplicar los principios sin necesidad suma 3) absolutamente nada de materia surge o perece¹⁹³. Aunque el filósofo no lo hace explícito, es patente la relación de confrontación entre los principios subrepticios y los principios de conveniencia. Cada uno de ellos, ordenados de 1 al 3, implica ir más allá de los límites del conocimiento posible en relación con las facultades de la intuición, al carácter temporal de los objetos y a la contingencia de los mismos, respectivamente. Sin embargo, los principios subrepticios pretenden ser admitidos como conocimientos legítimos en el ámbito inteligible, mientras los principios de conveniencia sólo tienen la función de proporcionar una guía para el entendimiento ante aquello que no es susceptible de comprobación, puede decirse, inclusive, que estos últimos cumplen la función en pro del carácter práctico de la razón, que, sin ellos, estaría merced de perder su capacidad de juzgar.

El trío de principios de conveniencia subsana los límites del intelecto para dirigirse en el mundo, sobre todo en cuanto al campo epistemológico se refiere; mas el filósofo enlaza, a través del siguiente razonamiento, al primer principio (Todo lo del mundo sucede según el orden de la naturaleza) con una serie relacional que incide –según lo que él mismo declara en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* y en los *Sueños de un visionario...*- sobre el terreno de lo moral:

¹⁹² Kant, I. *Forma y principios del mundo sensible e inteligible*, en: *Disertaciones latinas de Kant*, Universidad Central del Venezuela, Venezuela, 1974, P 69.

¹⁹³ Cfr. Kant, I. *Forma y principios del mundo sensible e inteligible*, en: *Disertaciones latinas de Kant*, Universidad Central del Venezuela, Venezuela, 1974, p. 69 - 71

(...) si nos apartamos del orden de la naturaleza, de nada nos serviría el intelecto, y porque esas citas temerarias de lo sobrenatural son la almohada del intelecto perezoso (...) Por la misma razón, los *milagros comparativos*, a saber: intervenciones de espíritus los evitamos cuidadosamente en la exposición de los fenómenos, porque, siéndonos desconocida su naturaleza, nuestro intelecto se apartaría con gran detrimento suyo de la luz de la experiencia¹⁹⁴

Kant aborda con delicadeza mediante esta consideración el tema que había expuesto sin tanta diplomacia en los *Sueños de un visionario* ..., a saber, la veracidad que pudieran llegar a tener los juicios sobre la incidencia de los espíritus en el mundo fenoménico. Puede extraerse de la prevención de Kant que aceptar la acción de fuerzas espirituales a través de milagros en el mundo implica abandonar la continuidad de los fenómenos y, concomitantemente, la efectividad de la razón; por lo que, sin negar la posibilidad de cualquier acción sobre natural, muestra que la afirmación categórica de tales argumentos es impropia de un terreno estrictamente filosófico o científico.

Conforme a lo expuesto, pueden identificarse los elementos constituyentes de la disertación de 1770 de la siguiente manera: 1) dos secciones que tratan al respecto del método y marco teórico sobre el cual Kant apoya la distinción entre el mundo sensible y el inteligible 2) Una sección dedicada a señalar los límites de la sensibilidad, conforme a las formas de espacio y tiempo, que justifican, a su vez, tratar a los fenómenos con un criterio de verdad a pesar de ser estos “apariencias” 3) Una sección dedicada a delimitar el mundo de lo puramente inteligible, del cual sólo caben hacerse suposiciones basadas en la necesidad de unificación de la razón, que permite sostenerse la “unidad” del todo como producto de un ente extra mundano 4) Una sección dedicada a exponer dos vías diversas de la mezcla argumentativa entre los principios del mundo sensible e inteligible que tenían lugar en las disertaciones metafísicas: los axiomas subrepticios (afirmaciones consideradas ilícitas por su carácter improbable); y los principios de conveniencia (suposiciones que, sin ser consideradas como conocimientos, aportan al entendimiento una base para su dirección teórica y práctica).

El edificio esbozado por Kant apunta en dos direcciones: la teórica, que apoyará a reformular las ciencias con base en los principios del conocimiento sensible; y la práctica,

¹⁹⁴ Kant, I. *Forma y principios del mundo sensible e inteligible*, en: *Disertaciones latinas de Kant*, Universidad Central del Venezuela, Venezuela, 1974, p. 69 - 70

que, aunque menos visible en la disertación, brilla en importancia dada la relación que existe entre las pretensiones de la metafísica y la moral de los hombres. Ambos caminos requieren de la distinción crítica de la filosofía planteada por Kant; no puede haber una delimitación de las facultades cognoscitivas ni una metafísica de las costumbres sino a través de la distinción entre lo sensible y lo inteligible, ambas son caras de una misma moneda llamada razón.

Una lectura en sentido moral de los pasajes de la disertación sobre *La forma y principios del mundo sensible e inteligible*, aún cuando en pocos pasajes se aborda el tema en concreto, es legítima considerando el desarrollo teórico del pensador de Königsberg; el mismo Heinrich Lambert, a quien Kant había anunciado su proyecto al respecto de los fundamentos de la filosofía práctica y de la filosofía natural en 1765, consideró a la disertación “una muestra de cómo se podría mejorar la metafísica y acto seguido también la moral”¹⁹⁵.

Moral y religión en la “Década del silencio”

Es la parquedad de las líneas correspondientes a la moral en el esbozo del proyecto crítico kantiano, lo que motiva a indagar aquello que el filósofo pensaba al respecto de este tópico en la llamada “Década del silencio”; nombre que suele usarse para designar la época del filósofo entre la disertación de 1770 y la publicación de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, en 1781.

En una misiva de Johan Caspar Lavater a Immanuel Kant, con fecha del 8 de febrero de 1774, el escritor suizo cuestiona al filósofo de Königsberg en los siguientes términos: “¿Es que ha muerto usted para el mundo? ¿Por qué escriben tantos, que no saben escribir, y usted, que puede hacerlo tan bien, no lo hace? ¿Por qué calla, por qué ahora, en esta novedosa época no deja oír su voz?”¹⁹⁶. Mediante la lectura de la correspondencia que el filósofo mantuvo con sus colegas (especialmente con Marcus Herz) durante el periodo en cuestión, pueden extraerse los motivos que lo mantuvieron alejado de la imprenta durante la

¹⁹⁵ Carta de Johann Friedrich Lambert a Immanuel Kant, del 13 de octubre de 1770. En: *Immanuel Kant. Correspondencia*, Institución Fernando el Católico, España, 2005. p. 84

¹⁹⁶ Carta de Johann Caspar Lavater a Immanuel Kant, del 8 de febrero de 1774. En: *Immanuel Kant. Correspondencia*, Institución Fernando el Católico, España, 2005. p. 116

década, además de pequeñas reflexiones que, conjuntamente con el material que aportan los apuntes de sus pupilos sobre sus clases, propician una descripción aproximada del desarrollo del pensamiento kantiano en lo que respecta a los tópicos en los que se centra esta tesis.

