

ROGELIO ROVIRA

LA CRÍTICA KANTIANA DE LA TEOLOGÍA RACIONAL

Apuntes de lecciones



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
2012

ÍNDICE

I. ¿Es correcta la clasificación kantiana de las pruebas especulativas de la existencia de Dios?.....	4
II. La crítica kantiana de la prueba ontológica de la existencia de Dios: esquema argumentativo de <i>Crítica de la razón pura</i> A 592-602/B 620-630.....	14
III. Nota sobre la denominación del argumento «ontológico».....	16
IV. ¿Prueba realmente Kant su tesis según la cual «la existencia no es un predicado real»?.....	18
V. La crítica kantiana de la prueba cosmológica de la existencia de Dios: esquema argumentativo de <i>Crítica de la razón pura</i> A 603-614/B 631-642.....	24
VI. Formulación kantiana de los dos tramos de la prueba cosmológica de la existencia de Dios.....	26
VII. La crítica kantiana de la prueba fisicoteológica de la existencia de Dios: esquema argumentativo de <i>Crítica de la razón pura</i> A 620-630/B 648-658.....	27
VIII. Formulación kantiana de la prueba fisicoteológica de la existencia de Dios.....	29

IX. Los diversos conceptos de Dios según Kant.....	31
X. Las especies de teología distinguidas por Kant	32
XI. Deísmo y teísmo.....	34
XII. ¿Qué entiende Kant por «teodicea»?.....	35
XIII. La división de todos los argumentos posibles de la existencia de Dios según <i>El único fundamento</i>	43
XIV. Guiones de lecciones sobre el argumento ontológico.....	45

I

¿ES CORRECTA LA CLASIFICACIÓN KANTIANA DE LAS PRUEBAS ESPECULATIVAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS?

(Vid. Rogelio Rovira, «Is Kant's Classification of Speculative Proofs for the Existence of God Correct?», en *Aletheia. An International Yearbook of Philosophy*, VII (1995-2001), pp. 419-452. También: Rogelio Rovira, «"No hay más que tres modos de probar, por razón especulativa, la existencia de Dios". Crítica de la clasificación kantiana de las pruebas teístas», en Carlos A. Casanova (ed.), *El amor a la verdad: toda verdad y en todas las cosas. Ensayos en honor del profesor Josef Seifert, a sus 65 años de edad. The Love of Truth: Every Truth and in Every Thing: Essays in Honor of Professor Josef Seifert on his 65th Birthday*. Santiago de Chile, Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile-International Academy of Philosophy at the PUC-Instituto de Filosofía de la PUC, 2009, pp. 157-180).

I. La clasificación kantiana de las pruebas especulativas de la existencia de dios y su pretensión de validez universal

1. Al examinar Kant en su *Crítica de la razón pura* las aspiraciones científicas de la teología racional, establece esta tesis:

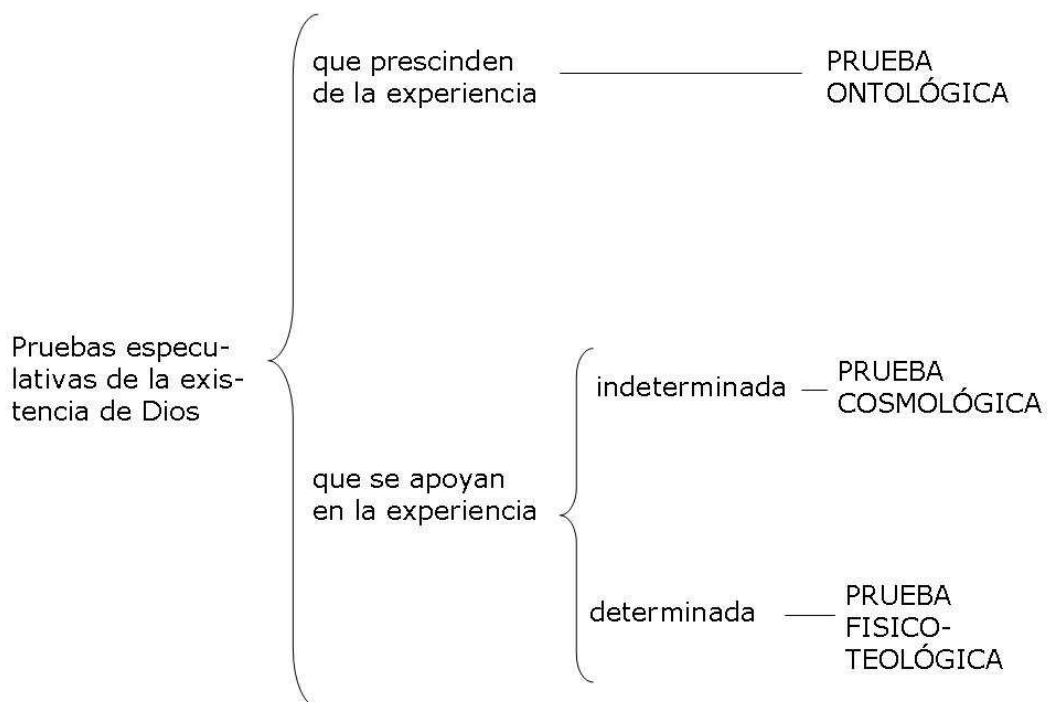
No hay más que tres modos de probar, por razón especulativa, la existencia de Dios.

Y la justifica de este modo:

Todos los caminos que se emprendan con este propósito, o bien empiezan por la experiencia determinada y la particular constitución de nuestro mundo sensible (constitución conocida por la experiencia) para remontarse, según leyes de la causalidad, hasta la más alta

causa, fuera del mundo; o bien ponen a la base empíricamente solo experiencia indeterminada, es decir, alguna existencia; o por último hacen abstracción de toda experiencia y, por meros conceptos, concluyen enteramente a priori la existencia de una causa suprema. La primera prueba es *la fisicoteológica*, la segunda *la cosmológica*, la tercera *la ontológica*. Más no hay. Más no puede haber. (KrV, A 590-591/B 618-619)

2. Esta clasificación de Kant tiene una pretensión de validez universal pues se fundamenta en su carácter exhaustivo, que solo la razón puede revelar. Kant, en efecto, ensaya ordenar todos los intentos especulativos que puedan hacerse en principio para probar la existencia de Dios sirviéndose de dos criterios — uno subordinado al otro— puramente racionales. Cada uno de estos criterios es dicotómico y establece una separación entre dos miembros opuestos, de tal suerte que queda excluida necesariamente una nueva posibilidad:



3. ¿Es correcta esta distribución de las pruebas especulativas de la existencia de Dios? ¿Está justificada su pretensión de validez universal o se halla, por el contrario, tan comprometida con

el propio idealismo trascendental de Kant que su aceptación depende de la admisión previa del sistema kantiano?

He aquí las cuatro principales objeciones que pueden presentarse contra este repertorio kantiano de las pruebas especulativas de la existencia del ser divino y la indicación de los supuestos capitales en que se apoya Kant para ofrecer su clasificación.

II. *Primera objeción: la clasificación kantiana de las pruebas especulativas de la existencia de Dios contiene una interpretación errónea de la naturaleza de la prueba ontológica*

1. *Descripción kantiana de la prueba ontológica*: La prueba ontológica es aquella que «hace abstracción de toda experiencia y, por meros conceptos, concluye enteramente a priori la existencia de una causa suprema».

2. *Desacierto de esta descripción*: Esta descripción contradice directamente lo que los partidarios de este argumento, al menos Anselmo, Descartes y Leibniz, han declarado expresamente sobre la naturaleza de su razonamiento. Ni Anselmo ni Descartes ni Leibniz reconocen, en efecto, que la prueba que proponen parta del mero *concepto* de Dios. Antes por el contrario, todos estos filósofos afirman que el punto de partida de su argumento es un cierto conocimiento de la *esencia* divina.

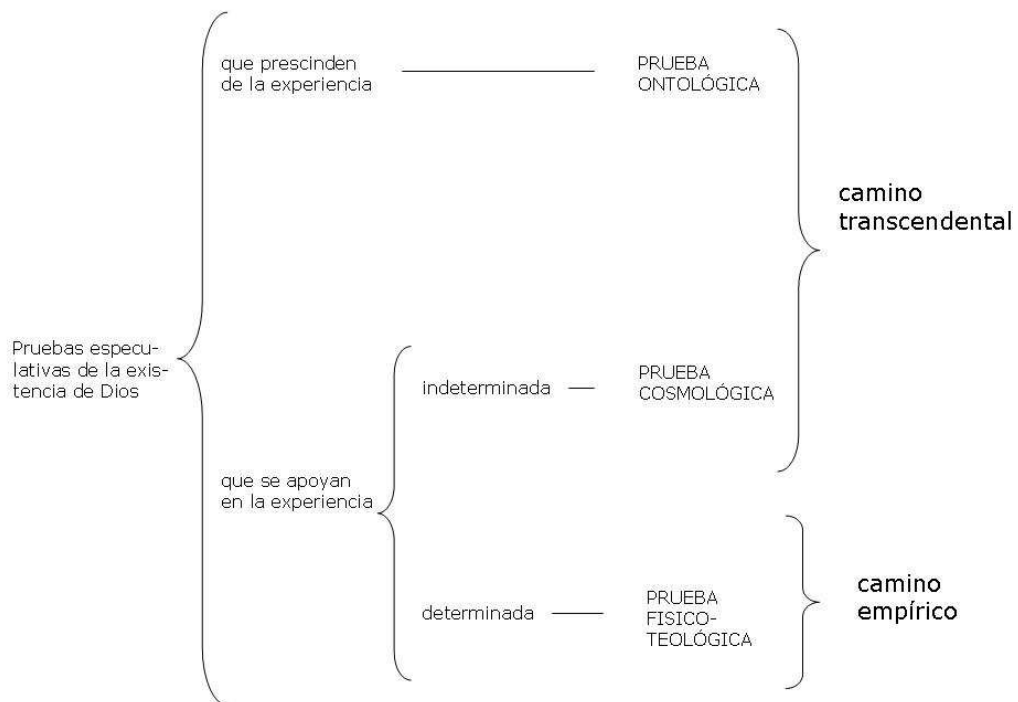
3. *El conceptualismo y el idealismo trascendental*: El hecho de que Kant interprete el argumento ontológico, contra las verdaderas intenciones de sus partidarios, como teniendo su punto de partida en el solo concepto de Dios, es elocuente de un supuesto básico de la clasificación que propone de las pruebas de la existencia del ser divino. Tal supuesto es, expresado con un término clásico, el *conceptualismo*. En efecto, frente a la posición realista, según la cual las esencias reales, aunque solo existen en los entes individuales, son de suyo universales, porque son capaces de realizarse en muchos individuos, el conceptualismo afirma que lo universal existe únicamente como concepto, en la mente y en modo alguno en la realidad.

