

# Acerca de la(s) idea(s) de Dios en Kant\*

Garth W. Green

*Traducción y edición del inglés de J.H. Marcelo*

## §1. Introducción

**E**n el siguiente ensayo, considero el carácter y las implicaciones de la idea de Dios en la filosofía teórica de Kant. Primero considero la idea (o más bien, el «ideal») de Dios en la *Crítica de la razón pura*, en la que se establece por primera vez dentro de la estructura sistemática de la filosofía crítica de Kant<sup>1</sup>. En este contexto, muestro que Kant reconoció, describió y sometió a crítica no una, sino dos ideas o conceptos de Dios. Con la finalidad de poner en evidencia este punto, examino el tratamiento más exhaustivo del concepto de Dios contenido en las *Lecciones sobre*

\* Una primera versión de este escrito fue publicada en Garth W. Green, «On Kant On the Idea(s) of God», *Analecta Hermeneutica* 9 (2017): 1-23. La presente edición castellana que ahora se publica está basada en una nueva versión corregida y aumentada preparada por el autor especialmente para este número de la Revista *Disputatio*. Nota del traductor: Las referencias intratextuales referidas a la *Crítica de la razón pura* serán citadas con las siglas *KrV*, seguidas de las letras A o B, según corresponda a la primera (1781) o segunda edición (1787), seguidas de la página respectiva. Asimismo, las referencias a la edición *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften*, también conocida como la edición de la Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, se citarán con las siglas *Ak.*, seguidas del volumen y la(s) página(s).

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften III: Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787) (Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1911); *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften IV: Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl. 1781), *Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1911). Para el tratamiento que Kant hace de la distinción “idea-ideal”, véase *KrV* A 568, B 596 - A 574, B 602. Para la edición castellana, véase Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (México: Taurus, 2013).

Garth W. Green (✉)  
McGill University, Canada  
e-mail: garth.green@mcgill.ca

Disputatio. Philosophical Research Bulletin  
Vol. 13, No. 27, March. 2024, pp. 145–173  
ISSN: 2254–0601 | [ES] | **ARTÍCULO**

*la doctrina filosófica de la religión*<sup>2</sup>. Luego sugiero que el significado completo de esta crítica puede ser comprendido al rastrear sus efectos a través de la serie de textos que constituyen la filosofía de la religión de Kant como un todo unificado. En este ensayo no pretendo alcanzar tal visión sinóptica. No serán consideradas, por ejemplo, la posición positiva (práctica) de los «postulados» de Dios y del alma en la *Crítica de la razón práctica*, ni la «definición del concepto de religión» en *La religión dentro de los límites de la mera razón*<sup>3</sup>. Aquí me centraré, esencialmente, en *El conflicto de las Facultades*<sup>4</sup>, a través de cuyo texto tardío espero avanzar un contexto crítico más amplio para la redefinición y reposicionamiento por parte de Kant de la idea (teológica) de Dios, tanto en una aceptación intelectual como institucional<sup>5</sup>. Mientras que en la *Crítica de la razón pura* Kant ataca la teología racional como tal, en *El conflicto de las Facultades* ataca al teólogo racional y bíblico, y el lugar que este ocupa tanto en una economía intra como extrauniversitaria. Esta aplicación, por tanto, pone de manifiesto la importancia de la idea de Dios de Kant como elemento no sólo de su filosofía de la religión en sentido estricto, sino también como un elemento de su filosofía de la cultura en un sentido más amplio. Para concluir, reflexiono sobre la importancia de esta segunda y amplia aceptación de la filosofía de la religión de Kant para el trabajo contemporáneo.

## § 2. Filosofía del conocimiento y filosofía de la religión en la *Crítica de la razón pura*

Como es bien sabido, Kant concibió la primera *Crítica* como una «autocrítica de la razón pura». Ya en el Prefacio a la primera Edición de la primera *Crítica*<sup>6</sup>, Kant describió esta

<sup>2</sup> Para las *Lecciones sobre la doctrina filosófica de la religión*, véase Immanuel Kant, *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften XXVIII: Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* (Berlin: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1972), 993-1071.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten* (Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1914), 8.

<sup>4</sup> Para *El conflicto de las Facultades*, véase Immanuel Kant, *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften VII: Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1917).

<sup>5</sup> Sobre la primera de estas aceptaciones aceptación, he presentado un ensayo en Garth W. Green, «Kant and Henry: An Inheritance of Idealism and a Turn for Phenomenology», *Analecta Hermeneutica* 4 (2012): 1-19. Me gustaría expresar aquí mi agradecimiento a los editores de *Analecta Hermeneutica* por el permiso para reelaborar, y ampliar en gran medida, algunos de esos materiales para este artículo.

<sup>6</sup> Comenzar este ensayo con el «período crítico» de Kant, que a su vez comienza con su famoso *grosse Licht* de 1769, supone poner entre paréntesis las primeras obras «pre-críticas» de Kant, en las que Kant se

autocrítica como un «tribunal». Al exponer «las leyes eternas e inmutables de la razón» y su estructura (*Gliederbau*), esta autocrítica «juzgaría las fuentes, el alcance, las fronteras y los límites» de la cognición válida y la experiencia posible. Kant diferenció los aspectos «positivos» de los «negativos» de esta adjudicación. Al asignar los «límites» de la cognición posible o válida, Kant intentaría «diferenciar las pretensiones legítimas de la razón de sus pretensiones infundadas»<sup>7</sup>.

Kant contrasta la satisfacción que emana de su autocrítica trascendental de la razón con la insatisfacción y necesaria incompletud que emana de las «pretensiones infundadas» de un «programa» metafísico, o teológico, heredado. En su análisis de nuestra experiencia, este programa «más común», «asciende cada vez más alto, a condiciones más remotas». Rastrea las condiciones de posibilidad de la física hasta la filosofía, y las condiciones de posibilidad de la filosofía hasta la teología (*KrV A VIII*). Tal programa, relata Kant, procede de los objetos de la experiencia al sujeto de la experiencia o alma, y de «la simple naturaleza del alma» a «la necesidad de un primer comienzo del mundo» (*KrV A XIV*). Una vez allí se encuentra «obligado a recurrir a principios que van más allá de todo uso posible en la experiencia». Por eso «se sumerge en la oscuridad y la contradicción». Esta oscuridad, este «reino de interminables conflictos», del que Kant nos liberaría, es la «metafísica» (*KrV A VIII*).

La compulsión hacia la metafísica Kant la detendría mediante «una determinación de las fuentes, el alcance y los límites de la razón». De éstos, Kant reclama una «especificación completa, y final». Sin embargo, la determinación de Kant no es gratuita para el «programa más común» (*KrV A XII*). Nos advierte, negativamente,

interesó principalmente por el estatus teórico y las funciones del concepto de Dios: *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico* (1755), *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* (1763), *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral* (1764) y *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* (1766).

<sup>7</sup> Para la concepción jurídica de la tarea de la *Crítica*, véase el ya clásico ensayo de Dieter Henrich, «Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique», en *Kant's Transcendental Deductions: The Three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*, ed. Eckart Förster (Stanford: Stanford University Press, 1988), 27-46. Para la distinción positivo-negativo, véase A. C. Ewing, *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1966). Este autor diferenció de modo similar las intenciones «constructivas» y «críticas» de la filosofía teórica de Kant. La distinción también ha sido normalizada por Pierre Lachière-Rey, *L'Idéalisme kantien* (Paris: Vrin, 1931), quien ha distinguido la «*partie positive*» y la «*partie negative*» de la misma (104). Por último, véase también Peter Reuter, *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe: eine Untersuchung zum Amphiboliekapitel der Kritik der reinen Vernunft* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989), quien ha distinguido la *positive Funktionsbestimmung* de la *Intention polemische*. Tanto para esta intención positiva como para esta negativa, la *Sinnenlehre*, o doctrina de la intuición, expresada en la Estética, sigue siendo el *organon*.

«de la destrucción [necesaria] de los delirios más altamente ensalzados y acariciados» —el de los itinerarios metafísico y teológico (de hecho, adelantará el término «onto-teológico»)– recién mencionados (*KrV* A XIII). Kant no puede limitarse a afirmar, sino que debe deducir los principios de esta división entre las ciencias válidas y las inválidas en la estructura misma de la razón, a fin de establecer como resultados tanto sus afirmaciones positivas como sus negativas. Lo hace mediante la articulación de la «estructura interna de nuestro conocimiento», una articulación «de todos los componentes que constituyen la estructura de la cognición humana» (*KrV* A 13, B 27).

Los dos elementos básicos de esta estructura de la razón son la facultad de la sensibilidad y la facultad del entendimiento, respectivamente. El elemento principal de la exposición que hace Kant de esta estructura —que se encuentra en la primera gran división de la obra, la *Estética trascendental*— es la doctrina de la intuición. En primer lugar, Kant sugiere que la intuición sirve, necesariamente, como «condición de la existencia de los objetos como apariencias», como objetos de experiencia y conocimiento en lugar de «meros conceptos» sin referencia objetiva (*KrV* B XXV). En este contexto, Kant afirma que «no podemos tener cognición de ningún objeto excepto en la medida en que el objeto se ajusta al carácter de nuestra intuición» (*KrV* B XXVI). En otras palabras, el carácter de nuestra intuición o sensibilidad determina los límites de la experiencia, los límites de lo que puede llegar a ser un objeto para nosotros.

Kant afirma no sólo la necesidad de la intuición para la cognición, sino también la prioridad de la intuición dentro del orden de la cognición. Escribe que «las condiciones bajo las cuales sólo los objetos de la cognición humana son dados preceden a las condiciones bajo las cuales son pensados» (*KrV* A 16, B 30). Kant insiste en que «una intuición debe darse antes de cualquier actividad del entendimiento» (*KrV* B 145). Esta multiplicidad intuitiva, continúa Kant, «para ser convertida en cognición, debe entonces ser repasada, recorrida, tomada y combinada de cierta manera», intelectualmente (*KrV* A 78, B 103). Debemos subsumir las intuiciones bajo conceptos para transformar la recepción intuitiva de un *materium dabile* en un juicio de experiencia. Como se sabe, es para Kant «a través de la intuición que los objetos nos son dados», y por medio de la intuición que nos relacionamos pasiva o receptivamente con los objetos de la experiencia. Es, en cambio, «mediante el entendimiento que son pensados» (*KrV* B 30). Kant sugiere, ahora ya célebre, que «los pensamientos sin contenido son vacíos», y «las intuiciones sin conceptos son ciegas» (*KrV* A 50, B 74). Sólo, continúa Kant, «en el caso de una unidad entre sensibilidad y entendimiento, un objeto puede ser conocido» (*ibid.*). Volveremos sobre esta tesis general relativa al ingrediente necesario de la intuición en toda cognición sintética, o conocimiento, más adelante, cuando examinemos la crítica de Kant a la teología racional.