Sincerándose con Marcus Herz, quien fuera alumno tanto de Kant como de Mendelssohn, el filósofo afirma, a finales de 1773, permanecer absorto en el proyecto que recibe el nombre de “filosofía trascendental”, definida como una Crítica de la Razón Pura¹⁹⁷; a la luz de la disertación de 1770, se entiende por una crítica tal la delimitación de las facultades de la razón sobre lo que trasciende al mundo sensible y corresponde al inteligible. El cariz práctico-moral de este proyecto lo hace Kant de nuevo patente al afirmar a Herz: “brilla ante mí una esperanza (...) la de dar por este medio y de manera duradera un nuevo rumbo a la filosofía, mucho más ventajoso para la religión y la moral”¹⁹⁸. Esta misma misiva incluye un fragmento aclaratorio en lo que respecta a la concepción de la filosofía práctica kantiana, que puede a la vez aportar elementos para comprender dónde reside la ventaja para la moral y la religión (o al menos para su comprensión desde el punto de vista filosófico) dentro de la filosofía trascendental. Tratando de encaminar la opinión de Marcus en lo que respecta a las bases de la filosofía moral, Kant escribe:

El fundamento supremo de la moralidad no puede consistir meramente en el bienestar o felicidad, sino que debe ser el bien en sumo grado, puesto que no puede ser una representación meramente especulativa, sino que debe poseer capacidad movilizadora (*Bevekraft*) y por ello, aunque es intelectual, tiene que tener una relación directa con las primeras inclinaciones de la voluntad¹⁹⁹.

Al hablar del “bien en sumo grado” como fundamento supremo de la moralidad, Kant probablemente tiene presente a Rousseau, el Newton del mundo moral, cuando en el *Emilio* se define a la conciencia como aquel “principio innato de justicia y virtud, conforme al cual juzgamos a despecho de nuestras propias máximas”²⁰⁰. Este principio, que se deduce en Rousseau por mera especulación (y por ello es intelectual), tiene, según el ginebrino, incidencia en el bien obrar de los hombres, a través de la negación de particulares

¹⁹⁷ Carta de Immanuel Kant a Marcus Herz, finales de 1773. En: *Immanuel Kant. Correspondencia*, Institución Fernando el Católico, España, 2005. p. 114

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 114

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 114

²⁰⁰ Rousseau, J. *Emilio, o De la educación*, Universidad Veracruzana, México, 2008, p. 449

inclinaciones, y no depende de la contingencia de la felicidad o el bienestar propio, por lo que parece ajustarse a los requisitos que Kant solicita para fundamentar la moral.

Dentro de las *Lecciones de ética*, que comprenden el conjunto de notas denominado *Moralphilosophie Collins*²⁰¹, se da cuenta de la insistencia de Kant a lo largo de la “década del silencio” al respecto de la autonomía de la moral con respecto a un fundamento externo a la razón pura, así también del valor secundario tanto del sentimiento moral como de todas aquellas acciones que poseen la mera apariencia de virtud.

Quando el principio de la moralidad estriba en el egoísmo, descansa, por lo tanto, en un fundamento contingente, ya que la índole de las acciones que me reportan, o no, placer se basan en circunstancias muy aleatorias (...) El principio de la moralidad tiene su fundamento en el entendimiento y puede ser examinado completamente *a priori*. Aquellos principios que deben ser válidos universal y necesariamente no pueden ser deducidos en la experiencia, sino de la razón pura²⁰².

Al referirse a la posibilidad de un análisis *a priori* del fundamento de la moral, Kant reafirma los párrafos de la *Disertación* de 1770 en los que se alude a la filosofía moral dentro del ámbito de la filosofía pura. Sólo cabe hablarse de una ley con carácter universal si ésta posee un fundamento apriorístico; en el terreno epistemológico, la *Disertación* explica que la justificación para formular leyes de las cuales se sirve el entendimiento, en lo que respecta al terreno de los fenómenos, son los principios de la sensibilidad (espacio y tiempo), lo que significa que el entendimiento es a la vez activo y pasivo en lo que al conocimiento de los fenómenos se refiere, mas en estos párrafos, al hablar de la ley moral, Kant se mantiene aparentemente en el terreno de afirmaciones restrictivas, como si no fuera aún capaz de sortear el obstáculo que el desconocimiento de la voluntad divina representa para hallar el fundamento de la moral; sin embargo, el concepto de conciencia de Rousseau otorga a Kant los elementos necesarios para formalizar su propio concepto de “conciencia

²⁰¹ Si bien, el texto de *Moralphilosophie Collins* pertenece a las notas de un curso dictado por Kant en el semestre de invierno 1784-1785, Roberto Rodríguez Aramayo da cuenta de diversos escritos de semestres anteriores, productos de las notas de Menzer y Kaehler, en los cuales los cambios en cuanto al escrito de Collins son mínimos. Razón que lleva al filósofo español a pensar que la *Moralphilosophie Collins*, así como los textos de otros alumnos de Kant, eran reproducciones de un texto en común, que dataría de 1775. Rodríguez, R. “La cara oculta del formalismo ético”, introducción a: Kant, I. *Lecciones de ética*, Editorial Austral, España, 2013, p. 15-16

²⁰² Kant, I. *Lecciones de ética*, Editorial Austral, España, 2013, p.50-51

moral” (*Gewissen*), cuya experiencia no depende de una instancia trascendente a la humanidad, sino inmanente a la misma y, en consecuencia, *a priori*.

En las *Lecciones de ética* se habla de la conciencia moral como el instinto de “juzgarse a sí mismo conforme a la ley moral”²⁰³. Esta definición presupone la existencia de la ley moral como una especie de herramienta interna mediante la cual se enjuician nuestras acciones. El hecho de que se desarrolle un juicio interno donde el sujeto es, a la vez, juez y acusado, es aparentemente absurdo. En el caso del terreno cognitivo, la razón puede emitir juicios legítimos siempre y cuando distinga adecuadamente los campos de lo sensible y lo inteligible, en otras palabras, si el sujeto es consciente de cómo actúa la razón con relación a los objetos de su competencia; sin embargo, el juicio es susceptible de ser falso o verdadero en tanto el objeto del juicio, es decir, el fenómeno, no es puesto del todo por el sujeto que juzga, sino que es en parte producto del material que recibe la sensibilidad.

Cabe hacer la distinción entre los términos *urteilen* y *richten* para diferenciar acepciones diversas del término juzgar. En las *Lecciones de ética* Kant afirma que la capacidad de emitir juicios por parte de la razón con relación a la facultad cognitiva se restringe al mero formar juicios (*urteilen*) y no implica un proceso semejante al propio del campo judicial, donde el juicio (*richten*) implica dictar y hacer cumplir una sentencia; no obstante, el tribunal de la moral tiene este cariz jurídico, encargándose por ello de absolver o condenar las propias acciones, llegando a ser algo más que un mero principio especulativo, pues para que la sentencia dictada por la conciencia moral se efectúe, es menester que esté ligada con las facultades prácticas del sujeto. Si se concede que tal facultad es competencia del hombre, se admite con ello que el juez, que aparentemente es acusado al mismo tiempo, tiene en sí el principio y la autoridad para dar cuenta de aquello que es lo bueno y lo malo, sin necesidad de agentes externos.

En el esquema que Kant plantea en las *Lecciones de ética* al respecto de la relación entre la conciencia moral y las acciones del individuo supone la existencia de un juez, que es la conciencia moral; un acusado, que es la acción llevada a cabo con el consentimiento

²⁰³ *Ibidem*, p.169

de la voluntad; y un abogado defensor, el amor propio²⁰⁴. Tal como la imagen lo expone, el amor propio representa un obstáculo para que el juicio moral ejerza con toda autoridad sobre el sujeto. En otro pasaje de las *Lecciones de ética*, Kant equipara al amor propio con el egoísmo:

No se ha de confundir el egoísmo o amor propio (*Eigenliebe*) con la estima (*Schätzung*). La estima se refiere al valor interno, pero el amor se refiere a la relación de mi valía con respecto al bienestar.