III. *Segunda objeción*: en la clasificación kantiana de las pruebas especulativas de la existencia de Dios se caracteriza la prueba cosmológica mediante un concepto equívoco de experiencia

1. *Descripción kantiana de la prueba cosmológica*: La prueba cosmológica es aquella que «pone a la base empíricamente solo experiencia indeterminada, es decir, alguna existencia».

Kant sostiene que la prueba cosmológica, a pesar de apoyarse en la experiencia, no es una prueba empírica, sino trascendental. El filósofo, en efecto, reagrupa los esfuerzos especulativos para demostrar la existencia de Dios en dos únicos géneros, que llama el «camino trascendental» y el «camino empírico» (*KrV*, A 591/B 619). Así, Kant no alinea la prueba cosmológica junto con la fisicoteológica bajo la rúbrica de las pruebas empíricas, sino junto con la ontológica como pruebas transcendentales. Lo justifica así:

Pues si bien la cosmológica pone a su base una experiencia en general, sin embargo es conducida no por alguna particular propiedad de la experiencia, sino por puros principios de razón con respecto a una existencia dada en general mediante la conciencia empírica *KrV*, A 614/B 642.



2. *Dificultad principal que presenta esta descripción*: ¿No es contradictorio sostener que la prueba cosmológica tiene su punto de partida en la experiencia y considerar, a la vez, que se trata de una prueba transcendental, construida, por tanto, «con independencia de principios empíricos»?

3. *El concepto de «experiencia indeterminada» y el idealismo transcendental*:

El concepto de experiencia, tal como lo utiliza Kant al referirse a la prueba cosmológica, encierra dos sentidos distintos:

a) «Experiencia indeterminada» (*unbestimmte Erfahrung*). Con esta expresión Kant entiende el mero registro de una existencia, sea esta la que fuere, sin que interese ni el qué ni el cómo de lo que existe.— A la experiencia indeterminada se opone, por tanto, como señala Kant mismo, la «experiencia determinada» (*bestimmte Erfahrung*), esto es, la descripción minuciosa de la peculiar constitución o modo de ser de algo existente.

b) «Experiencia en general» (*Erfahrung überhaupt*). Esta expresión es sinónima de lo que Kant llama otras veces «experiencia posible» o también «condiciones formales de la experiencia». Las mencionadas condiciones, que solo cabe conocer a priori, son precisamente aquellas a las que ha de plegarse todo objeto para poder ser objeto de experiencia. Como enseña el primer postulado del pensar empírico en general, tales condiciones son las intuiciones puras de espacio y tiempo y los conceptos puros del entendimiento.— A las condiciones formales de la experiencia se contraponen, por tanto, las condiciones materiales de la experiencia, que solo pueden ser conocidas a posteriori, y que son las que ha de cumplir un objeto para ser objeto de una experiencia efectiva.

Kant recubre indistintamente estos dos sentidos de «experiencia» bajo un mismo concepto. Y a esta identificación se debe la principal perplejidad que suscita la caracterización kantiana de la prueba cosmológica.

En efecto, la afirmación sorprendente de que la prueba cosmológica parte de una experiencia y, sin embargo, es una prueba transcendental, se comprende si se supone un tácito razonamiento del filósofo, que muy bien podría ser el siguiente:

Registremos una experiencia efectiva, esto es, algo de lo que tenemos sensación, algo que se nos da, pues, en la conciencia empírica. Pero no nos interesemos por el objeto de la sensación; dejemos «indeterminada la experiencia». Atendamos únicamente a las condiciones formales de toda experiencia posible; fijémonos

tan solo en el concepto puro bajo el cual se subsume necesariamente todo aquello de lo que tenemos sensación, que, en este caso, es el concepto puro de la *contingencia*. Tenemos, pues, que hay algo contingente. Tal es el punto de partida de la prueba cosmológica, de la prueba que Leibniz llamaba con justicia a *contingentia mundi*. Y como esta prueba, aunque se apoya en la experiencia, atiende sobre todo a la forma pura de la experiencia, es propiamente —así concluiría la argumentación de Kant— una prueba transcendental.

Si a la identificación de ambos sentidos de experiencia se le quita su apoyo en el idealismo transcendental, entonces es forzoso admitir que semejante equiparación constituye un puro equívoco.

IV. Tercera objeción: en la clasificación kantiana de las pruebas especulativas de la existencia de Dios se utiliza un criterio inadecuado y ambiguo para distinguir la prueba cosmológica de la prueba fisicoteológica

1. *Descripción kantiana de la prueba fisicoteológica*: La prueba cosmológica es aquella que «empieza por la experiencia determinada y la particular constitución de nuestro mundo sensible (constitución conocida por la experiencia) para remontarse, según leyes de la causalidad, hasta la más alta causa, fuera del mundo».

2. *Dificultades que presenta el criterio para distinguir la prueba cosmológica de la prueba fisicoteológica*:

El criterio de que se sirve Kant para distinguir la prueba fisicoteológica de la prueba cosmológica es el de la diversa modalidad de la experiencia que constituye el punto de partida de estas demostraciones. Frente a la experiencia «indeterminada» —propia de todo «mundo posible»— de que parte la prueba cosmológica, la prueba fisicoteológica tiene su punto de partida en una experiencia «determinada» —exclusiva de este mundo efectivo—. Ahora bien, el criterio de la «indeterminación» o «determinación» de la experiencia no puede por menos de suscitar dos dificultades principales:

1ª. ¿Cómo es posible que una diferencia modal —la determinación o indeterminación de la experiencia— marque una diferencia específica entre ambas pruebas de la existencia de Dios —por otra parte, «casi idénticas», al decir del filósofo—, hasta el punto de que Kant alinee a la prueba cosmológica al lado de la

ontológica, inscribiendo ambas en el «camino transcendental», y sitúe, en cambio, a la sola prueba fisicoteológica en el «camino empírico»? ¿No resulta, pues, inadecuado el criterio señalado por Kant para distinguir ambas pruebas de la existencia de Dios?

2ª. ¿Por qué la «determinación» de la experiencia que, según Kant, constituye el punto de partida de la prueba fisicoteológica se circunscribe únicamente al orden y finalidad del mundo? ¿No son acaso posibles otras determinaciones de la experiencia, como, por ejemplo, las que constituyen el punto de partida de las célebres *quinque viae* tomistas? ¿No es, en definitiva, ambiguo el criterio de la indeterminación o determinación de la experiencia para distinguir la prueba cosmológica de la prueba fisicoteológica de la existencia de Dios?

3. *El concepto de «experiencia determinada» y el idealismo transcendental:*

La raíz de estas dos dificultades se halla nuevamente en la equívocidad que encierra el concepto de «experiencia determinada». En efecto, así como el análisis de la caracterización kantiana de la prueba cosmológica nos ha revelado que el filósofo identifica el concepto de «experiencia indeterminada» con el concepto de «condiciones formales de la experiencia», es ahora fácil advertir que el criterio utilizado por Kant para distinguir la prueba cosmológica de la fisicoteológica tiene en su base una equiparación análoga del concepto de «experiencia determinada» con el de «condiciones materiales de la experiencia».

Por tanto, privada del apoyo en el idealismo transcendental kantiano, la equiparación del concepto de «experiencia determinada» con el de «condiciones materiales de la experiencia» resulta asimismo un puro equívoco.

V. Cuarta objeción: la clasificación kantiana de las pruebas especulativas de la existencia de Dios es extremadamente reduccionista

1. *El carácter extremadamente reduccionista de la clasificación de Kant:*

Si se considera globalmente la referida ordenación de Kant y se echa, a la vez, una rápida ojeada a los innumerables intentos que se han propuesto a lo largo de los tiempos para demostrar la existencia del ser divino, no puede por menos de parecer una clasificación sumamente reduccionista.

Concretamente, la reducción operada por Kant se lleva a cabo de dos modos:

1º. La clasificación kantiana no tiene específicamente en cuenta las distintas variantes de las tres únicas pruebas distinguidas.

2º. La clasificación kantiana de los argumentos de la existencia de Dios no reconoce otros importantes ensayos de probar la existencia del ser divino:

a) Aunque Kant amplía su clasificación de las pruebas de la existencia de Dios con la admisión de una prueba *práctica*, la llamada «prueba moral de la existencia de Dios», como no le concede alcance demostrativo, su clasificación de las pruebas teístas sigue siendo reduccionista: excluye necesariamente todas aquellas formulaciones de un argumento moral de la existencia de Dios que reclaman para sí una validez cognoscitiva teórica.

b) La clasificación de Kant deja fuera otro gran sector de pruebas de la existencia de Dios: las pruebas que, a falta de mejor nombre, cabría llamar «gnoseológicas», pues parten de ciertas ideas o conocimientos poseídos por nosotros para mostrar desde ellos la existencia de Dios.

c) La clasificación de Kant desatiende igualmente la llamada prueba psicológica, fundada en la espiritualidad del alma humana.

2. *Los argumentos de la existencia de Dios y el idealismo transcendental:*

A pesar de lo expuesto, no cabe pensar que Kant desconociera la multiplicidad y variedad de las pruebas de la existencia de Dios propuestas en la historia del pensamiento. Más bien ocurre que el filósofo cree que todas ellas se pueden reducir a las tres señaladas, porque todas las pruebas posibles y efectivamente dadas solo pueden estar en uno de los casos siguientes.

En el *primer caso* se hallan las pruebas que tienen su punto de partida en un *concepto*.

En el *segundo caso* se encuentran todas aquellas pruebas que parten de la experiencia, bien tomada de modo indeterminado, como ocurre con las varias versiones de la prueba cosmológica, bien considerada de modo determinado, como sucede con la prueba fisicoteológica.

El *tercer caso* abarca las pruebas que se construyen tomando como punto de partida algo que no puede darse en experiencia alguna. (Es precisamente lo que ocurre, según Kant, con la prueba moral de la existencia de Dios, fundada en el extraño

factum de la razón pura práctica).

