

# DIOS Y EL ÉTER EN LA FILOSOFÍA ÚLTIMA DE KANT

*Félix Duque*

Universidad Autónoma de Madrid

Sin duda existen pocos filósofos que, como Immanuel Kant, hayan prestado a lo largo de su camino del pensamiento tanta atención a la ciencia y a la religión, investigando infatigablemente la función, alcance y validez de ambos territorios y de su posible entrecruzamiento, no siempre armonioso. De esa atención, pero también de esos conflictos da fe una de las confesiones más conocidas (y quizá, por ello, menos interpretadas hasta el fondo) de la historia de la filosofía: «Tuve pues que “poner en su sitio” (*aufheben*) el saber, para que la fe recibiera un puesto (dentro del sistema).»<sup>1</sup>

También el cambio de perspectiva que ciencia y religión obtienen en Kant contra el sentir común se muestra patentemente en dos de las tres preguntas conductoras de la filosofía crítica; para la ciencia: «¿Qué puedo (*kann*) saber?»; para la religión: «¿Qué me está permitido (*darf*) esperar?»<sup>2</sup> Por los verbos auxiliares se aprecia que los límites y alcance de la investigación científica —enderezada al territorio de la verdad, del ser, de lo objetivamente presente— es algo que en principio puede ser delimitado, definido por el hombre, o más exactamente por la razón humana, que en esa su

---

<sup>1</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (= *KrV*). Meiner. Hamburg 1956. Se citará, como de costumbre, por la 1ª (A) o 2ª ed. (B) de la obra. Aquí: B XXX. Es difícil traducir en este caso el verbo *aufheben*. Desde luego no significa (como en otros contextos): «suprimir», sino algo así como «rebajar las pretensiones», ubicando algo en el lugar que realmente le corresponde.

<sup>2</sup> *KrV* A 805/B 833. Hay que advertir que de la segunda pregunta: «¿Qué debo hacer?» dependen sentido y alcance de las otras dos.

capacidad *autorreferencial* de investigarse a sí misma<sup>3</sup>, y por esa reflexividad misma, confiesa que subjetivamente, en cuanto acción *espontánea* de juzgar, es superior (como un verdadero *juez*) a lo por ella juzgado, a saber: superior a la razón misma en sus pretensiones de *validex* respecto al conocimiento de los objetos de la experiencia. A menos pues que queramos ver aquí una contradicción, esto es: que una y la misma razón sea a la vez *infinita* en su capacidad de juzgarse a sí misma (y por ende, a lo por ella juzgado) y *finita* en sus pretensiones de alcanzar *por sus solas fuerzas* la verdad de las cosas, tendremos que reconocer que esa *superioridad* no procede de la razón ni está en su mano (de ahí la pregunta por lo que «puede» la razón, pregunta que implica obviamente que hay algo más que ella *no puede*), sino de los *intereses que mueven* a la razón en su ejercicio teórico, intereses implícitos en el uso del verbo *dürfen*: no tanto lo que uno pueda hacer de suyo, sino lo que una instancia superior le *deje* lícitamente hacer (o más crudamente: le *ordene* hacer o dejar de hacer, pues que se trata de un obrar conforme a la *ley*).

Según esto, pues, preciso será reconocer que la ciencia ha de estar supe-  
ditada a la religión, al estar comprometida ésta en la pregunta sobre lo que *me está permitido esperar* (el orden, por consiguiente, de lo *posible futuro*: de lo que puede ser, pero todavía no existe; orden, también, de lo que le *interesa* al hombre, de su destino y condición, y no de lo que sean o dejen de ser las cosas de este mundo). Y sin embargo, es el propio Kant el que, no sin arrogancia (y temeridad, dada la época en que escribía y el régimen absolutista bajo el que ejercía su cargo de profesor universitario), afirma que ni la religión (por su carácter *sagrado*) ni la política (por su índole *mayestática*) pueden sustraerse al dictamen de la razón, logrado mediante una «prueba libre y pública».<sup>4</sup> Claro que, bien mirado, ello no debía extrañar, ya que la mencionada pregunta por las razones de la esperanza humana<sup>5</sup> es una pregunta *interior* a la *Crítica* y por ende planteada por la propia razón. De hecho, unos años después publicará Kant una sonada obra (que le acarreará la censura del mismísimo Rey de Prusia) titulada: *La religión, dentro de los límites de la mera razón*.