Estimamos aquello que detenta un valor intrínseco y amamos o sentimos afecto hacia lo que guarda relación con algo valioso²⁰⁵

El amor propio no implica el desconocimiento o la negación de la ley moral, sino que motiva al sujeto para sustraerse de su autoridad. Nuevamente puede comprenderse este pasaje a la luz de la filosofía de Rousseau, quien diferenció, en el libro cuarto del *Emilio*, el *amor de sí* del *amor propio*:

El amor de sí mismo, que solo a nosotros se refiere, está contento cuando se hallan satisfechas nuestras verdaderas necesidades; pero el amor propio que se compara, nunca está contento ni puede estarlo, porque como nos prefiere este afecto a los demás, también exige que nos prefieran los demás a ellos (...) nacen del amor de sí pasiones cariñosas y blandas, y del amor propio las irascibles y rencorosas²⁰⁶

Desde el punto de vista rousseauiano el instinto de conservación (amor de sí) precede a la formación del amor propio en el sujeto, y esta segunda instancia sólo se desarrolla en sociedad, donde existe la posibilidad de realizar las comparaciones que dan origen al egoísmo. Si el abogado que busca excusarnos de la sentencia de nuestra consciencia moral es una adquisición, mientras la propia consciencia moral está ínsita en la naturaleza humana, como lo indica Kant al llamarla en las *Lecciones* un instinto, entonces aquello verdaderamente humano, más allá de las excusas o inclinaciones (propias también de los animales), es el cumplimiento del deber dictado por la consciencia moral.

Libertad: problema y fundamento

²⁰⁴ Cfr. Kant, I. *Lecciones de ética*, Editorial Austral, España, 2013, p.172

²⁰⁵ Kant, I. *Lecciones de ética*, Editorial Austral, España, 2013, p.175

²⁰⁶ Rousseau, J. *Emilio, o De la educación*, Universidad Veracruzana, México, 2008, p. 324

El dominio de la conciencia moral sobre las acciones implica, en un sentido, la restricción de la libertad; por lo que puede verse en el juicio de la conciencia moral un atentado contra esta característica fundamental de los hombres. La libertad, como el motivo de la irregularidad de las acciones humanas frente a la perfección de la ley natural, representó para Kant un obstáculo en el *Único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* para afirmar que existe una regularidad en el mundo moral de la perfección que le dio origen, e incluso se buscó afirmar que los hombres se hallan ceñidos a una ley que explica cierta regularidad en su comportamiento a gran escala; sin embargo, en las *Lecciones de ética*, lejos de suprimirse el carácter libre de los hombres en pro del desarrollo moral, la libertad del albedrío constituye el fundamento de la dignidad humana, ya que es “aquella propiedad que subyace, como fundamento y condición necesaria, a todas las perfecciones”²⁰⁷.

La visión bondadosa al respecto de la libertad que pasa a ostentar Kant no implica evadir el peligro que coexiste en el ejercicio de ésta con el fundamento de todas las perfecciones, lo que Kant hace explícito al enunciar que “el auténtico mal, el moral (*Böse*), el vicio, radica en la libertad”²⁰⁸. Nuevamente la correspondencia con el pensamiento rousseauiano se hace patente, pues, al igual que el ginebrino, Kant culpa al uso inadecuado de la libertad de las injusticias y atrocidades, tanto particulares como universales. Para ejemplificar aquello a lo que se refiere Kant al mentar la “injusticia universal”, cabe mencionar el caso de un indigente, a quien se le da limosna pensando que con ello se le hace un bien, cuando, en realidad, ésta es una restitución pequeña comparada con todos aquellos recursos que le han sido privados gracias a la acumulación innecesaria de recursos vitales por parte de unos²⁰⁹. Aparentemente y según las leyes civiles, quien acumula recursos que no necesita no ha sido directamente injusto con el indigente, mas, tal vicio contribuye a la injusticia universal que representa la existencia de la pobreza.

¿Cómo conciliar entonces la obra de la ley moral en nosotros con el doble filo de la libertad? Párrafos arriba se indica que la dualidad en el individuo que se conflictúa con el juicio moral es, de acuerdo con Kant y Rousseau, producto de inclinaciones egoístas; si el

²⁰⁷ Kant, I. *Lecciones de ética*, Editorial Austral, España, 2013, p.161

²⁰⁸ *Ibidem*, p.163

²⁰⁹ *Ibid.* p. 238

hombre siguiera sin tapujo estas inclinaciones, dejando de lado la restricción de los impulsos, la libertad sería nociva para sí misma, coartando así su posible acción, “No debo, pues, seguir sin más las inclinaciones, sino colocarlas bajo reglas”²¹⁰. Las máximas y reglas que el intelecto proporcione a la libertad, a fin de que ésta pueda desarrollarse sin verse obstaculizada por sí o por agentes externos, son una condición de posibilidad para conciliarla consigo misma, por decirlo de alguna manera. En palabras de Kant: “si se es libre, se ha de tener una regla y esta regla es el fin esencial de la humanidad”²¹¹.

Si, según el filósofo de Königsberg, el dominio de las inclinaciones por parte de la voluntad constituye el “fin esencial de la humanidad”, es debido a que la libertad -que pone en riesgo el bienestar de los hombres y a la vez es condición de posibilidad para la virtud- es el elemento esencial que define al ser humano frente al animal, determinado por las inclinaciones que la naturaleza ha inscrito en él. El sitio que el hombre ocupa en la naturaleza no se agota en el salvajismo animal, sino que, por de la libertad, puede la humanidad aspirar a algo más.

Alcanzar el dominio de nuestras inclinaciones, y con ello la plenitud de la libertad a través del reconocimiento de los principios que deben regir nuestras acciones, no puede depender de algún agente externo, ya que “la distinción de lo bueno y lo malo no se basa en la relación con otro ser, sino que *principium morale intellectuale internum est*”²¹², de otra manera no podría considerarse al hombre como libre en su ejercicio moral, y no sería posible atribuirle responsabilidad alguna ante la bondad o maldad de su acción.

Al enunciar que el desarrollo moral depende de un principio interno en el hombre Kant no busca negar la posibilidad de reconocer obligaciones externas al sujeto, es por ello que la obligación cabe dividirse en *positiva* y *naturalis*²¹³; es decir, una obligación producto de una determinación positiva y arbitraria (del arbitrio de otro); y una obligación inherente a la naturaleza misma de las acciones. El ejemplo utilizado por Kant para distinguir estas dos instancias en sus *Lecciones* es especialmente interesante con respecto al tema de la religión positiva: “no he de mentir no porque Dios lo haya prohibido, sino porque es malo

²¹⁰ *Ibid.* p. 162

²¹¹ *Ibid.* p. 162

²¹² *Ibid.* p. 52

²¹³ *Ibid.* p. 60

en sí mismo”²¹⁴. Este mismo ejemplo, que señala como un someterse al arbitrio de otro el hecho de cumplir las obligaciones morales de los mandamientos de Dios, conlleva una concomitante crítica al valor moral con respecto al cumplimiento de la ley civil. En ambas instancias, el valor moral de la acción yace en que el móvil resida en la libertad del sujeto.

El hombre no halla su libertad en la constrictión constante a estímulos externos, razón por la que es menester internar la obligación, pasando a coincidir la satisfacción de la obligación con el propio arbitrio. Cuando se reconoce la necesidad de la obligación conforme el criterio libre del sujeto entonces puede llamársele a ésta “el deber” (*Das Sollen*).