Es, sin embargo, perfectamente claro que la respectiva atribución de las pruebas de la existencia de Dios a cada uno de los casos citados tiene en la base una particular teoría de la experiencia. Semejante teoría se caracteriza por las siguientes tesis, lógicamente encadenadas entre sí:

1ª. Por «experiencia» se entiende únicamente la experiencia sensible, esto es, todo aquello que se da o puede darse a los sentidos y que solo por ellos adquiere justificación. Esta primera tesis equivale, a la tesis conceptualista ya señalada anteriormente como base de la caracterización que Kant ofrece del argumento ontológico de la existencia de Dios.

2ª. En la experiencia sensible se distingue la forma (equivocamente denominada por Kant «experiencia indeterminada») y la materia (o «experiencia determinada» en la ambigua terminología del filósofo). La primera, según se afirma, se conoce a priori, porque radica en el sujeto. La segunda solo se da a posteriori, porque supone la sensación, esto es, la afección de la sensibilidad. En esta tesis precisamente descansa la caracterización kantiana de las pruebas cosmológica y fisicoteológica y la distinción que el filósofo establece entre ambas.

3ª. En razón de la tesis anterior es preciso considerar a las cosas desde una doble perspectiva: tal como son en sí mismas (como *noumena*) y tal como se nos aparecen (como *phaenomena*), y declarar asimismo que las cosas en el primer sentido nos son absolutamente incognoscibles. Esta es, en efecto, la aseveración que le sirve a Kant de fundamento para negar validez teórica tanto a la prueba moral de la existencia de Dios como a cualquier argumento que se apoye en la inmaterialidad del alma humana para ascender a la existencia del ser supremo.

Pero ahora queda perfectamente de manifiesto que las tesis apuntadas constituyen la entraña misma del *idealismo trascendental* defendido por Kant. En consecuencia, la reducción de las pruebas de la existencia de Dios a los casos citados solo es lícita para quien de antemano se adhiera a semejante doctrina. En caso contrario, la clasificación kantiana de las pruebas teístas no puede escapar al reproche de reduccionismo.

VI. Conclusión: la clasificación kantiana de las pruebas especulativas de la existencia de Dios y la supuesta imposibilidad de la teología racional

De las consideraciones anteriores se siguen dos consecuencias principales:

1. *Consecuencia inmediata*: la clasificación kantiana de las pruebas especulativas de la existencia de Dios no es en absoluto evidente de suyo.

Los análisis anteriores han mostrado, en efecto, primero, que dicha clasificación presenta graves dificultades intrínsecas. Y, segundo, que tales dificultades solo desaparecen si se aceptan las tesis básicas del idealismo transcendental. Es, pues, lícito concluir que la clasificación kantiana depende radicalmente en su validez del idealismo transcendental y solo es válida desde dichos supuestos.

2. *Consecuencia mediata*: el hecho de que ya la misma clasificación e interpretación de estas pruebas se apoye en el idealismo transcendental permite inferir, con toda licitud, que la crítica de Kant no solo no prueba la *imposibilidad intrínseca* de la teología racional, sino que, en el mejor de los casos, solo podrá establecer la *incompatibilidad mutua* del idealismo transcendental y todo intento especulativo de acceder a Dios.

Lejos, pues, de ser esta crítica un «motivo» que ha de conducir a la aceptación del idealismo transcendental, la crítica de Kant se edifica a partir de la aceptación de la verdad del idealismo transcendental. Semejante crítica no podrá en absoluto concluir: puesto que la teología especulativa es de suyo imposible, el idealismo transcendental es verdadero; sino más bien: puesto que el idealismo transcendental es verdadero, la teología especulativa es imposible. Pero esta conclusión no puede en modo alguno presentarse como un logro filosófico que hace época.

II

LA CRÍTICA KANTIANA DE LA PRUEBA ONTOLÓGICA
DE LA EXISTENCIA DE DIOS:
ESQUEMA ARGUMENTATIVO DE *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*,
A 592-602/B 620-630

Kant concibe la prueba ontológica como un intento de probar que la proposición «Dios existe» es un juicio sintético a priori. De ahí que el texto en que critica esta prueba pueda esquematizarse del modo siguiente:

I. La proposición «Dios existe» no es un juicio sintético, sino analítico.

1. Razones fundadas en la imposibilidad de probar la realidad objetiva del concepto de un ser absolutamente necesario.

A) Inferir del mero concepto de un ser absolutamente necesario la existencia real de semejante ser es una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

Párrafos 1-5

B) Argüir que hay un sujeto absolutamente necesario es una *petitio principii*.

Párrafo 6

2. Razones fundadas en la imposibilidad de probar la realidad objetiva del concepto de un *ens realissimum*.

Párrafos 7-8

II. La proposición «Dios existe» no puede ser ni un juicio a priori ni un juicio a posteriori.

1. Razón fundada en el necesario carácter sintético de todo juicio de existencia: la existencia no es un predicado real.

Párrafos 9-10

2. Razón fundada en el necesario carácter a posteriori de todo juicio de existencia y en la imposibilidad de un conocimiento empírico de la existencia de Dios: es necesario «salir del concepto» para conocer que algo existe realmente.

Párrafos 11-12

Conclusión.

Párrafos 13-14

III

NOTA SOBRE LA DENOMINACIÓN DEL ARGUMENTO «ONTOLÓGICO»

Como es sabido, fue Kant quien —siguiendo a Wolff— difundió, con amplia aceptación, el adjetivo «ontológico» como denominación del argumento de la existencia de Dios propuesto por Anselmo de Canterbury y renovado luego por Descartes.

La razón de este calificativo se halla en el hecho de que Kant consideró este argumento como *un caso arquetípico del proceder de la ontología*, a cuya censura como saber riguroso había dedicado gran parte de sus esfuerzos intelectuales. Según el filósofo de Königsberg, la ontología —particularmente la de la escuela de Leibniz y Wolff— trata de establecer juicios sintéticos *a priori* a partir de meros conceptos (cf. *KrV*, A 247/B 303). Y eso justamente —sostiene Kant— es lo que pretende el argumento de Anselmo y de Descartes: mostrar la existencia de Dios a partir del solo concepto del ser divino, sin recurrir a experiencia alguna (cf. *KrV*, A 591/B 619).

De modo consecuente, la crítica del argumento ontológico llevada a cabo por Kant en la *Crítica de la Razón Pura* persigue este propósito: mostrar que la proposición «Dios existe» no puede ser en modo alguno un juicio sintético *a priori* (cf. *KrV*, A 592-602/B 620-630).

No es un juicio sintético, porque es imposible probar la realidad objetiva tanto del concepto del ser absolutamente necesario como del concepto del ser realísimo: afirmar que el ser necesario tiene que existir o que el ser realísimo tiene la perfección de la existencia real no son sino meras tautologías.

No es tampoco «Dios existe» un juicio a priori, porque la existencia, que no es un predicado real, solo puede ser conocida a través de la sensación, la cual está vedada, por definición, en el caso de Dios. El argumento ontológico es, pues, según el filósofo, tan inviable como conocimiento como lo es la ontología entera.

IV

¿PRUEBA REALMENTE KANT SU TESIS SEGÚN LA CUAL
«LA EXISTENCIA NO ES UN PREDICADO REAL»?

(Debo muchas de las consideraciones siguientes a reflexiones inéditas de Juan José García Norro).

1. Sentido de la tesis de Kant según la cual «la existencia no es un predicado real»

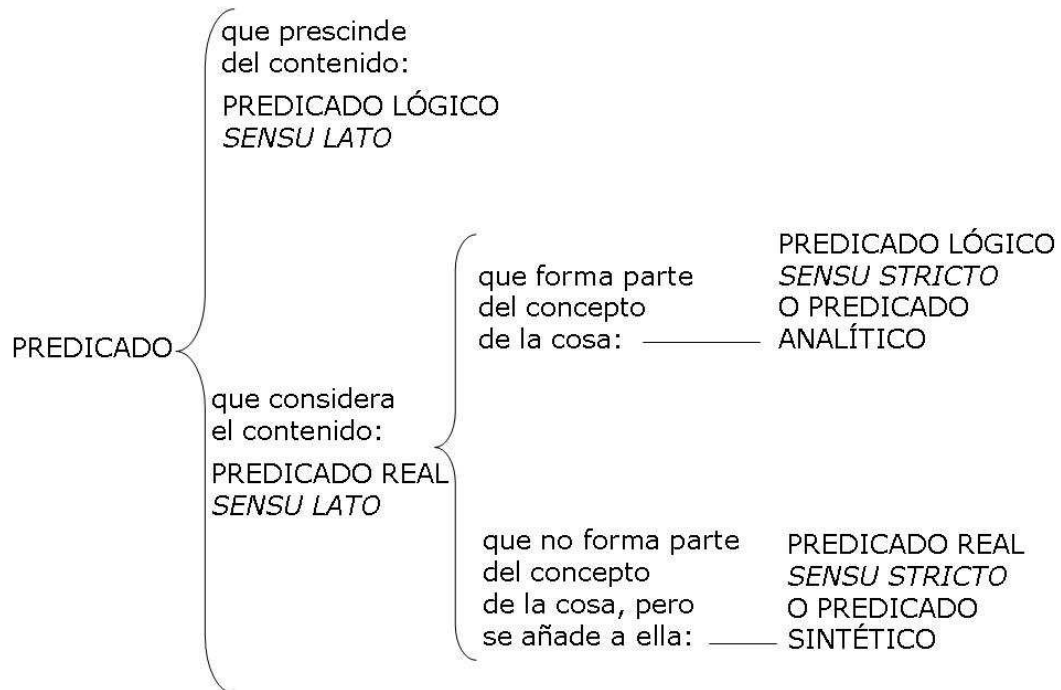
Kant enuncia así su tesis *negativa* sobre la existencia:

Ser no es, evidentemente, un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. (*KrV*, A 598/B 626).

Es preciso completar esta tesis con lo que el propio Kant ha dicho en el párrafo anterior al citado:

Yo confiaría en aniquilar estas argucias, sin tanto rodeo, por medio de una determinación exacta del concepto de existencia, si no hubiera visto que la ilusión que confunde un predicado lógico con uno real (es decir, de la determinación de una cosa) impide casi por completo toda enseñanza. De *predicado lógico* puede servir todo lo que se quiera; aun el sujeto mismo puede predicarse de sí mismo; pues la lógica hace abstracción de todo contenido. Pero la *determinación* es un predicado que se adiciona al concepto del sujeto y lo engrandece. No debe, pues, ser contenido ya en él (*Ibid.*)

La enseñanza de Kant sobre los distintos tipos de predicados se puede, pues, esquematizar así:



En consecuencia, la tesis negativa de Kant sobre la existencia se puede formular con más precisión de este modo:

- La existencia no es un predicado real *sensu lato*. O sea:
 - 1º. La existencia no es un predicado lógico *sensu stricto* (o predicado analítico).
 - 2º. La existencia no es un predicado real *sensu stricto* (o predicado sintético).