¿Cómo salir del problema? Bien. Habíamos omitido una segunda pregunta, de la cual dependen como veremos las otras dos: «¿Qué debo (*sollen*) hacer?» La pregunta, relativa a la *moral* y encauzada por el verbo *sollen*, comparte algo de las otras dos, y explica la subordinación de lo científico a lo religioso (a su vez, subordinado a lo ético). En efecto, por un lado el resultado de mi acción habrá de ser en todo caso un ser futuro. Un «ser»,

<sup>3</sup> Advértase que el genitivo presente en el *opus magnum* kantiano: «Crítica de la razón pura» es simultáneamente *subjetivo* (es la razón la que realiza la crítica) y *objetivo* (lo que se critica es la razón misma, en su uso teórico). Se trata pues de un ejercicio de *reflexión*.

<sup>4</sup> KrV A XI.

<sup>5</sup> Obsérvese además que esto es algo que concierne a la existencia de cada hombre, no de un abstracto género humano. Kant ha formulado las tres preguntas en *primera* persona.

pues: la acción se deposita y por así decir encarna en una cosa *fáctica*, como los seres naturales, o al menos modifica y condiciona a éstos (se hace un *lugar* en el mundo, a pesar de no provenir del mundo mismo, sino de la libertad de mi acción). Pero por otra parte se trata de algo «futuro»: algo que puede acontecer, o no, al igual que ocurre con el contenido de mis esperanzas. Ahora bien, es cierto que yo soy capaz de conocer de antemano los límites de mi saber; pero esos límites (como todo límite) me vienen impuestos. La razón humana, en su uso teórico, es finita justamente por ser *receptiva*. Es la naturaleza, o con más precisión, la experiencia, como la llama Kant, la «materia de la sensación» (en último término ignota, siempre presupuesta) lo que pone coto a mis ambiciones de saber *toda la verdad*. Kant admite desde luego el carácter *progresivo*, acumulativo y depurativo de la ciencia, pero precisamente por ello es ésta siempre limitada, en cuanto expresión de una razón *finita*.

Sin embargo, adviértase que Kant, en la célebre confesión antes citada, no dice que él tuviera que poner *coto* al saber por venir éste limitado en cada caso por la necesidad de verificación por parte de lo empírico, sino *para que* la fe obtuviera «plaza» (*Platz*) en el sistema. Según esto, preciso es reconocer entonces que la razón es *doblemente* finita: en primer lugar, desde el punto de vista científico, es decir, *sistemático*, universal y necesario (subjetivamente, para *todos* los hombres; objetivamente, para *todas* las cosas), y capaz de *predicción y anticipación*, porque la razón sólo puede conocer aquello que ella *pro-pone formalmente* para recibir adecuadamente (o sea: según verdad) una materia *dada...* e incognoscible. Pero, en segundo lugar, desde la perspectiva religiosa, es decir, *esperanzada* en la consecución de un destino *futuro, singular y merecido* por un hombre concreto (por «mí», en cada caso), porque entonces habrá que suponer necesariamente que ese destino, aun merecido (por eso se trata de una fe *racional*, no de una fe ciega, abandonada a designios inescrutables), ha de ser igualmente *dado*, aunque sea «por arriba», por así decir. En suma, la razón humana se ve limitada tanto por la ignota «materia» que está a la base de toda experiencia como por Algo o Alguien que otorga a cada hombre su destino. Mas al ser éste, como hemos apuntado, algo siempre *merecido* por mis acciones, se sigue que no puede tratarse entonces ni del mero azar o acaso ni tampoco de una necesidad lógica (pues calibrar lo que me merezco implica un cálculo entre mi deber, mis capacidades y lo en cada caso posible), sino de una inteligencia *sobrehumana*, a la que nuestra cultura llama Dios.