El hecho es que la acción, motivada por la coacción de estímulos externos o por el deber, es, ante los ojos, la misma en cada caso, independientemente de su valor moral; mientras, dicho valor podría predicarse tan sólo de la disposición del ánimo que antecede a la acción²¹⁵. Esta sentencia alcanza su expresión más clara y popular en la *Fundamentación metafísica de las costumbres*, de 1785, con la siguiente fórmula: “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*”²¹⁶.

Cuando en la *disertación* de 1770 Kant señala los límites de la sensibilidad como razón de los límites del conocimiento especulativo, la imagen que del hombre se proyecta es la de un ser limitado en lo que a sus conocimientos se refiere (aunque el conocimiento de los fenómenos baste para interactuar en el mundo fenoménico). A primera vista, dada la distinción entre los deseos mundanos y el desarrollo moral del hombre, podría pensarse nuevamente que los límites humanos resaltan en lo referente al alcance de una instancia moralmente buena, y, que uno podría conformarse con el resultado de las acciones en el mundo visible ¿Por qué no abandonar el paso de la filosofía moral en el límite de lo pragmático? ¿Ha avanzado realmente la filosofía moral kantiana desde que en 1763 el filósofo reconoció al desconocimiento de la voluntad divina como un obstáculo para vislumbrar el fundamento universal de esta disciplina? Kant no cede ante tales cuestiones,

²¹⁴ *Ibid.* p. 60-61

²¹⁵ *Ibid.* p. 61

²¹⁶ Kant, I. *Fundamentación metafísica de las costumbres. Crítica de la Razón Práctica. La paz perpetua*, dentro de la colección “Sepan cuantos...” Num. 212, editorial Porrúa, México, 2010, p. 21.

pues -al considerar la existencia de la ley moral como inherente en los hombres- el juicio sobre el bien y el mal moral permanece aún el horizonte inmanente de la razón y es competencia de cada ser racional.

Dios, colofón de la moral

La autonomía de la libertad, como una necesidad para el desarrollo moral, impide considerar la legitimidad de una influencia exterior al sujeto como fundamento de su obrar bien. Esto conlleva una crítica implícita a quienes buscasen en la revelación bíblica el fundamento del bien moral; crítica que Kant enuncia claramente al considerar que el “principio teológico de la moral”²¹⁷ es errado, en tanto se basa en la relación del hombre con un ser que no es él mismo, a saber, Dios. Sin embargo, sin reparo alguno, la *Crítica de la Razón Práctica*, publicada en 1788, enuncia: “la ley moral conduce hacia la religión, esto es, al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones u ordenanzas arbitrarias”²¹⁸. Esta aparente dicotomía dentro de la filosofía kantiana se resuelve atendiendo a los esfuerzos que dedicó el pensador para esclarecer el terreno de la metafísica en relación con la llamada “Razón práctica”.

El prólogo a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* permite pensar la obra apenas como extensión de aquello que Kant había comenzado en su disertación de 1770, esto es, una herramienta para la distinción de las facultades de la razón humana, a fin de que su uso adecuado eliminara los problemas que abundaban en la metafísica. El problema de los límites del conocimiento humano se replantea metódicamente y queda expresado en la pregunta sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Lo que distingue a la obra -y justifica el largo proceso que su elaboración acarreó- es la *Deducción de los conceptos puros del entendimiento*, piedra de toque para distinguir hasta donde puede extenderse lo que en sentido estricto se llama conocimiento desde el punto de vista kantiano, es decir, aquello que se conoce con independencia de la experiencia²¹⁹.

²¹⁷ Kant, I. *Lecciones de ética*, Editorial Austral, España, 2013, p.52

²¹⁸ Kant, I. *Crítica de la Razón Práctica*, A 223, Editorial Alianza, Madrid, 2000, p. 247.

²¹⁹ Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*, A XVI, Editorial Taururs, México, 2013, p. 11

En la disertación de 1770 Kant se refirió a la filosofía moral en líneas sumamente breves, no obstante, en la ya aludida carta dirigida a Marcus Herz en 1773, el filósofo menciona cómo se entusiasma por los frutos que la obra rendiría para el campo de la religión y la moral. Para el caso de la *Crítica de la Razón Pura* ocurre un hecho análogo; en una misiva enviada a Moses Mendelssohn el 16 de agosto de 1783 -desilusionado por la recepción que su *Crítica* tuvo de parte de grandes pensadores (como el mismo filósofo judío)- escribe:

Este trabajo [refiriéndose a la elaboración de la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*] puede ser más popular, pero no lleva consigo, ni con mucho, el estímulo engrandecedor del ánimo que comporta a mis ojos aquella promesa de determinar los límites y todo el contenido de la entera razón humana; y ello es así, porque la propia moral, si en su plenitud quiere superar a la religión, sin una elaboración y determinación segura del primer tipo, se enreda inevitablemente en objeciones y dudas, o en ilusión y fanatismo²²⁰

¿Qué es aquello dentro de la crítica kantiana de las facultades cognitivas del hombre que puede salvar a la moral de dudas, ilusiones y fanatismo? La *Crítica de la Razón Pura* se divide en dos grandes apartados: “La doctrina trascendental de los elementos” y “La doctrina trascendental del método”; la primera parte, dividida a su vez en la estética trascendental y la lógica trascendental, comprende cuáles son los límites de la razón especulativa, mismos que se hallan en tensión con las aspiraciones de la propia razón. La dialéctica trascendental -parte de la lógica trascendental- trata de explicar cómo llega a hacerse un uso de la razón tal que ésta considere abordar temas cuyo contenido va más allá de las posibilidades legítimas de la formación de conceptos.

Los temas fundamentales de la metafísica -Dios, libertad e inmortalidad- son ejemplo de esta pretensión de la razón, que aborda desmesuradamente tópicos los cuales, según se explica en el cuerpo de la *Crítica*, no son susceptibles de someterse por completo a las condiciones de posibilidad (estéticas y lógicas) que dan lugar a nuestros conocimientos. Mor de esta imposibilidad, no habría que aspirar a poseer un concepto ni de Dios, ni de la libertad, ni de la inmortalidad; y sólo cabría hablar de estos temas en calidad de “Ideas de la razón”.

²²⁰ Carta de Immanuel Kant a Moses Mendelssohn, 16 de agosto de 1783. En: *Immanuel Kant. Correspondencia*, Institución Fernando el Católico, España, 2005. p. 161

La psicología racional, la cosmología y la teología natural pretendían desarrollar los conocimientos en estas áreas intransitables para la conceptualización, y es menester para Kant mostrar qué elementos presentes en el discurso de estas disciplinas las hacen caer en una ilusión de la razón. En primer lugar, la psicología racional no puede predicar algo en forma de un juicio sintético *a priori* acerca del “yo pienso”, que puede considerarse como el alma; pues, al ser la unidad lógica de todo pensamiento²²¹, sólo se le conoce en cuanto mero pensar, y no -como se pretende- como una sustancia, que sea simple y donde resida la personalidad. Por su parte, la cosmología racional se enreda por sí misma al colocarse en uno de los siguientes extremos argumentativos al respecto de la síntesis de los fenómenos:

si el mundo tiene un comienzo y su extensión posee algún límite en el espacio; si hay o no en alguna parte, acaso en mi yo pensante, una unidad indivisible e indestructible, o bien no existe más que lo divisible y pasajero; si soy libre en mis acciones, o bien, como ocurre con otros seres, estoy sometido a la acción de la naturaleza y destino; si existe, finalmente, una causa suprema del mundo, o bien son las cosas naturales y su orden lo que constituye el objeto definitivo al que debemos atenernos en todas nuestras consideraciones²²².