En la segunda gran división de la obra —la Analítica trascendental— Kant continuó exponiendo, positivamente, su explicación de la naturaleza de la cognición. Allí, Kant describió la función de la intuición en el orden de la cognición, y el orden en términos del cual las intuiciones podían ser «subsumidas bajo» los conceptos. Este orden de la cognición procede, paradigmáticamente, del sentido externo, el reino de los objetos de nuestra experiencia común, al sentido interno, en el que los datos discretos de los cinco sentidos aparecen juntos «ante la mente», para luego ser transpuestos a la actividad del intelecto. Kant escribe que sólo entonces, y «por medio de esta intuición [interior]», englobamos dentro o «acogemos en nuestra facultad de representación todas las intuiciones exteriores» (*KrV* A 37, B 53). Escribe que «todas las cogniciones no son nada para nosotros y no nos conciernen en absoluto si no pueden ser llevadas a la conciencia» (*KrV* A 116). Por esta razón, la intuición interior funciona necesariamente como una «representación inclusiva, universal (*Inbegriff aller Vorstellungen*)» (*KrV* A 99).

La inclusividad, o universalidad, del sentido interno es necesaria para que logremos una «representación [intelectual] de nuestra presentación [intuitiva]» (*KrV* A 113), un concepto formal de un objeto material. Por esta razón, Kant «amplifica» el sentido interno en tres pasos en su exposición «positiva» de la naturaleza de la cognición. Primero (*KrV* A 99-100), en la «Síntesis de la Aprehensión», Kant argumenta a favor de una unidad espacio-temporal en el sentido interno, para que el sentido interno sea capaz de contener dentro de sí el objeto externo tal como se intuye originalmente en el sentido externo. Afirma que «independientemente del lugar de origen de nuestras presentaciones, como modificaciones de la mente, pertenecen al sentido interno» (*KrV* A 99). En segundo lugar, en la «Síntesis de la reproducción» (*KrV* A 100-A102), Kant defiende la constancia del sentido interno. Kant reconoce que «si siempre perdiera de mis pensamientos las presentaciones precedentes... y no las reprodujera» en una serie constante, allí «nunca podría surgir una presentación completa» (*KrV* A 102). Esta constancia a través del tiempo, escribe Kant, debe «equivaler a una determinación del sentido interno» (*KrV* A 101). Kant llega así a una tercera «síntesis» o momento, una «síntesis del reconocimiento» (*KrV* A 103). En esta última (*KrV* A 103-110), Kant combinará estas pretensiones de unidad (espacio-temporal) y continuidad (temporal) para argumentar a favor de la determinabilidad conceptual del sentido interno. Kant construye así gradualmente hacia «esa unidad que sólo la conciencia puede impartir» a la intuición interior, para que el orden de la cognición se consuma.

De este modo, la intuición interior se amplifica con las características de espacialidad, constancia y determinabilidad conceptual para que cumpla su función

dentro del orden de la cognición. Sólo entonces puede el sentido interno servir a su rol integral dentro del relato de Kant de la naturaleza de la cognición, como «la condición formal *a priori* de todas las apariencias universalmente». Sólo entonces puede el sentido interno servir como un *Inbegriff*, de tal manera que «cualquier progreso de la percepción, no importa cuáles sean los objetos» no es «nada más que una expansión... del sentido interno» (*KrV* A 210, B 255). Para aclarar esta función central y positiva del sentido interno dentro del orden y el acto de la cognición sintética, Kant insistió repetida y variadamente en que «toda la percepción, como presentación, se basa *a priori* en la intuición pura (es decir, en el tiempo, la forma de la intuición interna)» (*KrV* A 116). En *KrV* A 140, B 179, se afirmó que el sentido interno es nada menos que «la condición universal bajo la cual sólo las categorías pueden aplicarse a cualquier objeto». En la sección titulada «Sobre el principio supremo de todos los juicios sintéticos» (*KrV* A 155, B 194), Kant describió la intuición interna, o «el sentido interno y su forma *a priori*, el tiempo», como «el medio de todos los juicios sintéticos», la «única suma total que contiene todas nuestras presentaciones». El tiempo es así un *Inbegriff aller Vorstellungen*, una «representación inclusiva, universal».

Sin embargo, Kant también propuso una interpretación restrictiva y contraria de la intuición interior. Kant también afirmó la *incapacidad de la intuición interior*. En la tercera gran división de la obra, la Dialéctica trascendental, Kant sostuvo que el sentido interno no puede incluir, sino que excluye (*a priori*, según su forma), estas mismas características. En los Paralogismos leemos, por ejemplo, que el sentido interno no puede contener la espacialidad y sus condiciones. Kant escribe que «en nosotros», en el sentido interno, «no se da ninguna relación de lugar, ni de movimiento, ni de forma, ni ninguna determinación del espacio en absoluto» (*KrV* A 381). En el mismo contexto, Kant afirmó que el sentido interno posee sólo una sucesión inconstante e indeterminada (*KrV* B 413); «en la intuición interna no tenemos nada permanente en absoluto» y de hecho sólo un «mero flujo, caos» (*KrV* B XL, A 33, B 49-50; B 291). Por esta razón, afirma Kant, la intuición interior «no produce absolutamente ninguna [condición necesaria para] la cognición». La intuición interior sólo produce «conocimiento de la sucesión de determinaciones», y «no de ningún objeto que pueda ser así determinado [conceptualmente]» (*KrV* A 381).

De este modo, la unidad espacio-temporal, la constancia y la determinabilidad conceptual de la intuición interna que Kant requería para su explicación de la naturaleza de la cognición, también se la niega a la intuición interna en la explicación de los Paralogismos de los límites de la cognición, avanzada para negar la posibilidad de una doctrina racional-psicológica (y, como veremos, teológica) del alma. Es con este fin que Kant afirma que «el yo pensante, el alma (un nombre para el objeto trascendental del sentido interno)» no debe tener «ningún uso que se extienda a los

objetos reales y, por lo tanto, no puede ampliar en lo más mínimo nuestra cognición» (KrV A 361)<sup>8</sup>. De esta manera, Kant esperaba hacer imposibles las pretensiones psicológicas –y, sugeriré, teológicas– a una cognición del alma como objeto del sentido interno y, por tanto, como objeto de cognición sintética, o experiencia.

Kant esperaba asegurarse un «paso seguro» hacia la determinación trascendental de la naturaleza y dinámica de la cognición a través de un estrecho demasiado estrecho para los requisitos de un «programa» metafísico de ascenso que acabamos de nombrar. Dicho esto, las restricciones sobre el sentido interno que Kant afirma negarían (*a priori*) no sólo las condiciones formales requeridas para la psicología racional, sino también aquellas condiciones requeridas para su propio relato de la función apropiada del orden de la cognición. En esta tensión, o antinomia, radica la importancia de este tema para la filosofía teórica de Kant<sup>9</sup>. Pero esta tensión es también importante, como ahora sugeriré, para una comprensión y estimación completas de la crítica de Kant a la teología y, por tanto, a la idea de Dios.

En la tercera y última gran división de la obra, la Dialéctica trascendental, Kant describe los límites de la cognición. A lo largo de esta división, Kant argumenta contra

<sup>8</sup> No puedo deducir o describir completamente esta tensión aquí. Más bien me limito a insinuarla, habiendo analizado su carácter e implicaciones con la extensión requerida en Garth W. Green, *The Aporia of Inner Sense: The Self-Knowledge of Reason and the Critique of Metaphysics in Kant* (Leiden: Brill, 2010).

<sup>9</sup> Recientemente, Pippin ha señalado que la doctrina de la intuición interna de Kant «implica mucho más que una aclaración técnica de la doctrina de Kant sobre el sentido interno», puesto que sobre esta doctrina descansan «los resultados más importantes de la argumentación de Kant en la *Crítica*», y puesto que «de ella fluye», es decir, «toda la crítica de la tradición metafísica»: Robert B. Pippin, *Kant's theory of form an essay on the Critique of pure reason* (New Haven: Yale University Press, 1982), 172. En Alemania, Baumanns ha descrito «la determinabilidad de la intuición [interior]» como el «problema principal (*Hauptproblem*)» de la filosofía teórica de Kant: Peter Baumanns, *Kants Philosophie der Erkenntnis: durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der "Kritik der reinen Vernunft"* (Würzburg: Verl. Königshausen & Neumann, 1997), 712. Ferrarin, en Italia, ha declarado que «la tarea general que debe emprender la filosofía trascendental» radica en el «análisis exhaustivo de la relación entre... entre el sentido interno y el espacio»: Alfredo Ferrarin, «Construction and mathematical schematism: Kant on the exhibition of a concept in intuition», *Kant-Studien* 86 (1995): 135. Aunque Paton en 1936 ya había anunciado que «se requiere urgentemente una elaboración más completa de esta doctrina» (H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience: Volume II* (Hoboken: Taylor and Francis, 2014), 417), Georg Mohr ha admitido que «una explicación más precisa de esta doctrina sigue siendo un *desideratum*» Georg Mohr, «Commentary to "Du Sense Interne"; Un Texte inédit d'Immanuel Kant», *Revue de théologie et de philosophie* 119, n.º 4 (1987): 435-52). La relación entre esta problemática doctrina epistemológica, por poco examinada que sea, y la crítica de Kant a la idea de Dios (o su filosofía de la religión, más en general) aún no ha sido siquiera advertida.

la «metafísica general» (*metaphysica generalis*), definida como una ilusión o engaño que resulta del empleo de conceptos y principios formales en abstracción de las condiciones intuitivas a través de las cuales pueden darse los objetos. También argumenta contra tres formas específicas de metafísica (*metaphysica specialis*), la psicología racional (*psychologia rationalis*) y su «doctrina del alma» (*Seelenlehre*), la cosmología racional (*cosmologia rationalis*) y su «ciencia del mundo-todo» (*Weltwissenschaft*) y, por último, la *theologia transcendentalis* y su «doctrina de Dios» (*Gotteserkenntnis*).