2. El argumento de Kant a favor de que la existencia no es un predicado lógico *sensu stricto* (o predicado analítico)

Formulación de Kant:

Yo os pregunto: la proposición siguiente: «Esta o aquella cosa (que os concedo sea posible, sea la que quiera) existe», ¿es analítica o sinté-

tica? Si analítica, nada añadís con la existencia de la cosa a vuestro pensamiento de la cosa; pero entonces o el pensamiento que está en vosotros tiene que ser la cosa misma, o habéis presupuesto una existencia como perteneciente a la posibilidad, e inferido entonces la existencia —tal al menos sería vuestra pretensión— de la interior posibilidad, lo cual no es más que una mísera tautología. La palabra «realidad», que en el concepto de la cosa suena de distinto modo que «existencia» en el concepto del predicado, no la constituye. Pues aun cuando llaméis realidad a toda posición (quedando indeterminado lo que pongáis), habéis puesto ya la cosa con todos sus predicados en el concepto del sujeto y la habéis admitido como real y os limitáis a repetirlo en el predicado. Si confesáis, en cambio, como es justo que lo confiese una persona razonable, que toda proposición existencial es sintética, ¿cómo sostener que el predicado de la existencia no pueda quitarse sin contradicción, si este privilegio solo pertenece a la analítica, cuyo carácter precisamente en él descansa? (*KrV*, A 597-598/B 625-626)

Se puede esquematizar así:

- 1ª. Los juicios son o analíticos (cuya negación es contradictoria) o sintéticos (cuya negación no es contradictoria).
- 2ª. Los juicios que tienen un predicado lógico *sensu stricto* son juicios analíticos.
- 3ª. Los juicios cuyo predicado es la existencia son sintéticos.
- 4ª. Luego la existencia no es un predicado lógico *sensu stricto*

Discusión:

La premisa 3ª es una *petitio principii*, pues equivale a la conclusión (4ª).

La premisa 3ª no es una verdad de evidencia inmediata.

De ella no se ofrece prueba alguna. La única razón en su favor, a saber: que la negación de un juicio contradictorio no constituye una contradicción, es justamente lo que reclama como verdadero el argumento ontológico en el solo caso del juicio «Dios existe».

3. El argumento de Kant a favor de que la existencia no es un predicado real *sensu stricto* (o predicado sintético)

Formulación de Kant:

Si ahora tomo juntamente el sujeto (Dios) con todos sus predicados (entre ellos la omnipotencia) y digo «Dios es» o «hay un Dios», no pongo ningún nuevo predicado al concepto de Dios, sino que pongo solo el sujeto en sí mismo, con todos sus predicados y pongo el *objeto* en relación con mi *concepto*. Ambos deben contener exactamente lo mismo y por lo tanto nada puede añadirse al concepto, que solo expresa la posibilidad, por el hecho de que yo piense su objeto como absolutamente dado (por la expresión «él es»). Lo real no contiene más de lo que contiene lo posible. Cien táleros reales no contienen lo más mínimo más que cien táleros posibles. Pues como estos significan el concepto y aquellos el objeto y su posición en sí mismo, si este contuviera más que aquél, mi concepto no expresaría todo el objeto y no sería su concepto adecuado. Pero en mi situación de fortuna hay más en cien táleros reales que en el mero concepto de cien táleros (es decir, en su posibilidad). Pues el objeto, en la realidad, no está solo contenido analíticamente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a mi concepto (que es una determinación de mi estado), sin que por ese ser fuera de mi concepto los referidos cien táleros mismos se hayan aumentado en lo más mínimo. (*KrV*, A 599/B 627)

Se puede esquematizar así:

- 1ª. Objeto [realidad formal] y concepto [realidad objetiva] tienen el mismo contenido.
- 2ª. O ambos tienen la existencia como nota o ninguno tiene la existencia como nota.
- 3ª. El concepto no tiene la existencia como una de sus notas, porque expresa la mera posibilidad.
- 4ª. Luego tampoco la tiene el objeto, es decir, la existencia no es una propiedad de la cosa.

Discusión:

El vocablo «concepto» encierra una ambigüedad, pues puede significar:

- (1) El conjunto de los predicados lógicos *sensu stricto* (o predicados analíticos) que constituye la definición de la cosa
- (2) El conjunto de predicados lógicos y reales *sensu stricto* de una cosa

En la premisa 1ª «concepto» se toma, evidentemente, en el sentido (2), mientras que en la premisa 3ª por «concepto» se entiende (1), lo cual explica su plausibilidad. Pero entonces el argumento contiene una *quaternio terminorum*.

Si en la premisa 3ª se tomara el vocablo «concepto» en el sentido (2), entonces el argumento comete una patente *petitio principii*.

4. Un nuevo problema

Kant sostiene estas tesis:

- 1ª. La existencia no es un predicado que añada algo al concepto de un sujeto.
Ser no es, evidentemente, un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. (*KrV*, A 598/B 626).
- 2ª. Los juicios existenciales son sintéticos.
 Si confesáis, en cambio, como es justo que lo confiese una persona razonable, que toda proposición existencial es sintética... (*KrV*, A 598/B 626)
- 3ª. Un juicio sintético es aquel cuyo predicado añade algo al concepto del sujeto.
 Los juicios sintéticos, «añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba pensado en él y no hubiera podido sacarse por análisis alguno» (*KrV*, A 7/ B11)

¿No es esto contradictorio? ¿Cómo puede un juicio existencial ser sintético y no añadir nada al concepto de una cosa?

Kant parece proponer esta solución:

Los principios de la modalidad no son empero objetivamente sintéticos, porque los predicados de la posibilidad, realidad y necesidad

no amplían en lo más mínimo el concepto, del cual son dichos, aunque añaden algo a la representación del objeto. Mas como, sin embargo, son sintéticos, lo serán sólo subjetivamente, es decir, añadiendo al concepto de una cosa (real), de la que por lo demás nada dicen, la facultad cognoscitiva en donde se origina y tiene su asiento ese concepto. Así, si solo en el entendimiento está enlazado con las condiciones formales de la experiencia, su objeto se llama posible; si está en conexión con la percepción (sensación, como materia de los sentidos) y determinada por ella, mediante el entendimiento, entonces el objeto es real; si es determinado por la conexión de las percepciones según conceptos, entonces llámase el objeto necesario. Los principios de la modalidad pues no dicen de un concepto nada más que la acción de la facultad de conocer, por la cual es producido. (*KrV*, A 233.234/B 286-287)

Pero esta supuesta solución de Kant, basada en la distinción entre juicios *objetivamente sintéticos* y juicios *subjetivamente sintéticos*, y en la afirmación de que los juicios existenciales son subjetivamente sintéticos, no resulta en modo alguno aceptable: los dos argumentos que Kant propone a favor de que la existencia no es un predicado real entienden sin lugar a dudas «juicio sintético» en el sentido de «objetivamente sintético».

V

LA CRÍTICA KANTIANA DE LA PRUEBA COSMOLÓGICA
DE LA EXISTENCIA DE DIOS:
ESQUEMA ARGUMENTATIVO DE *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*,
A 603-614/B 631-642

(Vid. Giovanni B. Sala, *Kant und die Frage nach Gott*. Berlin, Walter de Gruyter, 1990, Kap. XX, pp. 297-320)

Introducción:

La prueba cosmológica como vía natural de la razón en oposición a la ontológica.

Párrafos 1-2

Exposición de la prueba en sus dos tramos demostrativos:

Primer tramo: De algo existente a la existencia del ser absolutamente necesario.

Párrafo 3

Segundo tramo: El ser necesario, en razón de su completa determinación a priori, se identifica con el *ens realissimum*.

Párrafo 4

Crítica de la prueba:

Primera objeción: La prueba cosmológica comete una *ignoratio elenchi*, porque en ella se oculta y se supone la prueba ontológica.

- a) Exposición general de la objeción.
Párrafo 5
- b) Exposición escolástica de la objeción.
Párrafos 6-7
- c) Conclusión.
Párrafo 8

Segunda objeción: En la prueba cosmológica se esconden cuatro principios engañosos:

- 1º. «El principio transcendental de concluir de lo contingente a una causa».
- 2º. El principio de la «imposibilidad de una serie infinita de causas dadas unas por encima de otras».
- 3º. La falsa satisfacción de la razón, que cree que con el concepto de la necesidad incondicionada se completa la serie de las condiciones.
- 4º. Confusión de la posibilidad lógica de la *omnitudo realitatis* con su posibilidad transcendental (real).
Párrafos 9-10