El obstáculo se halla en que, para afirmar como un conocimiento cualquiera de los extremos planteados en las llamadas “antinomias de la razón”, habría que concebirse la posibilidad de extender la intuición hasta donde la cadena de fenómenos comienza o termina, asunto de suyo imposible. Esta tensión entre argumentos genera un campo de batalla en el cual la razón no puede triunfar ni retirarse, dado que aquello que se juega en las respuestas a estas preguntas son, ni más ni menos, “los fines supremos y de más interés para la humanidad”²²³.

Por último, la teología natural, que a través de las pruebas físico-teológica, cosmológica y ontológica²²⁴ pretende dar cuenta de la existencia de un *ens realissimum*, *ens originarium* o *ens summum* (que es, a la vez, el ideal de la razón pura por tratarse de la unidad incondicionada de las condiciones objetivas de la posibilidad de los objetos en

²²¹ Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*, A 398, Editorial Taurus, México, 2013, p. 361.

²²² *Ibidem*, A 463, p. 420.

²²³ *Ibid.* A 464, p. 420-421.

²²⁴ Cfr. Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*, A 591, Editorial Taurus, México, 2013, p. 499.

general²²⁵), fracasa en su pretensión, ya que ni el punto de vista empírico ni el trascendental son capaces de articular un concepto que amplíe nuestro conocimiento sobre tal ser, más allá de frases clásicas e infructuosas en la metafísica, tales como la definición de Dios como el ser “cuyo no-ser es imposible”²²⁶ (justificación que el propio Kant había encontrado plausible para demostrar la existencia de Dios en *El único argumento posible...*, de 1762).

Esta breve exposición de la dialéctica trascendental -que deja fuera elementos materiales y formales fundamentales de la *Crítica de la Razón Pura*- solo tiene el fin de servir como un escalón para mostrar que los tópicos de la metafísica son, a la vez, inaccesibles para la formulación de juicios sintéticos *a priori*, pero constituyen un deseo constante para la razón, ya que posibilitan una comprensión unitaria de los fenómenos para el entendimiento, aunque no propicien una legítima explicación de los mismos. Lejos de pretender ahuyentar del pensamiento estas ideas de la razón, Kant ahonda sobre su necesidad en la “Doctrina trascendental del método”, donde pretende conciliarse la parte negativa o restrictiva de la *Crítica de la Razón pura* con la posibilidad de formular hipótesis que permitan a la razón hacer uso de estas ideas -que, desde el punto de vista de la razón especulativa, permanecen en calidad de problemáticas- bajo la única condición de que “la imaginación no desvaríe (*schwärmen*) sino que cree (*dichten*) bajo la estrecha vigilancia de la razón”²²⁷.

Aunque quedó demostrado que no puede afirmarse nada sobre los tópicos de la metafísica que amplíe un concepto de los mismos, al mismo tiempo se demostró que la existencia del alma, de la libertad y de Dios tampoco es susceptible de ser refutada. Como ideas de la razón, éstas carecen de una utilidad en lo que se refiere al conocimiento especulativo, mas su importancia reside en el orden práctico de la razón. Kant comprende por práctico “todo lo que es posible mediante libertad”²²⁸, que, a su vez, sólo es concebible más allá de la dimensión mecánica de nuestras acciones. La razón especulativa no basta para dirigir nuestro obrar sino dentro del orden fenoménico del mundo, pero, concebir un

²²⁵ Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*, A 433, Editorial Taurus, México, 2013, p. 382.

²²⁶ *Ibidem*, A 593, p. 500.

²²⁷ *Ibid.* A 770, p. 608

²²⁸ *Ibid.* A 800, p. 627

uso práctico de la razón, legitima obrar conforme a leyes morales, cuyo correlato no es visible.

Por la exposición del contenido de las *Lecciones de ética* sabemos que el filósofo sostiene a la libertad, desde el punto de vista práctico, como un hecho manifiesto en la reflexión que cada uno posee al recibir un estímulo externo y elegir cómo actuamos ante éste; asunto que diferencia a la voluntad animal (*arbitrium brutum*) de la voluntad humana (*arbitrium liberum*) y posibilita que existan leyes objetivas de la libertad (sobre lo que debe suceder) distintas a las leyes de la naturaleza (sobre lo que sucede)²²⁹. Sin embargo no quedan satisfechos los deseos de la razón ni con una crítica de la razón especulativa ni con la propia de su dimensión práctica, ya que, como pudo concluir Kant en en los *Sueños de un visionario...*, la *esperanza del futuro* es un acicate que está detrás del ánimo de todo ser humano y que de una forma u otra se verá satisfecho. El fin del proceso crítico de la obra kantiana será entonces apaciguar esta necesidad de manera lícita, tomando en cuenta las facultades de la razón humana. En otras palabras, se responderá a la pregunta ¿Qué puedo esperar? sólo en el marco de haberse respondido previamente ¿Qué puedo saber? y ¿Qué debo hacer? La respuesta que satisfaga nuestra inquietud sobre el futuro tendrá que tomar en cuenta los límites de nuestra facultad de conocer, así como el hecho de que sólo cabe liberar a las ideas de la razón de sus límites especulativos en cuanto sea para trasladar su acción al campo de la explicación de lo práctico.

Sobre Dios, la libertad y la inmortalidad del alma no cabe realizar afirmaciones según las cuales estas entidades se manifiesten como si se tratase de fenómenos en la naturaleza, por ejemplo: a manera de milagros o fantasmas; pues, delimitadas desde el punto de vista de la razón especulativa, estos juicios atentarían en contra de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Como agentes meramente pensables no tiene sentido predicar de ellas un atributo sino con miras al desarrollo de la moral, ya que ha sido sólo desde la razón práctica que se fundamenta una perspectiva del hombre como no suscrito a las leyes naturales (meramente mecánicas).

Si hay necesidad de postular una razón suprema que sea, a la vez, causa de la naturaleza y capaz de juzgar al respecto de nuestra “dignidad de ser felices”, sólo es con

²²⁹ *Ibid.* A 802, p. 628

motivo de la conciliación entre los mundo sensible e inteligible, entre la experiencia de una felicidad ajena a la moralidad de los hombres y el desarrollo de una buena voluntad. La idea de este Ser -llámese Dios- no amplía la gama de nuestros deberes morales, pues estos son susceptibles de reconocerse *a priori* por cada uno de los seres racionales, pero, nuestra esperanza de futuro queda así depositada en la imagen de la justa conciliación entre la moralidad y la felicidad, que dota de una finalidad a una voluntad, la cual, bien encaminada, no la necesita para continuar actuando por el deber en sí, y sólo la requiere como un horizonte.

En este sentido, cuando en la *Crítica de la Razón práctica* se afirma que “la ley moral conduce hacia la religión” y que es “menester reconocer nuestros deberes como mandatos divinos”, podemos comprender que se habla de la divinidad como imagen de la objetividad del deber (pues para juzgar la dignidad de ser feliz hay que presuponer un juez cuya voluntad es moralmente perfecta), que, si bien es reconocida por la voluntad humana, es también transgredido por la fragilidad de los hombres. En última instancia, habría que actuar de manera que nuestra constante voluntad pudiese llegar a coincidir con esta objetividad del deber, que, en un Ser no afectado por los estímulos naturales, podría llamarse una Voluntad Santa, esto es, una voluntad que no es “susceptible de albergar máximas opuestas a la ley moral”²³⁰.