A estas dos limitaciones fundamentales se sujeta el común de los mortales, es decir: a la ciencia y al saber por un lado, dependiente en definitiva de lo que en cada caso venga ofrecido por la experiencia (aquí, sí, equivalente al azar: la diosa *Fortuna*), y a la religión por otro: lo decidido en justo juicio por un Dios que escruta los corazones y sondea la verdadera intención de las acciones. Los hombres suelen ser, así, incluso según el orden del tiempo (días laborables y festivos), unas veces científicos, otras religiosos. El caso paradigmático es el de Pierre-Simon de Laplace, el cual, como es bien

sabido, contestó a Napoleón que para erigir un sistema científico del mundo no tenía necesidad de Dios, esa *vaine hypothèse*, pero que en cambio –según cuenta la piadosa leyenda– se arrodillaba en las calles de París –con barro o con polvo, igual daba– cuando pasaba el Santo Viático para confortar a un moribundo.<sup>6</sup>

Sólo que Kant no pertenecía a esa clase de mortales partidos por gala en dos (de un lado la cabeza, del otro el corazón). Él no fue, al menos en primera línea, ni un científico ni un hombre religioso (y menos ambas cosas, alternativamente). Fue *simplemente un filósofo*. En cuanto tal, y como se ha venido insinuando, a él no podían preocuparle tanto esos dos límites (que él no niega) cuanto lo que el hombre pudiera hacer *contando* con ellos para realizar su *libertad*, es decir: para ser *sí mismo*, para llegar a estar en lo posible a la altura de una razón *reflexiva* que lo constituye en cuanto hombre, en general.

Ahora bien, una libertad que no tuviera que adecuarse a los obstáculos provenientes del mundo empírico (para lo cual precisa conocerlos *de antemano* y *en general*), a fin de *sobredeterminarlos pro domo*, a fin de servirse de ellos para su propia realización, una «libertad» desatenta en suma al material o medios de su realización fáctica no sería tal, sino *arbitrariedad* y *locura*. E igualmente, una libertad que *nada esperase* como resultado de sus acciones, ni por lo que hace al cambio *provechoso* del orden del mundo (la llamada «felicidad» *real*) ni con respecto a la siempre ardua consecución de la propia *autonomía* (la «dignidad» *ideal*), no sería tampoco tal libertad, sino puro *obrar mecánico*, monótono, siempre atento rutinariamente al presente. En una palabra, ciencia y religión tienen sentido (incluso dentro de la subordinación de la primera a la segunda: del presente real al futuro ideal) sólo en cuanto ambas están al servicio de la acción *ética*.

Por tanto, si se pueden conocer y ordenar sistemáticamente los objetos de la experiencia, de un lado, y si es lícito aceptar de otro lado el *concepto* (¡no la intuición!) de un Dios justo, ello se debe únicamente a la *exigencia moral de que* los hombres *deban llegar a ser libres*, es decir: a ser ellos mismos, adecuando el ideal general –el deber– que los constituye como especie universal (la humanidad) a la existencia particular de cada uno, realizada en medio de lo ente, elaborado *técnica* y *teoréticamente* por la razón. Y la libertad es posible sólo contando con y gracias a esa doble limitación: la física y la ético-religiosa.