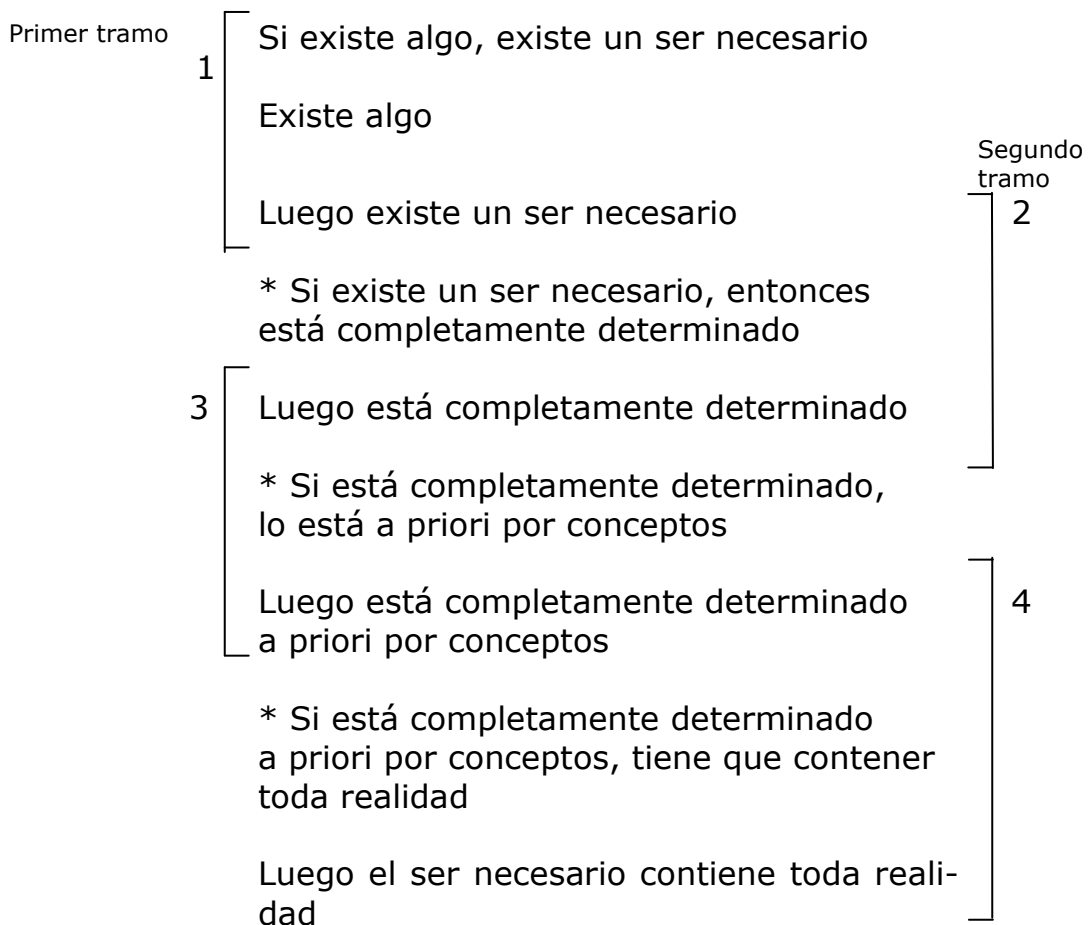
Conclusión:

Nueva exposición del artificio lógico de la prueba (primera objeción).
Párrafo 11

Observaciones sobre nuestra incapacidad de conocer a Dios como *ens necessarium*.
Párrafos 12-15

VI
 FORMULACIÓN KANTIANA DE LOS DOS TRAMOS DE LA
 PRUEBA COSMOLÓGICA DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Esquema argumentativo de *Crítica de la razón pura* A 605-606/B 633-634:



VII
LA CRÍTICA KANTIANA DE LA PRUEBA FÍSICOTEOLÓGICA
DE LA EXISTENCIA DE DIOS:
ESQUEMA ARGUMENTATIVO DE *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*,
A 620-630/B 648-658

(Vid. Giovanni B. Sala, *Kant und die Frage nach Gott*. Berlin, Walter de Gruyter, 1990, Kap. XXI, pp. 321-343)

Introducción: La prueba físicoteológica a la luz de la crítica precedente de las pruebas ontológica y cosmológica.

El único camino que queda abierto: probar la existencia de Dios a partir de una *experiencia determinada*.
Párrafo 1

Dos reparos de antemano:

a) Ninguna experiencia puede acomodarse a una idea.
Párrafo 2

b) La ley de causalidad solo vale para el mundo sensible (fenoménico)
Párrafo 3

Exposición de la prueba:
Párrafo 4

Superioridad de la prueba fisicoteológica sobre las dos anteriores:

Respecto de la cosmológica

Párrafo 5

Respecto de la ontológica

Párrafo 6

Crítica de la prueba:

Tesis básicas que probar

Párrafo 7

Análisis de la argumentación: A) Sus cuatro puntos principales

Párrafo 8

Análisis de la argumentación: B) Su fundamento en la analogía

Párrafo 9

Primera objeción. Cabe concluir acaso la existencia de un *arquitecto* del mundo, pero no la de un *creador* del mundo

Párrafo 10

Segunda objeción. Sobre la base de la proporción entre la causa y el efecto el argumento no concluye en un ser infinito y único

Párrafos 11-12

Tercera objeción. La prueba fisicoteológica se reduce a la prueba cosmológica y, por ende, a la ontológica

Párrafo 13-16

VIII
FORMULACIÓN KANTIANA DE LA PRUEBA
FISICOTEOLÓGICA DE LA EXISTENCIA DE DIOS

**Esquema argumentativo de *Crítica de la razón pura*, A
622/B 650:**

Punto de partida:

Orden, finalidad y belleza (armonía) del mundo.

Argumentación:

a) *via causalitatis*:

«Nada ha venido por sí mismo al estado en que se encuentra».

b) *via remotionis*:

(Imposibilidad de un regreso al infinito en la serie de las causas).

«El todo vendría a derrumbarse en el abismo de la nada si no admitiéramos algo que, fuera de la contingencia infinita y existiendo independiente y originariamente por sí mismo, mantuviese el todo firme».

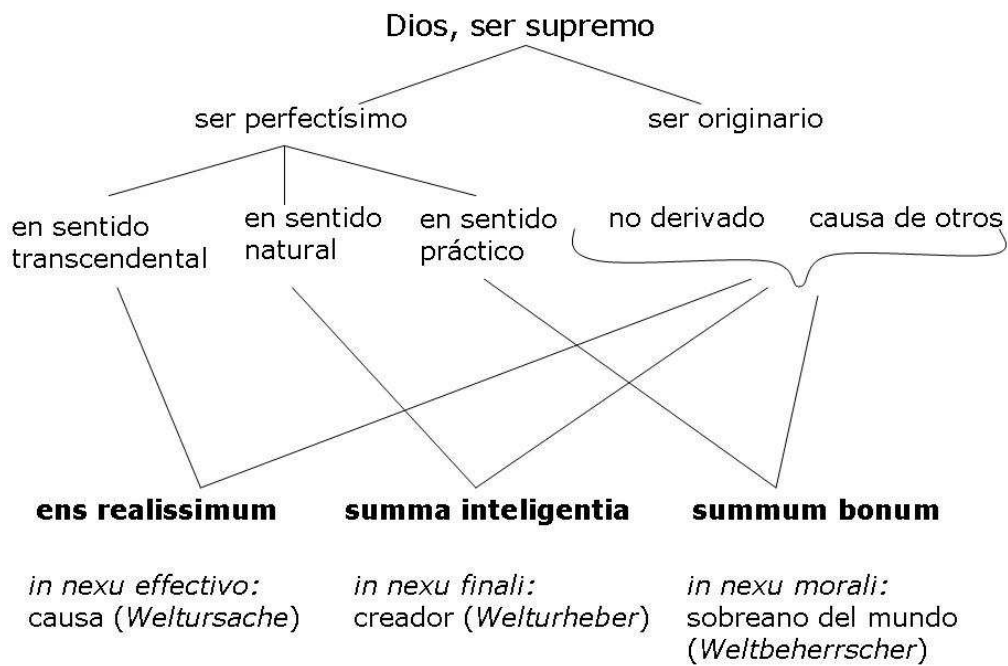
c) *via eminentiae*:

«¿Qué nos impide empero, ya que respecto a la causalidad necesitamos un ser supremo y extremo, ponerlo, en el grado de perfección por encima de toda otra cosa posible?»

[Punto final: Hay Dios]**Observaciones:**

- 1^a. Resulta curioso observar que Kant sigue fielmente el esquema demostrativo de las cinco vías tomistas (que se basan en la utilización de la «triple vía» del conocimiento de Dios a partir de las criaturas del Pseudo-Dionisio Areopagita). Vid. Rogelio Rovira, «El principio metafísico fundamental y la estructura demostrativa de las cinco vías tomistas de la existencia de Dios», en *Espíritu*, 39 (1990), pp. 59-80.
- 2^a. Resulta también curioso observar que Kant reproduce el proceso demostrativo de la *tertia via*, no el de la *quinta via*. Aunque parte del *orden* y la *finalidad* del mundo, enseguida se centra en la *contingencia*. Esto es muy significativo para su crítica.
- 3^a. Solo en la segunda presentación que Kant hace de esta prueba (KrV, A 625/B 653) señala expresamente el hecho de que los fines solo pueden ser propuestos por una *inteligencia*.

IX
LOS DIVERSOS CONCEPTOS DE DIOS SEGÚN KANT



X

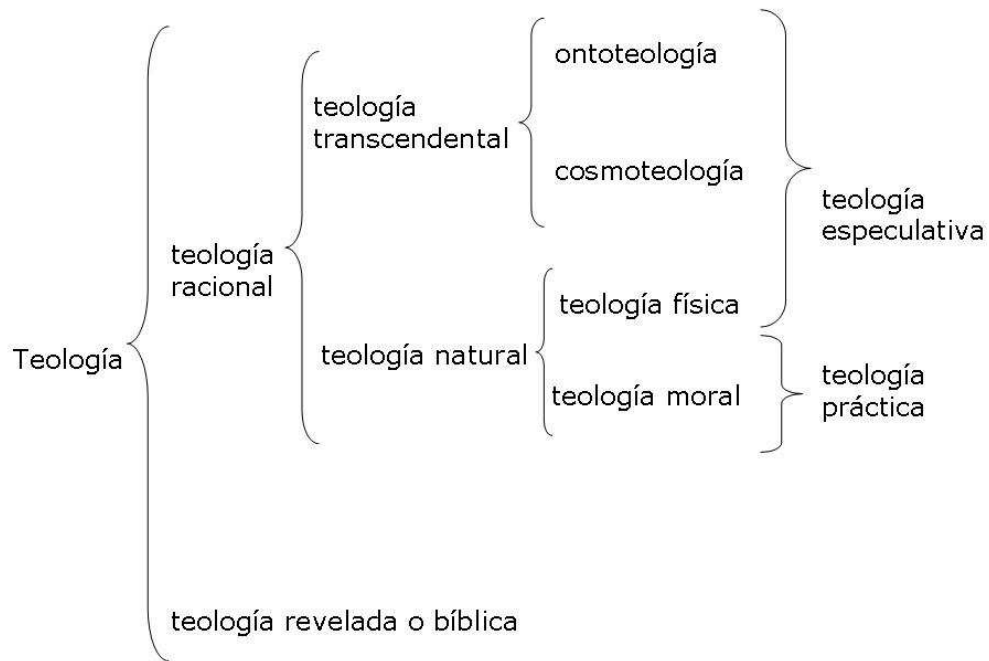
LAS DIVERSAS ESPECIES DE TEOLOGÍA DISTINGUIDAS
POR KANT

En un pasaje de la Crítica de la razón pura expone Kant las diversas especies de teología que distingue:

Entendiendo por teología el conocimiento del ser originario, será esta o teología por la mera razón (*theologia rationalis*) o teología por la revelación (*revelata*). La primera piensa su objeto o bien meramente por razón pura mediante simples conceptos transcendentales (*ens originarium, realissimum, ens entium*) y se llama teología *transcendental*, o bien por medio de un concepto que toma de la naturaleza (de nuestra alma) como la suprema inteligencia y tendría que llamarse teología *natural*. La teología transcendental es o bien la que piensa derivar la existencia del ser originario sacándola de una experiencia en general (sin determinar más exactamente nada acerca del mundo a que esta experiencia pertenece) y entonces se llama *cosmoteología*; o bien la que cree que, por meros conceptos, sin ayuda de la más mínima experiencia, conoce su existencia y se llama entonces *ontoteología*. [...]