La Dialéctica procede así de una crítica de la «psicología trascendental» a una crítica de la «teología trascendental (*Gotteserkenntnis*)». Kant concibe estas disciplinas no sólo como distintas, sino también como interdeterminantes e interdependientes. De hecho, «entre las ideas trascendentales [del alma y de Dios] puede verse una cierta coherencia y unidad», y de hecho un «sistema» o carácter sistemático. En efecto, las tres y «únicas posibles» doctrinas o sistemas del alma (en relación con el cuerpo) se nombran en *KrV* A 390 como (1) la «influencia física» o interaccionismo de Descartes, (2) la «armonía predeterminada [o preestablecida]» de Leibniz y (3) la «asistencia supranatural» u ocasionalismo de Malebranche. Estas tesis «psicológicas» son evidentemente ya tesis «teológicas» no sólo por la identidad de estas últimas para Kant como el «agustino cartesiano», sino porque la armonía de Leibniz está preestablecida por Dios, y porque el «sistema» de Malebranche está establecido en Dios. Cada uno posiciona su *Seelenlehre* en y a través de una *Gotteserkenntnis*. Aún más importante, Kant también escribe (*KrV* A 336-37, B 394) de una serie ascendente, o «*progressus*», desde la primera idea trascendental de la «unidad del sujeto pensante», y su expresión teórica en una «doctrina del alma», hasta la última idea trascendental [de Dios].

Kant se preocupa por el carácter aparentemente natural y no problemático de esta *scala Iacob*, que «procede de la cognición de uno mismo (el alma) ... a [la cognición del] ser original». Su trayectoria propone «un avance tan natural que parece similar a la progresión lógica de la razón de las premisas a la conclusión» (*KrV* A 337, B 395). Este «remontar platónico», y su itinerario de la física a la filosofía y a la teología, instanciaría o consagraría la teología al nivel de «nuestro poder especulativo de la razón» (*KrV* B 395, nota). Contra esta posibilidad teórica, Kant afirma que el sentido interno no debe permitir «uso objetivo» alguno (*KrV* A 327, B 384). Por esta razón, se dice que *la Seelenlehre* y la *Gotteserkenntnis* «sobrepasan el límite de toda experiencia». Todos esos principios deben seguir siendo necesariamente «problemáticos» e indemostrables (*KrV* A 339, B 397).

En otras palabras, un punto en apariencia meramente técnico relativo a un principio aparentemente escolástico, el de la intuición interior, es en cambio esencial tanto para la teoría del conocimiento de Kant, como para las críticas de Kant a la

metafísica y a la teología. Sin embargo, todavía hay que exponer los modos precisos en que la doctrina general de la intuición, y la doctrina específica de la intuición interior, es tan esencial o ingrediente de la crítica de Kant a la teología, entendida como *logos* del *theos* o relato o idea de Dios. A esta tarea me dirijo ahora.

La crítica de Kant a la tercera de estas disciplinas metafísicas, la teología racional, es el aspecto más conocido e influyente de la filosofía de la religión de Kant. Puede contextualizarse y comprenderse por medio de la afirmación de Kant, más arriba, sobre el ingrediente necesario de la intuición en la cognición. Kant define la idea, o ideal, de Dios como el «ser original (*ens originarium*)», que «no tiene ningún ser por encima de él» y es, por tanto, «el ser supremo (*ens summum*)». Añade que «en la medida en que todo lo condicionado está sometido a él, [este concepto es también el de] el ser de todo ser (*ens entium*)». 'Todo lo condicionado' se define aquí como «su consecuencia completa [de Dios], a la que pertenecería toda nuestra sensibilidad, junto con toda la realidad en [el reino de] la apariencia», entendida como suma-total de toda existencia, y como efecto acumulativo de la causa primera que es Dios. Sin embargo, cualquier intento de «determinar el ser originario» así concebido «sobrepasa ya los límites de la determinación y admisibilidad [propias] de la idea» (*KrV* A 580, B 608).

Este «concepto de Dios» es «sólo el *concepto* de toda realidad» y no está «dado objetivamente» en y por la intuición. Se trata, por tanto, de una «mera invención» de la que es presa nuestra razón, su inventora, al suponer «que una mera criatura de su propio pensamiento es un ser real» (*KrV* A 584, B 612). La fuerza de esta invención (y su subsiguiente ilusión) deriva del hecho de que nuestra razón «se ve presionada... a buscar su estado de reposo en algún lugar de la regresión de lo condicionado, que está dado, a lo incondicionado». Sólo en esto último podría la razón «completar la serie de las condiciones», mediante el concepto de «lo absolutamente necesario» (*KrV* A 584, B 612). De este modo, «lo contingente sólo existe bajo la condición de otro [existente] como su causa», «una causa que no es contingente», y es «sin condición alguna, necesariamente». De este modo, sin base intuitiva alguna, y mediante una hipostatización o cosificación, «avanzamos hacia el ser originario» (*KrV* A 584, B 612).

Como es bien sabido, Kant ataca en este marco tres argumentos a favor de la existencia de Dios: el «ontológico», el «cosmológico» y el «físico-teológico» (o de «diseño»). Cada uno toma el concepto de Dios como «la existencia de una causa suprema» (*KrV* A 591, B 619). La estructura de la prueba de cada uno es distinta. El primero «parte... del carácter particular... de nuestro mundo de los sentidos, y de éste asciende según las leyes de la causalidad a la causa suprema [que existe] aparte del mundo» (cf. *KrV* A 592, B 620 y ss.) El segundo «pone como base empírica sólo la

experiencia indeterminada, es decir, alguna existencia» (cf. *KrV* A 603, B 631 y ss.) La tercera «se abstrae de toda experiencia e infiere completamente a priori de meros conceptos la existencia de una causa suprema» (cf. *KrV* A 621, B 649, ss.). En cada uno, sin embargo, comúnmente, «la razón despliega sus alas en vano en el intento de ir más allá del mundo de los sentidos por la mera fuerza de la especulación» (*ibid.*). Para este concepto de Dios, «el concepto de un ser absolutamente necesario» sin el cual, o el cual, no puede haber existencia, «es un puro concepto de la razón, es decir, una mera idea» (*KrV* A 592, B 620).

Para Kant, este avance hacia una causa primera, más alta y suprema —a pesar de que esta presentación es «tan natural que incluso la mente humana más común, una vez conducida al argumento, se adecua a él» (*KrV* A 589, B 617)— es «defectuoso» (*KrV* A 588, B 616). El concepto de un ser realísimo o necesario (la condición incondicionada de toda condición), un *ens realissimum*, debe seguir siendo un concepto simple (*KrV* A 602, B 630); «un objeto individual completamente determinado a través de la mera idea» (*KrV* A 574, B 602). Esta «mera idea» «ha demostrado tener un gran poder de ilusión». Esta ilusión es el resultado de que los teólogos hayan «dispuesto este concepto de tal modo que —a su juicio— contenía la existencia en sí mismo» (*KrV* A 594, B 622). Al hacerlo, argumenta Kant, «han cometido ya una contradicción» (*KrV* A 597, B 625), la famosa «confusión de un predicado lógico con un predicado real» (*KrV* A 598, B 626).

Así, no debemos «presuponer la existencia de un ser como correspondiente a este ideal» o idea, sino presuponer «sólo la idea de tal ser», su facticidad más que su validez, para luego examinarlo según principios trascendentales (*KrV* A 578, B 606). Lo haremos sobre el principio de que «no importa qué y cuánto pueda contener nuestro concepto de un objeto, debemos ir fuera del concepto», a la intuición, «para asignar existencia al objeto» (*KrV* A 601, B 629). A Kant le preocupa que los teólogos racionales «se hayan esmerado no en comprender si una cosa de este tipo puede siquiera ser pensada y cómo, sino [sólo] en probar su existencia». Kant, en cambio, examinaría críticamente «si pensamos o no algo en absoluto a través de este concepto», si tal objeto puede ser intuido, y por tanto conocido, en absoluto (*KrV* A 593, B 621).

Sin embargo, éste es sólo el primer o inicial, que no el último, gesto de la determinación por Kant de la idea trascendental de Dios. En *KrV* A 631, B 659, Kant distinguirá tal *theologia rationalis* de la *theologia revelata*, una teología de la razón de una teología de la revelación. La primera «piensa su objeto (como *ens originarium*, *ens realissimum*, *ens entium*) meramente a través de la razón pura», mediante los predicados tradicionales de la teología natural, como acabamos de ver. Esto es y puede llegar a ser, reflexiona Kant, tanto «deísta» como «ontoteológico», ya que se centra en el ser divino como objeto y como «causa del mundo». La segunda, sin embargo,

«piensa su objeto –como una *inteligencia* suprema, mediante un concepto que toma prestado de... *la naturaleza de nuestra alma*»–. La segunda propone un ascenso desde la naturaleza y dinámica de la inteligencia humana a la naturaleza y dinámica de Dios como «*summa intelligentia*», y como modelo para una autocomprensión plena de la estructura de nuestra actividad cognitiva, a través de la *analogia mentis* de la conciencia más que de la *analogia entis* de la causalidad.

A pesar de este reconocimiento de las muy diferentes historias, métodos y trayectorias de estos dos «estilos teológicos» básicos, en el sentido de von Balthasar, la crítica de Kant aquí será menos refinada: «Sostengo que *todos los intentos* de hacer un uso especulativo de la razón con respecto a la teología son completamente infructuosos y son, por su carácter intrínseco, nulos y sin valor, y que los principios del uso natural de la razón *no conducen a teología alguna*» (KrV A 636, B 664)<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> *La Crítica de la razón práctica* (1788) de Kant sostenía que el ejercicio práctico de nuestra libertad (entendida como nuestra autodeterminación moral hacia fines representados, elegidos independientemente de las condiciones empíricas o de la inclinación sensible) implica dos «postulados prácticos» o principios regulativos: la inmortalidad del alma y el concepto de Dios como autor moral del universo. Estos postulados son elementos de una «pura fe racional práctica» y funcionan como medio de auto-orientación en un *unendliche Gehend* o proceso sin fin hacia la adecuación de la virtud y la felicidad que Kant denomina nuestro «bien supremo», y el estado moral en el que el abandono de la virtud es inmotivado, la «santa voluntad». Se aducen para que «la correspondencia exacta de la felicidad con la moralidad... [sea] postulada», o establecida como una posibilidad real. No puede, al menos en la *Crítica de la razón práctica*, postularse de otro modo. El prefacio de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en cambio, comienza con la afirmación de que «la moral no necesita en modo alguno de la religión»: Kant, *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten*, 6. En este contexto, Kant argumentó que es «moralmente necesario suponer la existencia de Dios» como una «inteligencia suprema», una *summa intelligentia* y un *analogon* de nuestra autoconciencia: Immanuel Kant, *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften V: Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft* (Berlín: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1913), 126. Esta analogía es puramente práctica; una «conciencia de nuestro deber». Afirma tanto una «creencia racional pura» en Dios como inteligencia suprema, como la convicción de la realidad de nuestra libertad, la integridad de nuestro esfuerzo moral, o *Streben*. Kant insiste en que «estos postulados no son dogmas teóricos» y «no extienden la cognición especulativa». En la primera *Crítica*, recuerda Kant, «la razón especulativa no podía hacer otra cosa que cometer paralogismos» respecto al alma, y era impotente respecto al «concepto teológico del ser originario», que «tenía que dejar indeterminado...» Así, advierte, si los «*Gottesgelehrten*» (*Ibid.*, 137) pretenden extender esta determinación moral-práctica de la naturaleza del alma y de la existencia de Dios como postulados prácticos en la *Crítica de la razón práctica* (ya sea a través de «predicados ontológicos» como, por ejemplo, la causa primera, o a través de los predicados del «entendimiento y la voluntad», entendidos teóricamente) se verán bloqueados por los argumentos de los Paralogismos y del Ideal de la razón pura