Lo contrario sería, para Kant, por el lado físico, *fatalismo*, conformidad –tan cómoda como estúpida– con un azar disfrazado de naturaleza, la

---

<sup>6</sup> Una doble actitud, por cierto, muy favorecedora del orden público y del progreso de la sociedad. No es extraño que el Emperador (pasadas ya las veleidades revolucionarias) nombrara Conde a Laplace en 1806 y que Luis XVIII le otorgara luego, en plena Restauración, el título de Marqués. Kant, que se limitó a ser filósofo, a duras penas logró ingresar en 1786 en la Academia Prusiana de Ciencias (y sólo como «Miembro externo») y ser nombrado Rector de su Universidad al final de su larga carrera.

entrega confiada a lo en cada caso dado, lo cual revelaría en el fondo una sorprendente conexión oculta entre un mal entendimiento de lo físico y una peor comprensión de lo moral: pues ese *cínico* atenerse a la «naturaleza» acabaría por conducir a una vida literalmente falta de principios, sometida como estaría contradictoriamente a: «un principio [(*Grundsatz*) en este caso, algo así como «máxima»] subjetivo práctico para obrar sin Principio [*Princip*: en el sentido de «ley objetiva»], e incluso contra todo Principio: por tanto, es una *contradictio in adjecto*. Así, la mera *inclinación* (instinto), es decir el buen vivir (*in diem dicere: Vixi*): vivir al día.»<sup>7</sup>

Por el otro lado, en cambio, el supuestamente religioso, no se daría sino superstición y *fanatismo*, pisoteando así la raíz misma de la humanidad: el *faktum* de la libertad. El viejo Kant lo escribirá a finales de 1801 con una franqueza inusitada: «Es fanático (*fanatisch*) tener, y aun exigir, una experiencia –o simplemente una percepción que apunte a ella– de la existencia de Dios, e incluso tan sólo de un efecto que pueda provenir de él.»<sup>8</sup>

Esta doble crítica al empirismo, sea físico o sobrenatural, puede servirnos para recordar una distinción tan decisiva como aparentemente banal, casi de archivero y bibliotecario, a saber: que Kant, como hemos dicho, no es ni científico ni religioso, pero sí es en cambio el fundador de dos disciplinas de largo alcance, a saber: la *filosofía* de la ciencia (contra la distinción tradicional, y exclusiva, entre *metafísica* –en cuanto *ontoteología*– y *ciencia natural*) y la *filosofía* de la religión (contra la no menos tradicional división entre *teología natural* o *trascendental* –«racional», en suma– y *teología revelada*, o por mejor decir: «historia sagrada»).

Y es que, en cuanto *genuina* filosofía<sup>9</sup>, la fundamentación y justificación tanto de la ciencia como de la religión no pueden proceder en absoluto de la mera experiencia, ya afecte ésta al sentido externo (como en el caso de la *física empírica*, que para Kant no sería sino una *Naturgeschichte*, una «his-

<sup>7</sup> *Opus postumum* (= O.p.). En: *Kant's Gesammelte Schriften* (=G.S.). De Gruyter. Berlín y Leipzig 1936 y 1938. XXII, 123. Hay ed. esp., cuidada por mí: *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*. Anthropos. Barcelona, 1991 (incluye la paginación académica).

<sup>8</sup> O.p. XXI, 74.

<sup>9</sup> No es cierto que el empirismo (en cualquiera de sus autores) base el edificio del saber en meras afecciones del sentido externo (entre otras cosas, porque ello presupondría ya la existencia de ese sentido y del *sujeto* abierto al mundo mediante los sentidos). Los precipitados asertos de viejos manuales en ese sentido confunden «origen» con «validez lógica u ontológica». Nadie niega el adagio latino: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Pero es preciso añadir, como ya hiciera Leibniz: *excipe intellectus ipse*. Así también, en Kant: «No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia [...] *Por lo que hace al tiempo*, pues, no hay en nosotros ningún conocimiento antes de la experiencia, y con ésta comienza todo conocer. / Ahora bien, aunque todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por ello surge todo él *a partir de* la experiencia. Pues bien pudiera ser que nuestro mismo conocimiento empírico fuera un compuesto (*Zusammengesetztes*) de lo que recibimos por las impresiones y de aquello que nuestra propia facultad cognoscitiva (con ocasión de las impresiones sensibles) ofrece desde sí misma.» (*KrV*. B 1).