Una religión anclada en la moral

Hasta este punto queda demostrada la relación establecida por Kant entre la idea de Dios y el desarrollo de la moral, sin embargo, vagamente podría extraerse de todo esto una alusión concreta al respecto del lugar de la religión en esta alianza. Procuraremos resolver este obstáculo apoyados de diferentes escritos de Immanuel Kant, pertenecientes a la última década de su producción filosófica.

De momento cabe sólo afirmar -como lo hace el propio Kant en el prólogo de su segunda edición de la *Crítica de la Razón pura* (1787)- que, pretendiendo abordar el campo de la práctica, el filósofo suprimió el saber para dejar sitio a la fe²³¹. Fe o creencia son

²³⁰ Kant, I. *Crítica de la Razón Práctica*, A 57, Editorial Alianza, Madrid, 2000, p. 100

²³¹ Cfr. Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*, B XIII, Editorial Taurus, México, 2013, p. 27

traducciones legítimas al español del sustantivo *Glaube*, que se diferencia epistemológicamente del conocimiento (*Erkenntnis*) en tanto que no hay un correlato material ni trascendental que se ofrezca a la sensibilidad para afirmar de manera apodíctica el contenido de la creencia. Sin embargo, una fe racional no desmerece en importancia con respecto a lo que se considera un conocimiento legítimo, de hecho, como se ha demostrado, es la razón la que conduce a esta fe racional.

Si es la fe aquello que caracteriza a la religión, entonces queda solventado el propósito de esta investigación, en tanto se ha demostrado que, al preguntarse sobre aquello que le es lícito esperar, la razón práctica se relaciona ineludiblemente con la fe racional, ya que sólo sobre el campo de la moral puede fundarse dicha fe, misma que puede devenir, a su vez, en una “religión de la vida buena”; término usado por Kant en 1791 en su escrito *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, para describir a la fe que se fundamenta sobre la moralidad, y sostener que ésta, “por débil que sea, es de una clase más pura y más auténtica”²³² que aquella devenida del ejercicio contrario (apoyar la moralidad en la fe).

Sin embargo, la religión consta de elementos y definiciones diversas. Desde el punto de vista de Rudolf Otto y Mircea Eliade la experiencia de lo sagrado es el elemento constitutivo del fenómeno religioso²³³, mientras que, según Durkheim la religión cumple una función social, por la que es indispensable en ella la idea de una iglesia²³⁴ ¿Abarca el concepto de religión de Kant aspectos de este estilo?

Para distinguir entre religión y teología, Kant desarrolla una definición en el *Conflicto de las Facultades* (1798) “La religión no constituye el conjunto de ciertas doctrinas en cuanto revelaciones divinas (pues a eso se le llama teología), sino el compendio de todos nuestros deberes en general tomados cual mandatos divinos”²³⁵, por otro lado, una última formulación de lo que Kant entiende por religión puede hallarse en el *Opus Postumum*, esta versa: “Religión es escrupulosidad moral (*Gewissenhaftigkeit*):

²³² Kant, I. *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Editorial Encuentro, Madrid, 2011. Página 47

²³³ Cfr. Kolakowski, L. *Si Dios No existe...* Editorial Tecnos, España, 2012, p. 12

²³⁴ Cfr. Durkheim, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Colofón S.A. México, p. 48

²³⁵ Kant, I. *El conflicto de las facultades*, Editorial Alianza, Madrid, 2003, p. 91

Santidad en las promesas y veracidad en aquello que el hombre tiene que reconocer [como] en sí mismo. Reconócete a ti mismo”²³⁶. Hallar en estas palabras un fundamento para hablar de lo sagrado puede ser aventurado y probablemente por sí mismo constituya el tema de un estudio completo, mas, conforme al contenido de la *Crítica del discernimiento* (1790), puede decirse que nuestra relación con el deber objetivo -representación de una voluntad santa-, que se halla *a priori en* nosotros, y el reconocimiento de su poder legislativo tanto en la moral como en la naturaleza, despierta en el ánimo sublimidad²³⁷.

En lo que respecta al carácter social de la religión, *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) permite pensar la dimensión comunitaria del deber en los siguientes términos “Todo género de seres racionales está en efecto determinado objetivamente, en la idea de la razón, a un fin comunitario, a saber: a la promoción del bien supremo como bien comunitario”²³⁸. Es bajo la luz de esta idea que se justifica la existencia de una Iglesia, en sentido kantiano, consistente ésta en una comunidad en la cual sus partícipes se relacionan de manera ética (no jurídica), y cuya función debe ser el promover la moralidad de las acciones, es decir, procurar que éstas se lleven a cabo por el deber mismo y no sólo conforme al deber. Esta idea no sólo nos permite justificar el punto de vista de Kant como circunscrito efectivamente a los requisitos que pensadores como Durkheim consideran elementales en una religión, sino que concreta -bajo la visión comunitaria del supremo bien- un ideal político que comenzó con la influencia de Rousseau y terminó por pasó más allá, al esbozar el así llamado “Reino de los fines”.

No se pretende concluir con este ensamble entre la filosofía kantiana y el pensamiento de algunos (muy pocos) autores dedicados al tópico de la religión que la idea formulada por Immanuel Kant se corresponda por completo con cada definición que pueda darse del fenómeno religioso, ni que toda religión deba cumplir con estos requisitos para ser considerada como tal; de hecho es menester tener presente que, en principio, por tratarse de una religión dentro de los límites de la mera razón, la doctrina kantiana prescinde de una revelación que pueda constituir una doctrina, y se basta con el contenido moral de los

²³⁶Kant, I. *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, legajo primero, pliego VI, página 3, Editorial Anthropos, España, 1991, p. 680.

²³⁷Cfr. Kant, I. *Crítica del discernimiento*, B 108, Editorial Alianza, España, 2012, p. 350.

²³⁸Kant, I. *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, Editorial Alianza, Madrid, 2012, p. 122

preceptos de su ética. Para ejemplificar distintos puntos en lo que a la religión de la vida buena se refiere, el filósofo utiliza ejemplos del Nuevo Testamento, en los cuales Jesús se presenta como la encarnación de la voluntad santa, luchando contra la fragilidad por la que los hombres se arrastran al mal, hecho que parece indicar la inutilidad de plantear alguna otra religión para avivar la búsqueda del bien entre los hombres, pues basta con afinar la mirada para apreciar en sentido moral la religión que en nuestro contexto es más popular.

Conclusiones

La filosofía de Immanuel Kant comprende al hombre como un ser cuyas limitaciones epistemológicas se ven satisfechas con su capacidad de determinar el mundo en sentido moral. A través de la comprensión del mal como un problema introducido por la libertad en el mundo perfecto de las leyes naturales, no se desdeña al ser humano ni se busca modificar su constitución, sino que se observa en este problema la piedra de toque por la cual puede hablarse de una dignidad del hombre, pues, así como es responsabilidad suya actuar conforme al mero estímulo de sus sentidos, también es mérito propio el negarse a sucumbir a su animalidad y alzarse, por su razón, a un estadio donde la libertad coincide consigo misma. Podríamos decir que el origen del mal moral es, a la vez, la condición de posibilidad para el desarrollo del mayor bien, mismo que sería efectivo en el sujeto sólo en tanto éste llegara a reconocer y ejercer su voluntad en consonancia con la ley moral en su interior.