La *teología natural* infiere las propiedades y la existencia de un Creador del mundo partiendo de la constitución, del orden y de la unidad que se encuentran en este mundo, en el cual hay que admitir dos especies de causalidad y su regla, que son naturaleza y libertad. Por eso asciende de este mundo hasta la máxima inteligencia considerando esta como el principio de todo orden y de toda perfección natural o como el principio de todo orden y de toda perfección moral. En el primer caso llámase *físico-teología*; en el último *teología moral*. (*KrV*, A 631-632/B 659-660)

Cabe esquematizar estas distinciones en el siguiente cuadro sinóptico:



XI DEÍSMO Y TEÍSMO

Etimológicamente, las palabras «deísmo» y «teísmo» son sinónimas. La primera, en efecto, se deriva del latín *deus*, que significa Dios, mientras que la segunda procede del griego θεός, que también significa Dios. Kant, sin embargo, las distingue conceptualmente del modo siguiente:

El que solo admite una teología transcendental es llamado *deísta*, y el que admite también una teología natural es llamado *teísta*. El primero confiesa que en todo caso podemos conocer la existencia de un ser originario por la mera razón; pero que nuestro concepto de él es solo transcendental, a saber, solo como un ser que tiene toda realidad, pero que no puede determinarse más de cerca. El segundo sostiene que la razón está en situación de determinar más de cerca el objeto según la analogía con la naturaleza, a saber, como un ser que encierra el primer fundamento de todas las demás cosas, por el entendimiento y la libertad. Aquel primero, pues, se representa solo una *causa del mundo* (sin decidir si por medio de la necesidad de su naturaleza o por libertad); este segundo se representa un *creador del mundo*. (KrV, A 631-632 B 659-660)

XII

¿QUÉ ENTIENDE KANT POR «TEODICEA»?

1. Los sentidos de «teodicea» según Kant

Teodicea (*Theodizee*). Kant ofrece dos definiciones de teodicea, que, aunque distintas en su forma, son rigurosamente equivalentes en su contenido.

La primera definición, que es la más acomodada a la tradición, reza así: «Por teodicea se entiende la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo no se nos muestra como adecuado a ningún fin.— A esta defensa es a lo que se denomina abogar por la causa de Dios» (*Theod*, Ak VIII, 255). Casi parece coincidir enteramente con la idea que de esta disciplina se hizo Leibniz, el inventor del vocablo «Teodicea» (formado a partir de las voces griegas Θεός, Dios, y δίκη, justificación). Sólo una cuestión separa ambas concepciones. Leibniz asignó dos tareas a la Teodicea: la justificación de la bondad de Dios frente al mal en el mundo y la conciliación de la libertad del hombre con la naturaleza divina. Kant, en cambio, reduce el objeto de la Teodicea a la primera de dichas tareas, lo que no es extraño si se tiene en cuenta la concepción de la libertad defendida por el filósofo, según la cual el hombre nunca puede saberse libre acudiendo a su experiencia interna.

La segunda definición de Teodicea, que es la más original y adecuada al nuevo sesgo que da Kant a esta disciplina, dice así: «Toda Teodicea ha de ser propiamente *interpretación* de la naturaleza, en la medida en que Dios hace saber mediante ésta la intención de su voluntad» (*Theod*, Ak VIII, 264). El objeto de la

Teodicea es, pues, mostrar que Dios, en tanto que *summum bonum* o sabiduría suprema, está efectivamente *in nexu morali* con su creación, a pesar de las apariencias en contra.

La Teodicea, a tenor de las dos únicas vías que puede emprender, en principio, para llevar a cabo su propósito, puede ser:

1) Teodicea doctrinal (*doctrinale Theodizee*), si, mediante el uso teórico de la razón, se proponen argumentos para defender la sabiduría de Dios sacados de lo que la experiencia del mundo da a conocer. Aunque es la Teodicea en sentido propio (*die eigentliche Theodizee*)(cf. *Theod*, Ak VIII, 264), todos los intentos de esta clase están condenados, según Kant, al fracaso: «Nuestra razón es absolutamente incapaz de tener una evidencia de *la relación que existe entre un mundo, tal como lo podemos conocer siempre por la experiencia, y la sabiduría suprema*» (*Theod*, Ak VIII, 263).

2) Teodicea auténtica (*authentische Theodizee*), si, mediante el uso práctico puro de la razón, se establece la intención moral última de Dios completamente *a priori*. «Tampoco se puede negar el nombre de Teodicea a la sola refutación de todas las objeciones contra la sabiduría divina, cuando esta refutación es un *acto de autoridad divino*, o (lo que en este caso viene a ser lo mismo) cuando es una decisión de la misma razón merced a la cual nos formamos necesariamente, y antes de toda experiencia, el concepto de Dios como un ser moral y sabio» (*Theod*, Ak VIII, 264). De esta Teodicea —la única posible según Kant— encuentra el filósofo un ejemplo, alegóricamente expresado, en la actitud de Job ante el sufrimiento (cf. *Theod*, Ak VIII, 265-267).

2. Presentación del escrito de Immanuel Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*.

Vid. Immanuel Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. Introducción y edición bilingüe de Rogelio Rovira. Madrid, Ediciones Encuentro ("opuscula philosophica" 42), 2011, 59 pp.

El presente escrito de Kant pertenece al periodo de madurez de su pensamiento. Apareció, en efecto, en el número de sep-

tiembre de 1791 de la *Berlinische Monatsschrift*, poco después de que el filósofo diera a la estampa la tercera de sus Críticas. Es, sin duda, uno de los ensayos de Kant mejor contruidos. Y respecto de su contenido, apenas cabe encarecer la importancia y el interés del tema de que trata, la teodicea, y de la tesis que en él se defiende.

Sabido es que el idealismo trascendental profesado por Kant pone en cuestión la posibilidad de una teología especulativa, en la que había cifrado sus esperanzas la metafísica clásica, al tiempo que abre un nuevo camino para obtener una cierta noticia sobre Dios recurriendo a las fuentes prácticas del conocimiento. Es, según Kant, el uso práctico puro de la razón el que ha de dar lugar a la única clase de teología racional que cabe esperar alcanzar: la que el filósofo denomina «teología moral» o «teología ética». Aunque el pensador de Königsberg no llegó a desarrollarla nunca por completo, de ella se puede encontrar, sin embargo, un esbozo bastante extenso en los párrafos finales de su *Crítica del Juicio*¹.

Mas, aunque la teología ética sea la única que no transgrede los límites impuestos por la *Crítica de la razón pura* respecto del ingreso en el mundo de lo suprasensible, la razón no queda plenamente satisfecha con este peculiar acceso a la existencia y los atributos del ente sumo. Pues surgen gravísimos problemas cuando se pretende conciliar el concepto de Dios que la teología moral nos descubre con las miserias de este mundo en el que vivimos. La teología ética enseña que Dios es la sabiduría suprema, a la que corresponden los atributos de la santidad, la bondad y la justicia. Pero este nuestro mundo se nos presenta preñado de mal moral, colmado de mal físico y sujeto a la injusta desproporción entre la grave culpa de los malvados y los escasos castigos que reciben. ¿Cómo acomodar aquellas tres propiedades de la sabiduría suprema con estas tres privaciones de adecuación a todo fin, pues no parece sino que estas contradicen respectivamente a aquellas? El mal de diversa índole que aparece en el mundo constituye, en rigor, la única objeción realmente seria contra nuestro concepto moral del ser divino y, por tanto, contra la verdad de la teología racional que se edifica sobre semejante concepto. Se hace, pues, necesario completar la teología ética con una investigación que trate de resolver tamaña dificultad. Tal es la tarea encomendada a la llamada «teodicea».

¹ Vid. Rogelio Rovira, *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, Madrid, Encuentro, 1986.

Como se ve, Kant entiende esta disciplina filosófica fundamentalmente en el mismo sentido en que la concibió Leibniz, el pensador que le dio nombre al titular con ese neologismo (formado con las palabras griegas θεός, Dios, y δίκη, justicia o justificación) su libro de 1710 *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Pero no es la misma la tesis que ambos filósofos defienden al respecto. Es cierto que Kant, poco después de acaecido el famoso terremoto de Lisboa de 1755 —que tan honda repercusión tuvo en el pensamiento europeo—, había expresado una posición cercana a la ponderación que hizo Leibniz del mal físico. «Sabemos» —escribió en el segundo de los tres ensayos que dedicó al asunto del terremoto lisboeta— «que todo el conjunto (*der ganze Inbegriff*) de la naturaleza es un objeto digno de la sabiduría divina y de sus disposiciones»². Y todavía más paladinamente, en el opúsculo titulado *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo*, publicado pocos años después, en 1759, había hecho suya y había defendido con argumentos que reputaba novedosos la tesis leibniziana según la cual este mundo es el mejor de los mundos posibles. Se dio, en efecto, el hecho curioso de que en el mismo año en que Voltaire publicó su novela *Cándido o el optimismo*, dedicada a refutar el llamado optimismo leibniziano —y aun a burlarse despiadadamente de él—, Kant escribió unas pocas páginas para tratar de justificar el «pensamiento natural» de que «cuando Dios elige, solo elige lo mejor»³. Pero en este escrito de 1791, habiendo ya descubierto el método crítico y ex-

² Immanuel Kant, *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat* (Historia y descripción natural de los sucesos más notables del seísmo que ha sacudido a una gran parte de la tierra a fines del año 1755), en *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preussischen, bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, 1902 ss. (citado en adelante como Ak), I, 460. Los otros dos ensayos referidos, publicados también en 1756, son, el primero, *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat* (Sobre la causa de los terremotos, con ocasión de la catástrofe que ha afectado a los países occidentales de Europa hacia fines del año pasado), Ak I, 417-428, y el último, *Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen* (Nueva consideración sobre los seísmos registrados desde hace algún tiempo), Ak I, 463-472.