Los compromisos metodológicos y la estructura de la prueba de estas dos formas de teología, y la crítica de Kant a las mismas, son distintos. La crítica de Kant a *la Gotteslehre* implica el «hecho notable de que requerimos intuición» para establecer las condiciones necesarias para la cognición sintética, o conocimiento (*KrV* B 289). Sobre la base de la *doctrina general de la intuición*, Kant fundamentó el «hecho notable» de que «a partir de meras categorías no pueden formarse proposiciones sintéticas» (*ibid.*). Kant utilizó este principio para argumentar contra la afirmación teológica de que «la existencia es un predicado», de modo que la existencia (de Dios) podría estar contenida analíticamente en el simple concepto de él (*KrV* A 602, B 630). Esta «ilusión trascendental», por supuesto, consiste en confundir la posibilidad puramente lógica de un concepto con la posibilidad trascendental (real) de un objeto, y es el elemento más conocido dentro de la crítica de Kant a la teología.

La crítica de Kant a la *Seelenlehre*, en cambio, implica, en los términos de *KrV* B 291, el hecho «aún más notable» de que «necesitamos no sólo intuiciones, sino de hecho siempre intuiciones externas» para formar proposiciones sintéticas. Puesto que «para dar como [un objeto] algo permanente», argumentó Kant allí, requerimos la estabilidad y posicionalidad de y en la multiplicidad del sentido externo (*KrV* B 291). Es, por tanto, sobre la base de la *doctrina específica de la intuición interior* que Kant debe argumentar contra *la Seelenlehre*. Sin embargo, las condiciones requeridas para afirmar, contra la *Seelenlehre*, la inaplicabilidad de las categorías al sentido interno, requiere que el sentido interno no contenga en sí mismo, según su capacidad y carácter más básicos, un *totum* de representaciones –incluidas las determinaciones materiales, espaciales y sustanciales de la intuición externa–. Así, Kant se encuentra en una antinomia. Kant no puede tener tanto su exposición positiva de la naturaleza de la cognición sintética (y la aceptación de la intuición interna como un *Inbegriff* que la hace posible) como su exposición negativa de los límites de la cognición sintética, contra el *Seelenlehrer* (y la aceptación de la intuición interna como desprovista de toda capacidad representativa sintética) para argumentar entonces contra la afirmación teológica de que uno puede ascender *ab exterioribus ad interioribus* y *ab inferioribus*

relativos a los límites de nuestra intuición, como ya se ha dicho (cf. *Ibid.*, 141.). Este «argumento moral» a favor de Dios y del alma se expone por primera vez en la «Doctrina trascendental del método» de la primera Crítica, en «La dialéctica de la razón pura práctica» de esta segunda Crítica y en la *Crítica del juicio* (§§ 86-91). La analogía entre el alma y Dios (como *summa intelligentia*) que Kant ataca en *la primera Crítica* –entendida según los principios de la *theologia revelata*– y la misma analogía que el propio Kant afirma en la segunda Crítica, ni siquiera ha comenzado a ser comprendida y evaluada. Aunque está claro que la afirmación de Kant de una *summa intelligentia* puramente práctica presupone el éxito de su crítica de la interpretación teórica de la misma, la validez de esta crítica en sí misma es bastante confusa.

*ad superioribus*, desde el sentido externo y su *Koerperlehren* al sentido interno y su *Seelenlehre* a una *Gotteserkenntnis*.

No hay duda de que la crítica de Kant a las pruebas de la existencia de Dios como primer o impassible motor es más prominente tanto en la economía de la primera *Crítica* como en su posterior recepción académica. Yo sugeriría, sin embargo, que ni la teología racional en sí ni la crítica de Kant a la misma se agotan en el concepto de un *ens realissimum*, como existencia necesaria y causa primera de todas las cosas. Además de las estructuras de prueba de los argumentos ontológicos, cosmológicos y físico-teológicos para la existencia de Dios como causa primera en la cuarta Antinomia y el Ideal de la Razón Pura, se obtiene una segunda crítica menos prominente —y de hecho, altamente problemática— de *la Seelenlehre* como una segunda forma de teología, distinta en su procedencia histórica, su progresión metodológica y el carácter de su concepto de Dios. El método para el enjuiciamiento, y de hecho las características del concepto, de la idea de Dios propuesta por estos dos estilos teológicos son distintos. La refutación de uno no implica ni asegura por sí misma la refutación del otro.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant dejó esta distinción, y su tratamiento de esta última, como una insinuación. En cambio, hay que remitirse a sus *Conferencias* inéditas para un tratamiento más amplio y articulado de la historia y los tipos de teología racional.<sup>11</sup> Por supuesto, Kant no es menos crítico con la *analogia mentis* «platónica» que con la *analogia entis* «aristotélica». Pero esta ampliación del concepto de «teología» puede utilizarse para articular la(s) idea(s) que Kant tiene de Dios. Esto, a su vez, permite una visión tanto de la distinta procedencia y carácter de estas ideas

<sup>11</sup> Algunos de los tratamientos más extensos de Kant sobre estos temas (véanse también las notas 12 y 13, más adelante) se encuentran en *Metaphysik Mrongovius* (Immanuel Kant, *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften XXIX: Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen. Zweite Hälfte* (Berlin: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1980), 747–940). Aquí Kant ofrece una «Historia de la Metafísica» (757) a través de la distinción básica entre la filosofía platónica y la aristotélica. La primera la describe Kant a través de su preocupación tanto por la cuestión racional-psicológica de (a) «cómo surgen nuestras cogniciones intelectuales» como por la cuestión racional-teológica de la naturaleza de (b) «la única divinidad invisible» (759). De esta manera, «las ideas de Platón se refieren a la intuición mística» (760). Platón, se nos dice, supone que «vemos sólo las sombras de las cosas», y utiliza este relato de la naturaleza de la visión para avanzar hacia una teología (762). Platón, al parecer, mantenía «cosas intelectuales místicas [*intellectualia*]», y utilizaba tal tesis racional-psicológica para fundamentar su «concepto de un ser primordial». Así, una «intuición de Dios» platónica que «va más allá de los sentidos intuitivamente», se encuentra que sobrepasa los límites de nuestro entendimiento, tanto con respecto a la psicología racional como con respecto a la teología racional. Parece que «la escuela de Platón», o neoplatonismo, «ha conservado algo del intelecto místico [*intellectus*]». Esta escuela «se ha perpetuado incluso en la época moderna, en Leibniz» (761) y Malebranche.

histórico-teológicas de Dios, como del distinto carácter y validez de la crítica de Kant a las mismas.

### § 3. Las ideas de Dios: *Seelenlehre* y *Gotteslehre* en las «Lecciones sobre la doctrina filosófica de la religión»

Un breve repaso a las *Lecciones sobre la doctrina filosófica de la religión* de Kant puede aclarar la presencia, el carácter y el significado de esta «segunda forma» de teología en Kant<sup>12</sup>. Allí ofrece «una exposición más detallada de todo el concepto de Dios» en la medida en que éste «puede derivarse de un fundamento en la experiencia». También allí opone un concepto «deísta» a un concepto «teísta» de Dios. En este último, de nuevo, «conocemos a Dios como inteligencia suprema». Dios, aquí, no se presenta como causa primera, sino como «autor de todas las cosas, mediante el entendimiento y la libertad» (*Ak.* 28, 1047). Mientras que un «deísta» posee un concepto de Dios como «una naturaleza eterna que obra ciegamente como raíz de las cosas» y un «ser original o causa suprema del mundo», el teísta avanza un «concepto de un Dios vivo» y el «concepto teísta de Dios como *summa intelligentia*» (*ibid.*).

Entonces, ¿cómo se establece metodológicamente esta *cognitio Dei*? Comienza a partir de nuestro «conocimiento de nosotros mismos» (*ibid.*) cuando «encontramos en nuestra alma la facultad de la cognición» (*ibid.*, 1048). Se desarrolla o «procede» sobre la base de «predicados psicológicos, tomados de la naturaleza de nuestra propia alma» y de nuestra *Selbsterkenntnis* de la misma. En este autoconocimiento, tomamos «el camino de la analogía». Esta analogía, sin embargo, no es la de una *analogia entis*, basada en relaciones de causa-efecto entre sustancias. Es la de una *analogia mentis*. Hay que establecer una *similitudo* entre la estructura formal y la dinámica de la actividad mental, y la estructura formal y la dinámica de la mente divina, y de la relación de Dios con el mundo como tal. Así como Dios es, en el acto de la creación, la «única fuerza duradera que creó un mundo entero», el «poder efectivo» que «se derramó, por así decirlo, en este mundo-entero» (*ibid.*, 1096), así también la mente genera los conceptos de su vida efectiva sólo para retirarse o apartarse de la vista.

Así como Dios, por tanto, obtiene como origen invisible y *principium* del mundo, tomado como *principiatum* del mismo, así también nuestra mente obtiene como origen invisible y *principium* de las ideas, conceptos y juicios que genera, así como de la experiencia que hace posible. En ambos casos, al parecer, una «imagen visible» se hace manifiesta a partir de, o se vierte desde, un «fondo invisible» que no puede por

<sup>12</sup> Kant, *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften XXVIII: Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, 1047.

sí mismo hacerse visible. De este modo, estableceríamos nuestra *Selbsterkenntnis* con referencia a una *Gotteserkenntnis*, y viceversa. Nosotros «derivamos [nuestra facultad de cognición]» como una *imago Dei* de la suprema inteligencia del más alto ser original» (*ibid.*, 1050-51). De este modo preciso, la psicología racional es propedéutica a la teología racional y está guiada por ella y hacia ella.