Expresar este ideal moral en términos de una religión dentro de los límites de la mera razón no es ninguna arbitrariedad. Al tratarse de una instancia meramente pensable, signar al hombre con la meta del perfecto desarrollo moral comunitario dista de las condiciones visibles de nuestro obrar cotidiano, por lo cual se recurre a la fe o a la creencia como anclaje para esta visión del hombre. Por otro lado, si se colocará sobre nuestros hombros tal tarea -con el mérito de sus respectivos frutos- no cabe la posibilidad de recibir un auxilio sobrenatural para arribar a el perfecto estadio moral²³⁹. Probablemente, esta

²³⁹ Cabe aclarar que el sendero de la perfectibilidad humana no sólo se expresa en la obra kantiana en su filosofía de la religión. De hecho, puede considerarse a este tópico como el que se ciñe a las pretensiones de acercarse a los tópicos de la metafísica tradicional; mas, en la filosofía de la historia kantiana, el papel de las instituciones y el de la divulgación del conocimiento reluce en el camino hacia un estadio análogo al “reino

independencia de la intervención divina haya sido el motivo principal para que la censura dificultara la impresión de *La religión dentro de los límites de la mera Razón* en 1791 (cuestión histórica que no se alude en este trabajo), mas, la polémica con las instituciones que velan por la corrección teológica es muestra de la necesidad imperante de pensar al bien más allá de un dogma o una doctrina determinada.

La relación ineludible entre moral y religión queda así afirmada en la teoría kantiana, y tal carácter ineludible es calificado de esta manera por dos motivos: Porque la filosofía moral comprende a Dios como la voluntad santa que fundamenta la ley moral dentro de cada uno de nosotros -aquella que maravilla a Kant junto con el cielo estrellado-, y, sobre todo porque es ineludible que el hombre se cuestione por su porvenir.

de los fines”, a saber, la “Ilustración”. La comparación de ambos caminos que proponen un fin del hombre (un fin hacia la libertad) es materia para una investigación más amplia de la desarrollada aquí.

Consideraciones finales

Para aclarar el panorama de la empresa, cabe decir que la intensión del recorrido histórico plasmado en este trabajo es la de mostrar la relación entre el origen de nuestras ideas al respecto de un mundo trascendente, gobernado por un justo legislador, y la conciencia de un deber ser, que se aviva conforme cada uno se percata de las carencias -propias y externas- en lo que al bien (o la justicia) se refiere. La noción de esta carencia es otra forma de llamar a la experiencia del mal. Por ello, el primer personaje tomado en cuenta en el escenario del conflicto es Hesiodo, cuyo relato al respecto de los dioses griegos parte de una vivencia personal. Esta experiencia original de la religiosidad nos permite observar en qué medida, en sus relatos de origen, la religión brota de la fuente de la moral, como si Zeus no tuviese razón de ser sino mor de la impartición de justicia entre los hombres.

La vida del campesino, distante del conflicto armado reflejado en la Ilíada, probablemente sea motivo de una visión particular de la divinidad, de la cual no se requiere un poder devastador, sino la facultad de dar a las cosas -después del trabajo de los hombres- su justo lugar. Esta dependencia entre la religiosidad y el contexto político y social es aún más patente en la época medieval. El poder institucional del clero implica interpretar el relato fundacional del cristianismo fuera de su contexto original; y, mientras la filosofía se dedica a elaborar una cosmovisión consecuente con la doctrina oficial funge como sierva de la teología, olvidándose de ordenar o transformar el mundo, pues se considera a éste como previamente ordenado y bien legislado por el poder divino y sus representantes clericales.

El hombre no posee un papel relevante en la historia, y se piensa que se sirve a Dios mientras se sirva a la institución. Dios y el hombre se hallan escindidos por la cualidad eternamente manchada del ser finito. Librar al hombre de su adormecimiento implica hacer retornar su mirada hacia sí mismo, por ello, no es ni el brío de la ciencia newtoniana -que impulsó en el deísmo la tranquilidad de un mundo ordenado- ni la erudición en los salones parisinos -que deslumbra con los lujos de la sociedad cortesana- donde el pensamiento puede actuar de manera reflexiva e intempestiva; tiene que ser Rousseau, aislado de la comunidad por amor a la comunidad, quien puede hablar nuevamente de ese Dios que habita en la conciencia.

Immanuel Kant observa el contenido fundamental del pensamiento de Rousseau, y - después de haber militado inconforme en distintos bandos de la tradición metafísica y empirista- reconoce en el ginebrino la satisfacción de su inquietud metafísica y moral. Para hacer frente a las construcciones teóricas que imposibilitan vislumbrar la relación entre la metafísica y la razón práctica, hubo que aclarar qué es el hombre; pregunta que concreta en el programa filosófico la necesidad del hombre por retornar hacia sí. En esta reflexión antropológica, el pensador de Königsberg encuentra y admira en la conciencia al Dios que la metafísica y la teología perdieron de vista; construyendo así, mediante la fe moral, la embarcación idónea para aventurarse en el mar de pensamientos más allá de lo que el conocimiento puede abarcar.

Si bien, la filosofía puede ceder terreno hacia determinada perspectiva conforme se le presentan los argumentos pertinentes, el campo de la fe no es tan fácil de domeñar y - según el mismo Kant- los hombres “no son fáciles de convencer de que la aplicación constante a una conducta moralmente buena sea todo lo que Dios pide de los hombres para que estos sean súbditos agradables a él en su reino”²⁴⁰. Por este motivo, las manifestaciones religiosas se encuentran plenas de acciones irrelevantes en sentido moral, pero el mayor peligro se encuentra en el caso extremo, cuando las acciones que requiere la profesión religiosa no se mantienen en un campo neutro con respecto a la moral, sino que la excluyen y transgreden, haciéndose gala de fanatismo e intolerancia, que, por sí misma, es ya un signo de una fe de pureza nula (en sentido kantiano), puesto que denota el anhelo de exclusividad con respecto al sumo bien.

La enorme diferencia entre las condiciones actuales de la religiosidad y la teoría moral de Immanuel Kant no implica la imposibilidad de arribar comunitariamente a un estadio donde la religión de la vida buena ejerza primacía sobre manifestaciones moralmente intrascendentes, si bien, este trabajo no es un programa para alcanzar dicho momento social, cabe decir que todo aquello que Kant desarrolla en su religión en los límites de la razón emerge de la distinción de las facultades del hombre y, si Kant está en lo cierto, está a nuestro alcance. Tanto la filosofía moral, como la visión kantiana de la religión, cumplen la tarea de vislumbrar las condiciones de posibilidad que se encuentran puestas en el mundo

²⁴⁰ Kant, I. *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, Editorial Alianza, Madrid, 2012, p. 129

para que éste sea, en efecto, el mejor de los posibles. La armonía preestablecida se comprende sólo como un germen que es menester cultivar. El trabajo de Kant ha sido comprobar que este germen -condición de posibilidad del bien- existe. A partir de Kant, la metafísica no tendría que agotarse en descripciones de un mundo no visible, cuyo contenido sería eternamente improbable, sino que habría que hacerla desembocar en prescripciones, si bien difícilmente realizables, al menos eternamente deseables; cuya principal consigna podría plantearse así: Hay que hacer de éste el mejor de los mundos, porque es posible.