³ Immanuel Kant, *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, Ak II, 29.

traído de él sus consecuencias, Kant adopta una postura muy distinta.

Según la tesis ahora sostenida, la razón, en su uso teórico, no logra en modo alguno defender a la sabiduría suprema del Creador frente a las objeciones que contra ella suscita la presencia del mal en el mundo, si bien es verdad que estas objeciones tampoco pueden dar pie para negar dicha sabiduría. La teodicea que Kant llama «doctrinal», es decir, la defensa (*Verteidigung*) o justificación (*Rechtfertigung*) de la sabiduría suma que se construye con argumentos sacados de las fuentes teóricas del conocimiento, es un ensayo vano. Es justamente al fracaso de esta especie de teodicea al que se refiere el título del opúsculo de Kant.

Pero es posible, sin embargo, según el filósofo, emprender una vía nueva, nunca antes ensayada: la de construir una teodicea recurriendo a las fuentes prácticas del conocer. En este caso, la razón práctica pura no nos proporciona saber, sino que nos conduce inexorablemente a admitir por fe (entiéndase, por «fe racional moral») que Dios, en tanto que bien supremo, está en nexo moral con su creación, a pesar de las apariencias en contra. A la teodicea que así se obtiene la denomina Kant teodicea «auténtica» y, antes que defensa o justificación de la sabiduría suprema, es propiamente la interpretación (*Auslegung*) del propósito moral de Dios al crear el mundo que hace la misma razón práctica pura que nos conduce, con independencia del conocimiento de lo creado, al concepto moral de Dios⁴. De esta peculiar teodicea el filósofo encuentra un ejemplo, expresado alegóricamente, en el Libro de Job —«el libro más filosófico del Antiguo Testamento», según declaró alguna vez⁵—, a cuyo examen dedica unas páginas realmente lúcidas⁶.

⁴ El concepto de Dios pertenece, según Kant, no a la metafísica, sino propiamente a la moral. Escribe, en efecto, el filósofo en su *Crítica de la razón práctica*, Ak V, 140: «Por consiguiente, la ley moral, por medio del concepto del bien supremo, como objeto de una razón práctica pura, determina el concepto del ser originario como el del *ser supremo*, lo que no pudo hacer la marcha física (y, continuando más alto, la metafísica) y, por consiguiente, toda la marcha especulativa de la razón. Por tanto, el concepto de Dios no pertenece originariamente a la física, esto es, a la razón especulativa, sino a la moral».

⁵ Immanuel Kant, *Danziger Rationaltheologie nach Baumbach*, Ak XXVIII, 1287.

⁶ Sobre la discusión de los argumentos de la teodicea doctrinal por parte de Kant, así como sobre la exégesis que el filósofo propone del *Libro de Job*, puede verse el artículo de Johannes Brachtendorf, «Kants Theodizee-Aufsatz. Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee», en *Kant-Studien*,

Acaso quepa compendiar esta posición de Kant ante el problema de la justificación de Dios frente al mal en términos propios de la moderna filosofía analítica de la religión: respecto del carácter moral de Dios, es imposible una *theodicy*, pero no lo es una *defence*. Es decir, no cabe explicar positivamente por qué ha permitido Dios que haya mal, pero sí cabe sostener que la aceptación de la existencia de un autor moralmente bueno del mundo no es incompatible con la existencia del mal en la creación⁷. Hay, sin embargo que precisar, para no tergiversar el pensamiento de Kant, que la defensa de la compatibilidad de la sabiduría suprema con la existencia del mal no es cosa del saber ni, por tanto, de argumentaciones lógicas, sino solo de la fe racional que engendra en nosotros la consideración de la ley moral.

De este modo, lo que era verdad respecto de la teología racional toda, y aun respecto de toda la metafísica, lo es también para la teodicea. Pues así como era imposible una teología especulativa y solo cabía postular una teología práctica, también es imposible una teodicea especulativa o doctrinal y solo cabe esperar una teodicea práctica o auténtica. Y así como Kant tuvo que suprimir el saber de lo suprasensible para dejar sitio a la fe racional que conduce a admitir la existencia de Dios⁸, así también tiene que eliminar la teodicea que pretende lograr conocimiento para hacer lugar a la teodicea que nace de la fe moral.

No consta que Kant tomara ocasión en alguna coyuntura externa para pronunciarse públicamente sobre el problema de la teodicea. Antes bien, parece que es su admisión, por razones morales, de la existencia de una sabiduría suprema creadora del mundo —apuntada como posibilidad en su primera Crítica y mostrada como realidad en las dos siguientes— la que le llevó finalmente a enfrentarse con la espinosa cuestión del mal en la creación. No obstante, la tesis defendida en el ensayo le dio motivo a Kant para expresar abiertamente su postura ante una circunstancia muy determinada: la situación producida por las medidas legislativas que sobre los asuntos religiosos había decre-

93 (2002), pp. 57-83.

⁷ Tal es la interpretación que defiende Volker Dieringer en su reciente libro *Kants Lösung des Theodizeeproblems. Eine Rekonstruktion*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2009. La distinción entre *theodicy* (teodicea) y *defence* (defensa) la propuso Alvin Plantinga en su obra *God, Freedom and Evil*, New York, Harper and Row, 1974, e, interpretada de distintos modos, ha pasado al patrimonio común de la llamada filosofía analítica de la religión.

⁸ Cf. *Kritik de reinen Vernunft*, B XXX.

tado Johann Christian Wöllner, ministro del gobierno del nuevo rey de Prusia Federico Guillermo II.

En efecto, según el filósofo, la fe en la sabiduría suprema de Dios solo puede nacer de una actitud moral pura, de la pureza del corazón que aspira a la «religión de la vida buena», como muestra el caso de Job, el justo sufriente. Pero los mencionados decretos, que, entre otras cosas, exigían a los candidatos a la enseñanza y la prédica religiosas una profesión de fe formal, no pueden por menos de promover, según Kant, la insinceridad y el engaño, dando pábulo así a una «religión de la solicitud de favores». Por eso Kant declara en un lugar de este ensayo que Job, al que su sinceridad le conduce a veces a proferir expresiones imprudentes frente a lo que no comprende, saldría malparado «ante cualquier alto consistorio de nuestro tiempo (excepcionalmente uno solo)». La alusión al alto consistorio de Berlín, único que ponía trabas al desarrollo de los decretos de Wöllner, debía de ser patente para los lectores de la revista berlinesa donde Kant publicó su escrito. Y esta es también la razón por la que Kant se ve en la necesidad de concluir su opúsculo con una larga «Observación final», en la que deja consignadas preciosas consideraciones sobre la veracidad, la sinceridad, la propensión a la mentira y la «tortura del espíritu» en que consiste el juramento.

Son estas, en verdad, convicciones largamente mantenidas por Kant, conformadoras, por así decir, de su propio carácter moral. Prueba de ello es la respuesta que, a finales de abril de 1775, dio a Johann Caspar Lavater, cuando el autor de los Fragmentos fisonómicos solicitó una opinión suya sobre cuestiones religiosas: «Pide usted mi juicio sobre su tratado acerca de la fe y la oración. ¿Sabe usted a quien se dirige con semejante demanda? A alguien que no conoce otro medio que sea de peso en los últimos momentos de la vida que la sinceridad más pura respecto de las actitudes íntimas más ocultas del corazón y que, como Job, considera un crimen adular a Dios y hacer confesiones interiores que quizás ha arrancado el miedo y con las que no concuerda el espíritu en la fe libre»⁹.

La traducción que se presenta es, según parece, la primera que se ha hecho de este escrito de Kant a la lengua española¹⁰.

⁹ Immanuel Kant, Brief an Johann Caspar Lavater, 28. April 1775, Ak X, 176.

¹⁰ Se publicó por vez primera en *Revista de Filosofía*, 2ª Serie, IV (1981), pp. 239-257, y se reeditó en el seno de la colección «excerpta philosophica» de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1992.

Se publica ahora al lado del original alemán, que se ha tomado del volumen VIII de la edición canónica de las obras del filósofo¹¹. El lector que confronte ambos textos reparará, entre otras cosas de menor bulto, en que he traducido das *Zweckwidrige* por la expresión «inadecuado a todo fin» o algún giro semejante; y que, siguiendo el ejemplo de García Morente en su traducción de la *Crítica de la razón práctica*, he vertido *Böse* por «mal moral» y *Übel* por «mal físico» —en el mismo sentido en que Leibniz habla de *mal moral* y *mal physique*—; asimismo, los antónimos de esas dos palabras alemanas, *Güte* y *Wohl*, los traduzco por «bien moral» y «bien físico», respectivamente.

Con ocasión del problema de la justificación de la sabiduría divina frente a lo que en el mundo nos parece indigno de ella, Kant proporciona una muestra del curso que ha recorrido su entera filosofía crítica, y aun deja traslucir su personal modo de vivir la relación con Dios. Pocas cosas pueden recomendar mejor que estas la lectura atenta del presente opúsculo.

¹¹ Immanuel Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, Ak VIII, 255-271.