Kant reconoce el carácter distintivo de cada una de tales analogías, así como la tradición teológica y el estilo que representan. De hecho, el «Dios vivo» revelado por, y en, la *analogia mentis* lleva a Kant a reconocer el carácter puramente formal, teórico, de la *analogia entis*. A través de ella, «considero a Dios como infinitamente alejado de mí mismo». Kant se pregunta «[cómo] llego a conocer a Dios en absoluto de esta manera», y cómo su comprensión de la naturaleza de Dios y su relación con nosotros podría hacerse inteligible, efectiva y práctica: «el concepto de Dios del deísta es totalmente ocioso e inútil y no me causa ninguna impresión si lo asumo por mí mismo» (*ibid.*, 1002). El deísta «concede que hay una causa del mundo», pero «deja sin decidir si esta causa es un ser que actúa libremente». El deísta muestra desinterés por una determinación exhaustiva de Dios como ser vivo, como ingrediente en el contexto de la creación y como principio para nuestra plena autocomprensión. El deísta representa a Dios como «totalmente separado de cualquier experiencia», y de hecho restringe su concepto teológico de Dios a «predicados ontológicos, por ejemplo, que [Dios, como primera causa] tiene realidad» (*ibid.*, 1001). El teísta y el deísta son así tan diferentes como «dos especies» (*ibid.*). El teísmo –la teología de la revelación frente a la mera teología de la razón– requiere que uno «tenga un ejemplo como una inteligencia (por ejemplo, el entendimiento humano, del que infiero el entendimiento más elevado)» (*ibid.*). En esta relación, entre la vida y el movimiento de la mente humana y la divina, el concepto teísta de Dios se vuelve significativo; Kant repite que «el teísmo consiste en creer no meramente en un Dios, sino en un Dios vivo que ha producido el mundo mediante el conocimiento y por medio del libre albedrío» (*ibid.*).

Sin embargo, Kant se afana en eludir la distinción entre estas dos formas de teología, de acuerdo con la intención interpretativa anunciada ya en la primera *Crítica*. Como lo expresa en *KrV* A 636, B 664 «*todos los intentos* de hacer un uso especulativo de la razón con respecto a la teología son enteramente infructuosos y son, por su carácter intrínseco, nulos y sin valor», de modo que «los principios del uso natural de la razón *no* conducen a teología alguna». Así, también esta *cognitio Dei* debe ser sometida a crítica, no menos que la *Gotteslehre* de la teología racional; «si quisiéramos lisonjearnos» mediante una comparación de la mente humana y divina, «tendríamos que estar en comunidad con Dios para participar inmediatamente de las ideas divinas» (*Ak.*, 28, 1052). Hacerlo sería adoptar la tesis de «místicos y teósofos», y sería

«engañarse a sí mismo pensando que uno está finalmente disuelto en la Divinidad» (*ibid.*). Si el deísmo, entonces, termina en una hiperracionalidad, sin ninguna conexión genuina con la experiencia vivida o la religión, el teísmo termina en lo que Kant denominó en otro lugar la «eutanasia de la razón» (*KrVA407/B434*). Así, «mientras nos esforzamos por presentar el concepto de Dios», ya sea a través de una *Gotteslehre* o de una *Seelenlehre*, recuerda Kant a su lector, «debemos mantener nuestra razón bajo mucho control» (*Ak.*, 28, 999). La crítica debe seguir instruyendo nuestro impulso metafísico; sólo la crítica establecerá la «cuestión de [nuestro] derecho [*quaestio juris*]» a tales pretensiones, tanto racionales-psicológicas como racionales-teológicas. Esta última «considerará la naturaleza de la razón» y «cómo la razón genera conceptos», no a la luz de una *analogia mentis* sino mediante una «crítica de la razón pura». El incentivo para esta última ya viene dado por la primera; «cuando veamos a qué ilusiones está sujeta la razón, [ya] comprenderemos la necesidad [de la crítica]» (*Ak.*, 29, 764).

Sólo la crítica, por tanto, puede cumplir una promesa de satisfacción, puesto que en esta última «investigamos las potencias de la mente, de las que surgen las cogniciones, para ver si podemos confiar en ellas» (*ibid.*, 779). No sorprende entonces leer la advertencia de Kant de que «surgen aquí grandes dificultades», dificultades que requieren que «ejercemos gran cuidado» para «no dejarnos cegar por un mero espectáculo» (*ibid.*). Parece que el concepto de un «fundamento de todas las cosas», no muy distinto de la «causa de todas las cosas», es «un verdadero abismo [*Abgrund*] para la razón humana». Este abismo es, para Kant, vertiginoso; «no se puede resistir ni tolerar el pensamiento de un ser representado como la más alta de todas las cosas posibles» (*Ak.*, 28, 1033). Aquí, «todo cae bajo nosotros» (*ibid.*). En otras palabras, la orientación hacia el fundamento de toda realidad, el «primer comienzo del mundo» de A XIV, se experimenta como una desorientación, como ausencia o falta de un correlato estable y objetivo y como presencia de «un problema insoluble para el entendimiento humano» (*ibid.*).

No hay duda de que mucho acerca de esta *analogia mentis* permanece oscuro; de este somero tratamiento del propio tratamiento somero de Kant en estas *Conferencias*, uno puede esperar sólo una introducción. Sin embargo, tampoco hay duda de que esta *analogia mentis* —y la tradición teológica neoplatónica que recupera— es una presencia real, aunque menor, dentro del relato de Kant sobre la idea de Dios<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Para Kant, la «idea platónica» que subyace a tal *analogia mentis* «significa propiamente [un] simulacro». Kant sugiere que «por ejemplo, la idea de Dios del ser humano, como arquetipo, sería la idea más perfecta del ser humano más perfecto» y la cognición de Dios sería el ideal o arquetipo de la cognición humana, cada una de las cuales debe permanecer, «nunca adecuada a la idea divina» (Kant, *Immanuel Kant's*

A pesar del carácter distinto –distinto históricamente, distinto metodológicamente, distinto conceptualmente– de esta «segunda forma» de teología, Kant concluye que «ninguna analogía entre Dios y el mundo», ni una *analogia entis* ni una *analogia mentis*, «es pensable» (*ibid.*, 1082). No obstante, sobre la base de esta exégesis (ciertamente introductoria), podemos concluir que existe por parte de Kant una clara distinción entre *la Seelenlehre* neoplatónica y la *Gotteslehre* neoaristotélica, así como una clara comprensión del carácter metodológico, y teológico, específico de la primera<sup>14</sup>.

*Gesammelte Schriften XXVIII: Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, 1058). Según esta concepción, los «seres humanos particulares» y su facultad de cognición «se formarían de acuerdo con esta idea» y según su modelo o proceso de emanación (*ibid.*, 1059). Esta concepción general de la relación entre lo humano (mente) y lo divino (mente) «surgió finalmente» como doctrina «en el siglo II». La Escuela neoplatónica «soñaba con la posibilidad de participar en las ideas divinas» (*ibid.*). Para Kant, «toda la escuela de teosofía mística se basó en esto», una «filosofía platónica corrupta» (*ibid.*). Así, Kant advierte del «engaño de los filósofos neoplatónicos», de preocuparse por «una existencia meramente espiritual» y de confundir lo meramente espiritual o simbólico con lo sensible. Kant constata «la progresión... realizada a través de la razón común desde el mundo visible hasta su autor invisible» (*ibid.*).

<sup>14</sup> Para el somero tratamiento de Kant de la progresión histórica desde la (1) «doctrina de lo visible y lo invisible» platónica (*ibid.*, 537), hasta los «escolásticos, que alcanzaron prominencia en los siglos XI y XII», véase *ibid.*, 537-539. Estos últimos se orientaron a partir de Aristóteles e «ilustraron» sus sutilezas hasta el infinito (*ibid.*, 539). Estos últimos se orientaron a partir de Aristóteles y lo «ilustraron», y «llevaron sus sutilezas hasta el infinito» (*ibid.*). Mientras que la teología aristotélica y su deísmo permanecen áridos, la teología de los platónicos generó «el arte de... la penitencia, el sacrificio, todo tipo de fórmulas supersticiosas, etc.». De esta filosofía religiosa «surgió la teurgia». A Kant le preocupa que esta escuela «también se encuentra en los tiempos modernos», de nuevo en «Malebranche» (*ibid.*, 448-449). Kant critica a los «neoplatónicos» contemporáneos, probablemente Meiners y sus *Grundriss der Seelen-Lehre* por encontrar en la primera *Crítica* doctrina del conocimiento no «la determinación [válida] de los límites de la facultad pura de entender» que «cortaría las raíces mismas del entusiasmo», sino en cambio «una dialéctica en la investigación crítica» que pondría en peligro su relato de los límites de la cognición. Véase las Notas editoriales a la edición de Cambridge de Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, ed. Allen W. Wood y George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 445, nota 6. Kant responde a esta crítica con la afirmación de que los neoplatónicos «encuentran sus propias concepciones por todas partes en otros autores» (Immanuel Kant, *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften VIII: Abhandlungen nach 1781* (Berlín: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1923), 144, nota) y que malinterpretan sus «inspiraciones interiores» y su «entusiasmo» por la «iluminación» (*ibid.*). Curiosamente, Kant enseñó repetidamente la exhaustiva *Historia doctrinae de uno vero Deo* de Meiners tanto en sus cursos de Metafísica como de Teología Natural. Véase particularmente su Libro Segundo, Sec. 6 (pp. 394-419; «*Qua Platonis de Deo et mundi origine opiniones explicantur*») para su tratamiento de Platón y la teología platónica, y el Libro Segundo, Sec. 7 (pp. 420-456; «*Quae Aristoteles de Deo...*») su clara crítica de la eternidad e impassibilidad del Dios de Aristóteles,

La discusión de Kant sobre la *analogia mentis* es lo suficientemente articulada como para alentar su adjudicación, independientemente de su crítica de la *analogia entis*. En el contexto de la *Crítica*, parece que Kant refuta la *analogia entis* sólo negándose a abordar la *analogia mentis*. Su confianza en su doctrina aporética o incluso antinómica del sentido interno para su crítica de este último sólo arroja más dudas sobre el carácter supuestamente apodíctico de la crítica de Kant a ambas formas de teología racional y, por tanto, a ambas ideas de Dios. A diferencia de *la Gotteslehre*, ésta surge de y como extensión de la psicología racional, de la que es meta y consumación. Esta última se obtiene como un elemento no reconocido, y sin embargo importante, dentro de la filosofía de la religión de Kant. Su identificación nos permite ampliar nuestra comprensión de la crítica de Kant a la idea de Dios más allá de los estrechos confines del «deísmo» de la *Gotteslehre* neoaristotélica al «teísmo» de la *analogia mentis*<sup>15</sup>. Esta *articulación* de la idea de Dios, por tanto, ya hace avanzar nuestra comprensión del alcance y la articulación de la filosofía de la religión de Kant. La *aplicación* de esta doble crítica de Kant a la idea de Dios hará avanzar aún más nuestra comprensión de esta.