Bibliografía principal

- Cassirer, E. *El problema del conocimiento, Tomo II*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- E. Kant, *vida y doctrina*, Fondo de cultura económica, México 1985.
 - E. Rousseau, *Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las luces*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- Immanuel Kant, theoretical philosophy 1755-1770*, Cambridge University Press, Estados Unidos, 1992.
- Kant, I. *A new elucidation of the first principles of metaphysical cognition*. En: *Immanuel Kant Theoretical philosophy, 1755 – 1770*, Cambridge University Press, Estados Unidos, 1992, p. 13
- *Crítica de la Razón Práctica*, Editorial Alianza, Madrid, 2000.
 - *Crítica de la Razón Pura*, Editorial Taurus, México, 2013.
 - *Crítica del discernimiento*, Editorial Alianza, España, 2012.
 - *El conflicto de las facultades*, Editorial Alianza, Madrid, 2003.
 - *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, Prometeo Libros, Argentina 2004.
 - *Ensayo de unas consideraciones sobre el optimismo*, en: Separata de la Revista latinoamericana de filosofía: Volumen XXVI No. 2. Cif, Argentina, 2000.
 - *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, traducción de Rosario Zurro realizada a partir del texto establecido por la Academia Prusiana de las Ciencias, reproducido en Kants Werke. Akademie Textausgabe, Berlín, W. de Gruyter & Ca., 1968, vol. 11, Escritos precríticos, 11, 1757-1777. Consultado en PDF: revistaen.es/index.php/aen/article/download/15488/15348.
 - *Forma y principios del mundo sensible e inteligible*, en: *Disertaciones latinas de Kant*, Universidad Central de Venezuela, Venezuela, 1974.
 - *Fundamentación metafísica de las costumbres. Crítica de la Razón Práctica. La paz perpetua*, dentro de la colección “Sepan cuantos...” Num. 212, editorial Porrúa, México, 2010.
 - *Historia general de la naturaleza y teoría sobre el cielo*, editorial Lautaro, Buenos Aires 1946.
 - *Immanuel Kant. Correspondencia*, Institución Fernando el Católico, España, 2005.
 - *Inquiry concerning the distinctness of the principles of natural theology and morality*, En *Immanuel Kant, theoretical philosophy 1755-1770*, Cambridge University Press, Estados Unidos, 1992.
 - *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, Editorial Alianza, Madrid, 2012.
 - *Lecciones de ética*, Editorial Austral, España, 2013.
 - *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime (edición bilingüe alemán-español)*, Fondo de cultura económica, México, 2004.
 - *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Editorial Encuentro, Madrid, 2011.
 - *Sueños de un visionario aclarados por sueños de la Metafísica*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2004.
 - *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, Editorial Anthropos, España, 1991, p. 680.
- Rodríguez, R. *Kant*, Ediciones Península, Barcelona, 1991.

Bibliografía secundaria

- Altieri, A. *Introducción al estudio de la filosofía y sus problemas*, Textos UAP, Puebla, 2003.
- *Los presocráticos*, Textos UAP, Puebla, 2003.
- Beuchot, M. *Historia de la filosofía medieval*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- Cassirer, E. *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- Descartes, R. *El discurso del método*, Ediciones Akal, Madrid, 2009.
- *Meditaciones metafísicas*, Alianza editorial, Madrid, 2009.
- Durkheim, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Colofón S.A. México.
- Flórez, C. “René Descartes, la constitución de la modernidad” en: Descartes, Editorial Gredos, Madrid.
- García, B. Introducción a: *Disertaciones latinas de Kant*, Universidad Central de Venezuela, Venezuela, 1974.
- Hesiodo, *Los trabajos y los días*, Líneas: 280-286. En: *Hesiodo, Obras y fragmentos*, Editorial Gredos, Madrid, 1978.
- Hume, D. *Historia natural de la religión*, Editorial Tecnos, Madrid, 2010
- Kolakowski, L. *Si Dios No existe...* Editorial Tecnos, España, 2012.
- Lalande, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Alcan, París, 1926.

- Larroyo, F. Análisis a la Crítica del Juicio, en: Kant, I. *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del Juicio*, dentro de la colección “Sepan cuantos...” Num. 246, editorial Porrúa, México, 2003.
- Leibniz, G. *Essai sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*, en: Essais de Theodicée, *sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*. Amsterdam, 1747.
- Locke, J. *Ensayo sobre la tolerancia*, En: *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Editorial Alianza, Madrid, 2011.
- Lutero, M. *Escritos políticos*, Editorial Tecnos, Madrid, 1986.
- Mandeville, V. *La fábula de las abejas. O los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- Marcilio de Padua, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989.
- Navarro-Valls, R. y Palomino, R. *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*. Editorial Ariel, España, 2003.
- Newton, I, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Editorial Altaya, Argentina, 1997.
- *Historia ecclesiastica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2013.
 - *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*, Londres, 1733.
- Orlandis, J. *El pontificado romano en la historia*. En: Navarro-Valls, R. y Palomino, R. *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*. Editorial Ariel, España, 2003.
- Parain, B. (Dir.), *La filosofía medieval en Occidente*, Siglo XXI editores, México.
- Platón, *La República*. En: *Diálogos*, VI, Gredos, Madrid, 1988.
- Ratto, A. *Voltaire. La importancia del diálogo, la tolerancia y la libertad de pensamiento*, RBA contenidos editoriales, España, 2015.
- Riaza, J. *La Iglesia en la historia de la ciencia*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1999.
- Rink, *Ansichten aus Immanuel Kants Leben*, Königsberg, 1805. citado en: Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*, Fondo de cultura económica, México 1985.
- Roldán, C. *Crusius: un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo*. En: Revista de filosofía, 3ra época Vol. III, num. 3, Editorial complutense, Madrid, 1990.
- Rousseau, J. *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, Plaza y Valdés editores, España.
- *Discurso sobre las ciencias y las artes y Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Alianza editorial, España, 2012.
 - *El contrato social*, Ediciones Mestas, Madrid, 2005.
 - *Emilio, o De la educación*, Universidad Veracruzana, México, 2008.
- Russell, B. *Religión y ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- San Agustín, *La ciudad de Dios*. En: *Obras de San Agustín*, Edición bilingüe, Tomos XVI y XVII, Madrid, 1958.
- San Anselmo, *Monólogo*. En: Fernández, C. *Los filósofos medievales, selección de textos. II*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979.
- *Proslogio*. En: Fernández, C. *Los filósofos medievales, selección de textos. II*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979.
- Vanni, S. *Introducción al estudio de Kant*, Ediciones Fax, España, 1948.
- Villar, A. “Las sombras del siglo de las luces. La visión del problema del mal en el siglo de la felicidad”, en: *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Alianza, Madrid. 1995.
- Voltaire, *Cándido o el optimismo*, Universidad Veracruzana, México, 2010.
- *Cartas inglesas*, Ediciones Felmar, España, 1975.
- Voltaire, *Poema sobre la Ley Natural*, En: Villar, A. *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Alianza, Madrid. 1995.
- Zerbudis, E. “Introducción” a Kant, I. *Ensayo de unas consideraciones sobre el optimismo*, en: Separata de la Revista latinoamericana de filosofía: Volumen XXVI No. 2. Cif, Argentina, 2000.

Bibliografía adicional (sin citar)

- Eisler, R. *Kant-Lexikon*, T. I y II, Éditions Gallimard, Francia, 1994.
- Kant, I. *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, Akal, España, 2000.
- Pannenberg, W. *Una historia de la filosofía desde la Idea de Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001.