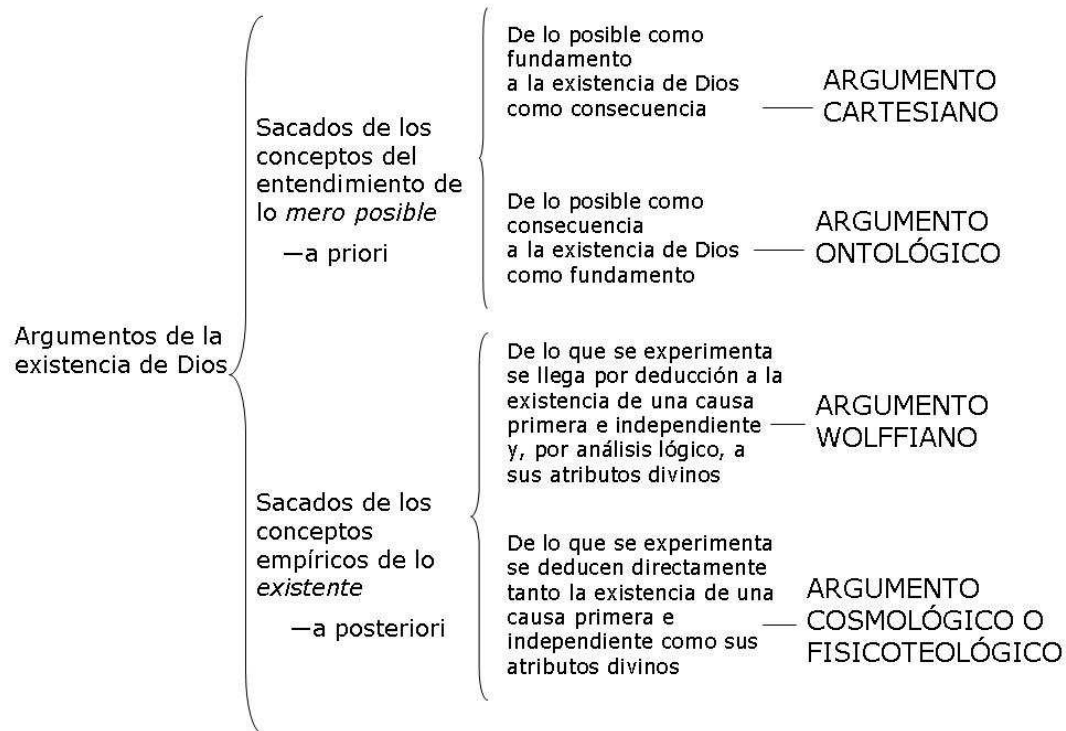
XIII

LA DIVISIÓN DE TODOS LOS ARGUMENTOS POSIBLES DE LA EXISTENCIA DE DIOS SEGÚN *EL ÚNICO FUNDAMENTO*

La enseñanza ofrecida por Kant en la *Crítica de la razón pura* A 590-591/B 618-619, según la cual solo hay tres pruebas posibles en principio para demostrar la existencia de Dios, a saber: la prueba ontológica, la prueba cosmológica y la prueba físico-teológica, contrasta con lo que defendió el filósofo en su obra precrítica titulada *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* (1763). En esa obra, en efecto, Kant propuso una división cuatripartita de los argumentos posibles de la existencia de Dios:

Todos los argumentos de la existencia de Dios solo pueden ser tomados o de los conceptos del entendimiento de lo mero *posible* o de los conceptos de la experiencia de lo *existente*. En el primer caso se concluye o de lo posible como principio a la existencia de Dios como consecuencia, o de lo posible como consecuencia a la existencia divina como principio. En el segundo caso se concluye, de nuevo, o desde aquello cuya existencia experimentamos, simplemente a la existencia de una *causa* primera e *independiente*, y por medio del análisis de este concepto a las propiedades divinas de esa, o a partir de lo que enseña la experiencia se sigue inmediatamente tanto la existencia como también las *propiedades* de esta misma. (*El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, 3. Abt., 1, Ak II, 155-156. Traducción de Eduardo García Belsunce).

Esta clasificación queda recogida en el siguiente cuadro sinóptico:



He aquí las principales diferencias entre esta clasificación de los argumentos teístas y la propuesta en la *Crítica de la razón pura*:

- 1ª. En la *Crítica de la razón pura*, el argumento cartesiano pasará a denominarse argumento ontológico.
- 2ª. El argumento denominado ontológico en *El único fundamento* desaparecerá en la posterior clasificación kantiana.
- 3ª. El argumento denominado wolffiano en *El único fundamento* se pasará denominar argumento cosmológico en la *Crítica de la razón pura*, y no se considerará como una prueba a posteriori, sino como una prueba transcendental.
- 4ª. El argumento llamado cosmológico o fisicoteológico en *El único fundamento* se conocerá en la *Crítica de la razón pura* únicamente como fisicoteológico.

XIV
GUIONES DE LECCIONES SOBRE
EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Vid. Rogelio ROVIRA, *La fuga del no ser. El argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la metafísica*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1991,



El argumento ontológico

Una prueba fascinante de la existencia
de Dios

¿En qué consiste la fascinación del argumento ontológico?

- 1) ¿Qué descubrió Anselmo? *Formulaciones del argumento ontológico*
- 2) Tres objeciones y tres réplicas. *Discusión del argumento ontológico*

¿Qué es una prueba de la existencia de Dios?

No es hacer comparecer a Dios mismo.

Es hacer patente la evidencia de la verdad de la proposición “Dios existe”.

La evidencia de la verdad de una proposición puede ser:

- a) *mediata*, conocida por *demostración*.
- b) *inmediata*, conocida por *mostración*.

Formulaciones del argumento ontológico

Los dos descubrimientos de Anselmo de Canterbury

- 1º. La verdad “Dios existe” es de **evidencia inmediata.**
- 2º. **Reducir al absurdo:**
 - A) La tesis del ateísmo
 - B) La tesis del agnosticismo

Reducción al absurdo de la tesis del ateísmo (I)

Supuestos:

- 1º. Dios = algo mayor que lo cual nada se puede pensar (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*).
- 2º. Dos modos de existir

{	solo en el pensamiento
{	en el pensamiento y en la realidad
- 3º. Existir en el pensamiento y en la realidad es más perfecto que existir solo en el pensamiento.

Reducción al absurdo de la tesis del ateísmo (II)

Razonamiento:

- 1º. “Dios no existe” = “El ser mayor que el cual no cabe pensar otro existe en el entendimiento y no en la realidad”.
- 2º. Pero cabe pensar un ser mayor: uno que exista en el entendimiento y en la realidad.
- 3º. Por tanto, “Dios no existe” = “Dios no es Dios”.

**La tesis “Dios no existe” lleva a un absurdo.
La tesis opuesta: “Dios existe” es necesariamente verdadera.**

Reducción al absurdo de la tesis del agnosticismo (I)

Supuestos:

- 1º. Dios = algo mayor que lo cual nada se puede pensar (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*).
- 2º. Dos modos de existir {

{	Siendo pensable la no existencia (existencia contingente)
}	No siendo pensable la no existencia (existencia necesaria)
- 3º. Existir no siendo pensable la no existencia es más perfecto que existir siendo pensable la no existencia.

Reducción al absurdo de la tesis del agnosticismo (II)

Razonamiento:

- 1º. “Dios es un ser de cuya existencia se puede dudar”
= “El ser mayor que el cual no cabe pensar otro es un ser cuya no existencia se puede pensar”.
- 2º. Pero cabe pensar un ser mayor: un ser cuya no existencia no se puede pensar.
- 3º. Por tanto, “Dios es un ser de cuya existencia se puede dudar ” = “Dios no es Dios”.

La tesis “Dios es un ser de cuya existencia se puede dudar” lleva a un absurdo.
La tesis opuesta: “Dios es un ser de cuya existencia no se puede dudar” es necesariamente verdadera.

Discusión del argumento ontológico

Primera objeción:

Tránsito ilegítimo de lo pensado (lógico)
a lo real (existente)

- ⊗ La isla más perfecta que la cual no cabe pensar otra (Gaunilón).
- ⊗ Comerciante que quiere aumentar sus haberes añadiendo ceros a su cuenta (Kant).

Réplica a la primera objeción:

El punto de partida no es un *concepto* de Dios,
sino un conocimiento de su *esencia*

¿Cómo es posible al ateísmo y el agnosticismo?

Dos modos de <i>cogitare</i> (pensar o entender)	}	<i>Cogitare secundum voces</i>
		<i>Cogitare secundum res</i>

Quien entiende a Dios *secundum voces* puede engañarse y pensar que no existe. (*INSIPIENS*)

Quien entiende a Dios *secundum res* no puede pensar que no existe.

Segunda objeción:

No tenemos un conocimiento de la *esencia* de
Dios que nos permita conocer su existencia

○“Dios existe” es una proposición de evidencia inmediata, pero solo en sí misma, no para nosotros (Tomás de Aquino)

Un texto de Edith Stein:

“Quien ha penetrado hasta el pensamiento del ser divino no puede sustraerse a la necesidad del ser que se halla incluida en él. Pero cuando busca captar al ser divino como se suele captar algo cognoscitivamente, entonces este se aleja de él y no se le presenta ya como un fundamento suficiente para edificar una prueba”

Réplica a la segunda objeción:

Tenemos un *conocimiento limitado* de la esencia de Dios suficiente para afirmar que Dios no puede no existir

○ “Dios es aquello mayor que lo cual nada se puede pensar, pero es mayor que lo que se puede pensar” (Anselmo)

○ Dos tipos de conocimiento (Descartes) $\left\{ \begin{array}{l} \text{Saber o tocar con el pensamiento} \\ \text{Comprender o abrazar con el pensamiento} \end{array} \right.$

○ ¿Cómo podría reconocerse finito y limitado si no se me da, de alguna manera, lo infinito e ilimitado?

Un texto de Hugo de San Víctor:

“Dios moderó desde el comienzo la noticia que de él tiene el hombre de tal modo, que así como nunca pudiera comprender todo lo que es, así también nunca pudiese ignorar del todo que existe”.

Tercera objeción:

La existencia no es una perfección o propiedad.

No hay contradicción al decir “Dios no existe”

ANUNCIOS POR PALABRAS



SE VENDE CASA

- ✕ 3 Dormitorios
- ✕ Bien situada
- ✕ Calefacción y aire acondicionado
- ✕ Con garaje y piscina
- ✕ Con amplio jardín



SE VENDE CASA

- ✕ 3 Dormitorios
- ✕ Bien situada
- ✕ Calefacción y aire acondicionado
- ✕ Con garaje y piscina
- ✕ Con amplio jardín
- ✕ **Existente**

La existencia no es una propiedad, porque no es una nueva característica de la cosa (KANT)

Réplica a la tercera objeción:

La existencia no es una propiedad en el caso de los seres cuyo mayor se puede pensar (seres contingentes y finitos).

La existencia es una propiedad en el caso del ser mayor que el cual no cabe pensar otro (ser necesario e infinito).

El argumento de Malcolm

Si Dios no existe,
no puede venir a la existencia.
Luego su existencia es **imposible**

Si Dios existe,
no puede haber venido a la existencia
ni puede dejar de existir.

Luego su existencia es **necesaria**

Si el concepto de Dios no es contradictorio, entonces
Dios existe necesariamente

En conclusión:

La fascinación del argumento ontológico:

No cabe mentar a Dios sin mentar a la vez
que existe en la realidad.

¿Significa esto que Dios existe
en la realidad?