No hay duda de que la aplicación más sistemática y exhaustiva de Kant de su crítica a la idea de Dios se encuentra en el monumental ensayo *Religión*. En él, como es bien sabido, Kant ofreció una «definición del concepto de religión» (*Ak.*, 6, 8) —o más bien, una redefinición, prescriptiva más que descriptiva—. Kant propuso una concepción de la «religión de la razón», una interpretación filosófica normativa de una posible comunidad religiosa (universal) en lugar de —y en oposición a— la interpretación teológica (propia) de cualquier comunión religiosa real. Pero ese texto complejo, incluso revolucionario, avanza una idea de «religión» más que de «Dios» *per se*. Presupone (la validez y el éxito de) la crítica de Kant a la idea teológica de Dios, tal como se contiene en los textos que acabamos de examinar, y tal como se amplía en el ensayo tardío *El conflicto de las facultades*. En este último texto, insuficientemente examinado, Kant describe la idea de Dios en una acepción institucional y no puramente

de la imposibilidad de proporcionar una *imago Dei* desde dentro de la mente o de la actividad del alma sobre los principios de Aristóteles (429 y ss.)

<sup>15</sup> Este concepto menos formalista, pero aún teórico, de un «Dios vivo» (como *summa intelligentia*) permite pasar de la idea de Dios de la teología racional, tal como aparece en la primera *Crítica*, a los postulados de Dios (como *summa intelligentia*) de la segunda *Crítica*, del mismo modo que la problemática doctrina del sentido interno permite dirimir la relación entre la idea del alma que Kant ataca y el postulado del alma que Kant defiende. (La cuestión ulterior, filosófica y teológica más que puramente histórica, de si la *summa intelligentia* debe concebirse teóricamente (y teológicamente, como en una *theologia revelata*) o práctica y moralmente, como hace Kant en su segunda *Crítica* (véase nota 8), puede quedar aquí, a nuestros efectos, entre paréntesis).

intelectual o formal. En él, la exposición de Kant puede verse fundada en la crítica filosófica trascendental de la idea de Dios en la primera *Crítica*, pero puede verse también que la amplía para incluir la práctica institucional de la teología, tanto en su relación con la filosofía como en su relación con una economía religiosa extrauniversitaria. A ella podemos dirigirnos ahora.

#### § 4. Una contienda intelectual e institucional

En su último escrito publicado sobre la religión, *El conflicto de las Facultades* (1798), Kant propuso para la Universidad una «división del Trabajo», en la que el filósofo era a la vez participante y guardián (*Ak.*, 7, 17). Este último vela en particular contra el teólogo; «en cuanto... [la teología] presume de mezclar con su enseñanza algo que trata como derivado de la razón... invade el territorio de la Facultad de Filosofía, que debe despojarla sin piedad de todas [sus] plumas brillantes...». Esta exclusión mutua de territorios es muy importante para Kant, a fin de establecer una jerarquía; puesto que «la función de la Facultad de Filosofía es controlar [la teología]» (*ibid.*, 7, 28). La filosofía «incluso concederá la orgullosa pretensión de la Facultad de Teología de que la Facultad de Filosofía es su sierva», ofrece, siempre y cuando (1) «la filosofía no sea expulsada o silenciada» y siempre y cuando (2) «se mantenga la cuestión de si la sierva lleva la antorcha de su señora delante, o su tren detrás», es decir, siempre y cuando entendamos la «sierva» como un amo y no como un siervo (*ibid.*).

A Kant le preocupaba en particular el encantamiento de la imaginación popular por la figura y el oficio del teólogo; «la gente se acerca ahora a los eruditos [teológicos] como si fueran adivinos y magos, con conocimiento de cosas sobrenaturales» (*ibid.*, 30). A Kant le preocupa que las «nociones exageradas» del teólogo no sean repudiadas, sino más bien alentadas por una pretensión natural; «si alguien tiene el descaro de presentarse como tal hacedor de milagros», entonces «la gente acudirá a él» como algo natural. A Kant le preocupa una alianza entre la religión popular y cualquier autoformulación teológica lograda de la misma, una alianza o lealtad que haría que el populacho «abandonara despectivamente la facultad filosófica» como fuente de su autocomprensión (*ibid.*, 31). La resolución de Kant a este problema-contexto en *El conflicto de las Facultades* se encuentra de nuevo en el concepto de un tribunal de la razón; a la Facultad de Filosofía se le «[debe] permitir contrarrestarlos públicamente» por medio de la adjudicación crítica de las afirmaciones teológicas.

Kant describe este conflicto intrauniversitario en términos públicos, políticos y económicos. Dentro de la Universidad, el teólogo «dirige los asuntos» del “clérigo” enseñando doctrinas que dan credibilidad a la «superstición» del primero, lo que a su vez provoca «la deserción desdeñosa de la Facultad de Filosofía» (*ibid.*) y de la vida de

la razón que representa. Permitir que tales incentivos naturales determinen las reglas de la vida universitaria «autorizaría la anarquía misma» y equivaldría a una forma de suicidio para la Facultad de Filosofía. Esto «no puede tolerarse porque destruiría por completo la Facultad de Filosofía», sus principios y su finalidad (*ibid.*, 32). Kant caracteriza esta situación en términos económicos en *Ak.*, 7, 36, ya que, «como el Mío y el Tuyo políticos, esta [disputa] consiste en libertad y propiedad». Aquí, «la libertad precede necesariamente a la propiedad como su condición», ya que el derecho a un *proprium*, un campo o territorio, debe establecerse como resultado de la libre competencia, una discusión razonada y pública, entre las Facultades de Filosofía y Teología sobre los primeros principios.

Este imperativo se impone independientemente de cualquier «poder sagrado» o «mágico que el público atribuya supersticiosamente a estas enseñanzas y a los ritos relacionados con ellas» (*ibid.*, 31). Aquí, «la Facultad de Filosofía debe ser libre de examinar en público y evaluar con fría razón la fuente y el contenido de [una] supuesta base de doctrina», sus conceptos originales o fundamentales. Debe hacerlo incluso frente a la poderosa lealtad entre religión y teología que se acaba de abordar, y su resultante «determinación de llevar este supuesto sentimiento [religioso] a los conceptos», los conceptos de la teología racional –o revelada, o, como ahora veremos, bíblica– (*ibid.*)<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Kant había vuelto a tratar la conflictiva relación entre filosofía y teología en una acepción tan amplia en el ensayo de 1786 “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” (*Was heißt: Sich im Denken orientieren?*), véase Kant, *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften VIII: Abhandlungen nach 1781*, 131-47. En él, Kant argumentaba en contra de cualquier alianza entre el «sentido común o la sana razón», o el «entendimiento llano», y un «uso especulativo de la razón», ya fuera metafísico o teológico. A Kant le preocupaba que tal alianza pudiera proporcionar una «auto-orientación» para el uso de la razón en su «cognición de objetos suprasensibles» análoga a la evidente en su cognición de objetos sensibles (133). A Kant le preocupaba en particular que la «sana razón común» «cayera en el peligro de un principio de entusiasmo» y participara en el «destronamiento de la razón» (134). Kant propone, en cambio, desenmascarar estas «elevadas pretensiones de la facultad especulativa de la razón». Kant argumentará que la relación entre la razón y el reino de lo suprasensible se fundamenta «no en ninguna intuición trascendente bajo el nombre de fe [racional]», sino en una mera «necesidad de la razón», una necesidad que la razón no puede satisfacer (135). De este modo, el proceso a través del cual la teología podría surgir de la religión, una «fe racional» a partir de la práctica de una religión eclesiástica, se establece como un deseo sin satisfacción, una «necesidad» sin resolución. Es en este contexto en el que Kant advierte al teólogo, e implora a su lector; «no discutas esa prerrogativa de la razón» de ser «la última piedra de toque de la verdad». Así, *sapere aude* es la máxima con la que Kant concluiría su examen de la auto-orientación en el pensamiento; «la máxima de pensar siempre por uno mismo es la iluminación». Esta última promete la «desaparición de la superstición y del entusiasmo», y la *disolución de todo vínculo entre una fe vivida y su amplificación teológica racional*. Pero en este punto, la «máxima de la autopreservación de

Así pues, la relación entre las Facultades de filosofía y teología no es de indiferencia ni de colaboración. Se trata más bien, y propiamente, de un «conflicto» (*ibid.*, 33). Además, este conflicto «no puede ni debe resolverse mediante un acuerdo amistoso (*amicabilis compositio*)». Aquí, en el contexto institucional de la Universidad no menos que en el contexto disciplinario de la *Crítica de la razón pura*, nos encontramos con cuestiones *quid juris*, un «pleito» entre dos partes que «exige un veredicto». Este veredicto sólo puede darse en «la decisión de un juez que tiene fuerza de ley», una decisión tomada por la «razón» y, por tanto, por la propia Facultad de Filosofía (*ibid.*). El carácter conflictivo de esta relación queda patente en la siguiente afirmación: «la Facultad de Filosofía nunca podrá deponer las armas ante el peligro que amenaza a la verdad confiada a su protección», ya que la Facultad de Teología, «nunca renunciará a su deseo de gobernar», o legislar el significado del concepto de religión mediante la imposición de una autocomprensión teológica del mismo (*ibid.*)<sup>17</sup>.

la razón» *filosófica* frente a los desafíos teológicos a su supremacía da paso a la máxima política de una interpretación cada vez mayor y *política* de la tarea de la ilustración. Para Kant, «es bastante fácil fundamentar la ilustración en sujetos individuales a través de su educación». Pero «hay que empezar muy pronto a acostumbrar las mentes jóvenes a esta reflexión». A Kant le preocupa, sin embargo, que la transformación de la ilustración de unos pocos a muchos plantee mayores obstáculos; «ilustrar a una época es muy lento y arduo, pues hay obstáculos externos que en parte prohíben esta manera de educar...» y contra los que hay que luchar. Esta transformación o proceso de ilustración –igualmente una transferencia de poder del teólogo al filósofo crítico de la religión– se retoma en las luchas disciplinarias representadas en *El conflicto de las Facultades*.

<sup>17</sup> En el ensayo *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant sugiere de forma similar que el teólogo filosófico «cuida del bienestar de las ciencias» como «erudito» y es, por tanto, «miembro de una institución pública», una «Universidad». Como miembro de la Universidad, sin embargo, el teólogo filosófico ocupa «una propiedad en fideicomiso de otra Facultad [la de Filosofía]» (*Ak.* 6, 8). Su proximidad al filósofo, por tanto, difícilmente indica una intimidad natural: Kant pretende ante todo que la «censura del teólogo no perturbe el campo de las ciencias». Kant describe esta relación a través de una serie de metáforas geopolíticas. Para evitar «la angustia de una transgresión de los límites por parte de la teología filosófica», se advierte al teólogo filosófico que «no invada el dominio de la filosofía» (*ibid.*, 10). Kant prevé el resultado de cualquier intrusión; «podemos prever fácilmente de qué lado estaría la pérdida» (*ibid.*). Para Kant, cualquier «religión que declare precipitadamente la guerra a la razón no resistirá mucho tiempo contra ella». Kant espera que, a un curso de estudios teológicos, se pueda «añadir a modo de conclusión, como requisito para la preparación completa del candidato, un curso especial sobre la doctrina filosófica pura de la religión». Tal curso podría desarrollarse «a lo largo de las líneas de este libro», el ensayo *La religión dentro de los límites de la mera razón* propiamente dicho, para que la última palabra sobre la teología la diera la filosofía crítica (*ibid.*). El carácter y las pretensiones del «curso» que es este texto son necesarios para una estimación completa del carácter de la idea de Dios de Kant –a diferencia de su idea de religión– sólo en la aplicación, sin embargo: por esta razón me permito para los propósitos actuales ponerlo entre paréntesis.

Tal lenguaje jurídico, político y económico no es irrelevante para la estimación de la comprensión kantiana de la relación entre filosofía y teología. Tampoco es irrelevante el alcance de esta relación; aunque se trata de una contienda intrauniversitaria, su alcance se extiende a la dinámica de la vida religiosa como tal, a través de las figuras del «clérigo» y la «superstición» que Kant toma para caracterizar la práctica religiosa real. Estas dinámicas, tratadas más extensamente en el ensayo *La religión dentro de los límites de la mera razón*, pueden contextualizarse mediante el marco que proporciona nuestro tema, la crítica de la idea de Dios, en (1) la teología racional, (2) la teología revelada y, como ahora veremos, en (3) la teología bíblica.

En *El conflicto de las Facultades*, la «materia del conflicto» (*ibid.*, 36) o relación conflictiva implica no sólo al teólogo racional, sino también al teólogo bíblico. Mientras que los teólogos racionales son «versados en la razón con respecto a la fe religiosa», los teólogos bíblicos son «versados en las Escrituras con respecto a la fe eclesiástica». Ninguno de los dos, sin embargo, proporciona un acceso fiable a la «Idea de Dios» y a la «revelación divina». Ambos se ven obligados a contaminar la esencia de la religión con la inesencial, y corrupta, *Lehre* de la teología, como agentes de una fe «basada enteramente en estatutos que necesitan ser revelados para sostenerse como doctrina sagrada». El teólogo bíblico, entonces, trata el texto sagrado como un ídolo: «el teólogo bíblico dice 'Escudriñad las Escrituras, donde... hallaréis la vida eterna» (*ibid.*, 37). Kant sugiere que «la Facultad de los teólogos bíblicos insiste en este contenido histórico como revelación divina» y, por tanto, su propia corrupción, «tan fuertemente como si la creencia en él perteneciera a la religión». Con respecto a esta fe bíblica, como con respecto a la fe racional del teólogo, Kant advierte así que «la Facultad de filosofía se opone a la Facultad de teología con respecto a esta confusión» sobre la naturaleza de la «revelación divina» y la idea de Dios (*ibid.*).

No es sólo la naturaleza del *objeto* (textual) del teólogo bíblico lo que Kant identifica para la crítica, sino también la *actividad* del teólogo bíblico. Así, la esperanza del teólogo bíblico de «erudición bíblica en el cristianismo» a través del «arte de la exégesis» es en sí misma impugnada (*ibid.*, 38). Para Kant, esta amenaza de idolatría es aparentemente tan fuerte que, «cuando surge un conflicto sobre el sentido de un texto bíblico», es la «filosofía» la que con razón «reclama la prerrogativa de decidir su significado». En el ensayo *El conflicto de las Facultades*, Kant emite por este motivo «principios filosóficos de exégesis bíblica» no irrestrictos (*ibid.*). También anuncia, sobre esa base, posiciones particulares respecto al contenido y significado de los textos bíblicos. La exégesis de Kant –se orienta sólo en términos de la Escritura y la doctrina cristianas– encuentra la doctrina de la Trinidad «irrelevante», ya que «si hemos de adorar a tres o diez personas en la Deidad no hace ninguna diferencia», una irrelevancia que se extiende a la Encarnación (*ibid.*, 39). De hecho, «consideraciones

similares pueden plantearse sobre los relatos de la resurrección y ascensión de este Dios-hombre» (*ibid.*). A Kant le preocupa no sólo la materia de la revelación bíblica, sino también su modo; tiene «serias objeciones» contra «la Cena del Señor», ya que, tal como se presenta, parece «un triste coloquio», en el que «Cristo parece despedirse formalmente de sus discípulos» en lugar de «esperar un pronto reencuentro con ellos» (*ibid.*, 40). A Kant le preocupa que «las quejas de Cristo en la cruz» aparentemente «expresan el fracaso de su propósito», mientras que «más bien deberíamos haber esperado la satisfacción de un objetivo cumplido» (*ibid.*). Se podría hacer un informe más articulado de tales posiciones exegéticas particulares (y sus conexiones con la noción antieclesial de *Afterdienst* en el ensayo *La religión dentro de los límites de la mera razón*): es importante para los propósitos actuales sólo señalar que Kant avanzó en su crítica de la idea teológica de Dios, desde la teología racional a la revelada y más allá a la bíblica, y amplió esta crítica no sólo para desafiar la idea monoteísta general de Dios como causa primera, sino también para impugnar concepciones cristológicas específicas y compromisos exegéticos de las mismas.

Kant reconoce que la Facultad de Teología «sospechará» que la Facultad de Filosofía «filosofa toda la enseñanza que debe considerarse verdadera revelación», tanto con respecto a sus principios, como con respecto a estas posiciones particulares. Pero esta sospecha, sugeriría Kant, no es más que el resultado de la idolatría del teólogo, de «concentrarse tanto en el medio [o vehículo], el dogma a, que pierde completamente de vista el fin último», que Kant ha fijado para la fe histórica: la religión de la razón (*ibid.*). No obstante, Kant «oye a los teólogos bíblicos clamar al unísono contra la idea misma de una interpretación filosófica de la Escritura» (*ibid.*, 44). Y, sin embargo, se permite «esperar que la Facultad de Teología se sienta honrada» por su intento de discernir una religión que la razón pueda afirmar. Kant propone así un «compromiso». Espera que «los teólogos bíblicos dejen de usar la razón para sus propósitos» y que «los teólogos filosóficos dejen de usar la Biblia para conformar sus proposiciones» (*ibid.*, 45).

En otras palabras, Kant retirará su pretensión a la exégesis del texto bíblico si el teólogo racional abandona el texto sagrado como fuente y norma de su trabajo teológico, y si el teólogo bíblico deja de intentar explicar el sentido del texto sagrado de manera diferente a como lo hizo Kant. Por supuesto, esto no equivale en modo alguno a retirar la afirmación de Kant. De hecho, Kant «duda seriamente de que los teólogos bíblicos acepten este acuerdo» (*ibid.*). Pero, a pesar de todo, Kant insistiría en su pretensión, puesto que la cuestión tiene mucha trascendencia. Para Kant, «el único medio de evitar el misticismo» respecto al carácter teológico (ya sea racional o revelado) de, por ejemplo, la cristología que acabamos de tratar, es que la filosofía

«imponga» su propio significado a los textos bíblicos. De lo contrario, nos «perderemos en el ámbito trascendente» ya indicado en el Prefacio a la primera *Crítica*, ahora a través de la idea de Dios del teólogo bíblico, y no del teólogo filosófico (*ibid.*, 65).

La «determinación de llevar el sentimiento [religioso] a los conceptos» de la teología bíblica y racional condujo a una constelación de autoridades y figuras dentro de la Universidad que amenazaban la función y el objetivo de la filosofía crítica con respecto a la idea de Dios, tanto en una aceptación intelectual como institucional. La idea de Dios que instituiría el filósofo crítico amenaza en igual medida esta economía de la Facultad de Teología. Sólo una de estas partes puede prevalecer; el éxito de una Facultad implica la capitulación de la otra. En este conflicto o competición (o «rivalidad» en el sentido de Derrida<sup>18</sup>), reside el significado de la idea de Dios en la filosofía teórica de Kant. Sólo el ensayo *El conflicto de las Facultades*, debidamente contextualizado por la primera *Crítica* y las *Lecciones sobre la doctrina filosófica de la religión*, sitúa este conflicto o contienda sobre la idea de Dios en su amplia acepción.

## § 5. Conclusión: ¿Del "programa más común" a un programa para la secularización?

He argumentado que el significado completo de la idea de Dios en la filosofía teórica de Kant puede encontrarse siguiendo su desarrollo desde la primera *Crítica*, y su crítica de la teología racional, a las *Lecciones sobre la doctrina filosófica de la religión*, y su clara distinción entre *theologia rationalis* y *theologia revelata*, hasta el último trabajo publicado de Kant sobre religión, el ensayo *El conflicto de las Facultades* de 1798, y su tratamiento del teólogo filosófico y bíblico. Esta serie de textos no nos permite situar la aún más amplia economía o constelación de elementos definitivos de la idea de religión y de la vida de la religión eclesiástica, como sólo puede hacerlo el ensayo *La religión dentro de los límites de la mera razón*, pero sí nos permite situar y explorar la idea de Dios en su amplia significación. El ensayo *El conflicto de las Facultades* ofrece una ampliación del significado del tema de la idea de Dios, más allá de la obvia distinción disciplinar y de la contienda entre filosofía y teología. Permite acceder a la amplia aceptación cultural de la noción de la idea de Dios, el principio fundamental que ordena el pensamiento y la práctica de las religiones monoteístas, que Kant impugnó y reposicionó para una era moderna y crítica.

<sup>18</sup> Para el intrigante análisis de Jacques Derrida de la «rivalidad hiperbólica entre [los] dos originariedades» de la filosofía y la teología (la cursiva es nuestra), véase Jacques Derrida, «Fe y Saber. Las dos fuentes de la "religión" en los límites de la mera razón», en *El Siglo y El Perdon. Seguido de Fe y Saber* (Buenos Aires: Ediciones La Flor, 2003), 65.

En esta acepción, el tema de la idea de Dios encuentra en Kant una fuente histórica privilegiada. Basta recordar la sugerencia de Blumenberg en *La legitimación de la Edad Moderna*<sup>19</sup>, de que la «reivindicación... del comienzo absoluto de la Edad Moderna» como edad crítica y autocrítica, implicaba su «independencia de la Edad Media» y su constitución teológica, y teonómica. Esta independencia, nos recuerda Blumenberg, debe ser «incorporada a la autoconciencia de la Ilustración», como base de su esperanza de una «soberanía de autofundamentación» (184). Esta autoafirmación de una autoconciencia moderna y crítica, esta reivindicación de la independencia del conocimiento y autoconocimiento modernos de cualquier fundamento teológico, «alcanza por primera vez su plena claridad en la filosofía de Kant». Así, Blumenberg, en el cuarto capítulo de su importante obra, localiza este logro epocal específicamente en la articulación de Kant de «las condiciones de posibilidad de esta estructura sintética de aquello que nos es dado» (187), que, como se ha dicho, estableció tanto, positivamente, la naturaleza de la cognición como, negativamente, los límites de la cognición, específicamente en lo que se refiere a la naturaleza del alma y de Dios. Así, cuando la obra de Charles Taylor *Una era secular*<sup>20</sup>, plantea la pregunta «¿Qué significa vivir en una era secular?», y describe «el imaginario social moderno» y su «marco inmanente», en el que entendemos haber «superado la irracionalidad de la creencia», o cuando *El discurso filosófico de la modernidad* de Habermas<sup>21</sup> traza la «autocomprensión cultural de la modernidad» tal y como surgió en Europa durante los siglos XVIII y XIX para poner de manifiesto la «ambición emancipadora de la Ilustración europea» (y su «principio de subjetividad»), una emancipación de la religión en particular, nos situamos dentro de un marco específicamente (aunque no exclusivamente) kantiano.

El tema de la «idea de Dios» nos permite ver hasta qué punto la filosofía de la religión de Kant está fundamentada en su filosofía del conocimiento. El marco proporcionado por este tema de la idea de Dios, y estos textos particulares, nos dan esto sólo una parte del todo unificado que es la propia filosofía de la religión de Kant, por supuesto. Podría darnos aún menos, de manera directa, de nuestra situación contemporánea, que evidentemente no podría leerse de, o a partir de, un solo texto de 1781 o 1798. Pero espero que quede claro que estos textos siguen siendo actuales, ya que proporcionan el horizonte histórico-conceptual en el que recibimos y reflexionamos sobre la idea de Dios. Con Blumenberg, sugeriría que permanecemos

<sup>19</sup> Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna* (Valencia: Pre-Textos, 2008).

<sup>20</sup> Charles Taylor, *La era secular* (Barcelona: Gedisa, 2014).

<sup>21</sup> Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)* (Madrid: Taurus, 1991).

dentro de este marco kantiano, intelectual e institucionalmente, mientras declinemos reconocer, y renegociar, el carácter de la(s) idea(s) de Dios por la(s) que él abogó.

## REFERENCIAS

- BAUMANN, P. (1997). *Kants Philosophie der Erkenntnis: Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der "Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Verl. Königshausen & Neumann.
- BLUMENBERG, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- DERRIDA, J. (2003). Fe y Saber. Las dos fuentes de la «religión» en los límites de la mera razón. *El Siglo y El Perdon. Seguido de Fe y Saber* (pp. 41-140). Buenos Aires: Ediciones La Flor.
- DESPLAND, M. (1973). *Kant on History and Religion*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- DI CENSO, J. (2011). *Kant, Religion, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DI GIOVANNI, G. (2005). *Freedom and Religion in Kant and his Immediate Successors: The Vocation of Humankind 1774-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ENGLAND, F. (1930). *Kant's Conception of God*. New York: Dial Press.
- EWING, A. C. (1966). *A short commentary on Kant's Critique of pure reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- FERRARIN, A. (1995). Construction and mathematical schematism: Kant on the exhibition of a concept in intuition. *Kant-Studien*, 86, 131-174.
- FERRETTI, G. (2001). *Ontologie et théologie chez Kant*. Paris: Éditions du Cerf.
- FISCHER, N. (Ed.). (2004). *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- GREEN, G. W. (2010). *The aporia of inner sense: The self-knowledge of reason and the critique of metaphysics in Kant*. Leiden: Brill.
- GREEN, G. W. (2012). Kant and Henry: An Inheritance of Idealism and a Turn for Phenomenology. *Analecta Hermeneutica*, 4, 1-19.
- GRIER, M. (2007). *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GREEN, G. W. (2017). On Kant On the Idea(s) of God. *Analecta Hermeneutica*, 9, 1-23.
- HABERMAS, J. (1991). *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Madrid: Taurus.
- HENRICH, D. (1988). Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique. En E. Förster (Ed.), *Kant's Transcendental Deductions: The*

- Three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'* (pp. 27-46). Stanford: Stanford University Press.
- KANT, I. (1911a). *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften III: Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787)*. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften.
- KANT, I. (1911b). *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften IV: Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften.
- KANT, I. (1913). *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften V: Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften.
- KANT, I. (1914). *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten*. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften.
- KANT, I. (1917). *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften VII: Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften.
- KANT, I. (1923). *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften VIII: Abhandlungen nach 1781*. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften.
- KANT, I. (1972). *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften XXVIII: Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*. Berlin: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- KANT, I. (1980). *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften XXIX: Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen. Zweite Hälfte*. Berlin: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- KANT, I. (2006). *Religion and rational theology*. (A. W. Wood & G. di Giovanni, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, I. (2013). *Crítica de la razón pura*. Mexico: Taurus.
- KARL-HEINZ, M. (1987). *Immanuel Kant und die Frage der Erkennbarkeit Gottes. Eine kritische Untersuchung der «Transzendentalen Ästhetik» in der «Kritik der reinen Vernunft» und ihrer theologischen Konsequenz*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- LACHIÈZE-REY, P. (1931). *L'Idéalisme kantien*. Paris: Vrin.
- MANCINI, I. (1975). *Kant e la teologia*. Assisi: Cittadella.
- MICHALSON, G. E. (1999). *Kant and the Problem of God*. Oxford: Blackwell.
- MOHR, G. (1987). Commentary to «Du Sense Interne»; Un Texte inédit d'Immanuel Kant. *Revue de théologie et de philosophie*, 119(4), 435-452.
- PATON, H. J. (2014). *Kant's Metaphysic of Experience: Volume II*. Hoboken: Taylor and Francis.

- PIEROBON, F. (1990). *Kant et la foundation architectonique de la métaphysique*. Grenoble: J. Millon.
- PIPPIN, R. B. (1982). *Kant's theory of form an essay on the Critique of pure reason*. New Haven: Yale University Press.
- REUTER, P. (1989). *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe: Eine Untersuchung zum Amphiboliekapitel der Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- TAYLOR, C. (2014). *La era secular*. Barcelona: Gedisa.
- THEIS, R. (2012). *La Raison et son Dieu: Étude sur la théologie kantienne*. Paris: Vrin.
- WOOD, A. W. (1970). *Kant's Moral Religion*. Ithaca: Cornell University Press.
- WOOD, A. W. (1978). *Kant's Rational Theology*. Ithaca: Cornell University Press.



### **Acerca de la(s) idea(s) de Dios en Kant**

En el siguiente ensayo, considero el carácter y las implicaciones de la idea de Dios en la filosofía teórica de Kant. Primero considero la idea (o más bien, el “ideal”) de Dios en la Crítica de la razón pura, en la que se establece por primera vez dentro de la estructura sistemática de la filosofía crítica de Kant. En este contexto, muestro que Kant reconoció, describió y sometió a crítica no una, sino dos ideas o conceptos de Dios: para evidenciar este punto, examino el tratamiento más exhaustivo del concepto de Dios contenido en las Lecciones sobre la doctrina filosófica de la religión. Luego sugiero que el significado completo de esta crítica puede ser comprendido rastreando sus efectos a través de la serie de textos que constituyen la filosofía de la religión de Kant como un todo unificado.

**Palabras Clave:** Kant · Dios · Religión · Razón.

### **On Kant On the Idea(s) of God**

In the following essay, I consider the character, and implications, of the idea of God in Kant's theoretical philosophy. I first consider the idea (or rather, 'ideal') of God in the Critique of Pure Reason, in which it is first established within the systematic structure of Kant's critical philosophy. In this context, I show that Kant recognized, depicted, and subjected to critique not one, but two such ideas or concepts of God: to evince this point, I examine the more thorough treatment of the concept of God contained in the Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion. I then suggest that the full significance of this critique can be comprehended by tracing its effects across the series of texts that constitutes Kant's philosophy of religion as a unified whole.

**Keywords:** Kant · God · Religion · Reason.

---

**GARTH W. GREEN** es Director de la *School of Religious Studies* de la Universidad McGill (Canadá) y Profesor de Filosofía de la Religión. Estudió en la Universidad de Boston (Licenciatura y Doctorado) y Lovaina (Máster). Ha sido investigador en el *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* (Austria), la Universidad de Lovaina (Bélgica), el *Institut Catholique de Paris* (Francia) y el *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* (Italia). Entre 2004 y 2011 fue profesor adjunto de Filosofía de la Religión en la Universidad de Boston y en otoño de 2011 se convirtió en Profesor Asociado de Filosofía de la Religión en la Universidad McGill. A continuación, asumió la Cátedra *Profesor John W. McConnell* de Filosofía de la Religión en 2017. En 2019, fundó, con Jean Grondin y Sean McGrath, *Canadian Society for Philosophy of Religion/Société canadienne de philosophie de la religion*. En 2021, fundó con George di Giovanni una nueva serie con McGill-Queen's University Press, titulada *Studies in the Philosophy of Religion*.

**Contact:** McGill University, 3520 University Street, Room 112, Montreal, Quebec, H3A 2A7, Canada. e-mail (✉): garth.green@mcgill.ca

---

#### HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 30-Enero-2024; Accepted: 15-March-2024; Published Online: 31-March-2024

#### COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Green, Garth W. (2024). «Acerca de la(s) idea(s) de Dios en Kant». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 13, no. 27: pp. 145–173.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2024