toria natural») o al sentimiento interno (la *religiosidad*, como en el caso del *pietismo*, que él conoció especialmente bien, por vía de la enseñanza y el ejemplo maternos). En ambos casos (y también, y muy especialmente, en el político), el sujeto –cognoscente o agente– adquiriría *como desde fuera* un conocimiento «histórico» (*historisch*), *ex datis*, no un conocimiento «racional», *ex principiis*.<sup>10</sup> Los ejemplos aducidos por Kant muestran el alcance universal, válido para todo saber y todo obrar, de esa distinción. Habla en efecto, *in crescendo*, de la «experiencia inmediata» (supuesto fundamento de la física), de la «narración» (vehículo de las historias, en general: de la literatura a la Historia), «o también del adoctrinamiento (*Belehrung*)», propio de la enseñanza de «conocimientos generales» (incluyendo en ese adoctrinamiento desde luego el moral y el religioso). Así pues, *historisch* es todo aquello que se *impone de una manera inmediata*, irreflexiva, aseverando que «así están las cosas» y que «eso es lo que hay» (desde los «hechos» o los famosos *sense data* hasta la obediencia a la «tradición» y el «orden establecido»). Es obvio que esa imposición literalmente irracional ha de suscitar de antemano la sospecha de *autoritarismo* y *dogmatismo*. Como dice Kant de manera harto expresiva, quien recibe enseñanzas de una cabeza ajena bien puede haber comprendido y retenido lo a él *dictado*, sin dejar por ello de ser «una copia en yeso de un hombre vivo». En cambio, el conocimiento racional sólo puede «surgir de la propia razón del hombre», cuya completitud e incondicionalidad se deben a su vez al *faktum* de la libertad.<sup>11</sup>

Pues bien, desde el respecto científico, una vez felizmente dejados atrás los tiempos en que la filosofía era considerada como *ancilla theologiae*, Kant no podía tolerar que eso que nosotros llamamos hoy «filosofía de la ciencia» (en él, *Metaphysik der Natur* y *Protophysik*) fuera una mera divulgación de descubrimientos o doctrinas científicas en plan del *Reader's Digest* o una supuesta «reconstrucción racional» o reordenación *lógica*, como *ars exponendi* de algo ya encontrado y elaborado con independencia de la filosofía. Es cierto que la imprescindible e impresionante efectividad

<sup>10</sup> Cf. *KrV*. A 836/B 864 (todas las citas hasta el final del pár. –salvo la última– corresponden a este pasaje de la *Arquitectónica*).– Con respecto al uso de *historisch*, cabe recordar que incluso hoy día, como una excrecencia ya un tanto anacrónica en el idioma, se habla de *historia natural* para referirse a la botánica o a la zoología, en cuanto meras taxonomías basadas en rasgos exteriores. También en alemán, y desde luego en la época de Kant o Hegel, *historisch* (*Historie*) –frente a *geschichtlich* (*Geschichte*)– no significa tanto lo «histórico» en sentido estricto (aunque hay que reconocer que muchos historiadores de oficio siguen hoy ganándose a pulso el calificativo de *historisch*) cuanto un tener noticia (*Kenntnis*) de algo que nos viene ofrecido desde fuera, sin que nosotros podamos aducir una *razón* para ello (sólo entonces se trataría de un «conocimiento»: *Erkenntnis*). Al adj. *historisch* le cuadraría por ello mejor el español: «empírico».

<sup>11</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (=KpV). En : Akademie Textausgabe (a continuación se citará simplemente vol. y pág.) V, 3s. : «Ahora bien, el concepto de libertad [...] constituye la *clave de bóveda* del entero edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa.»

de la *matemática* en la ciencia natural indica ya un conocimiento racional *por construcción de conceptos* en la intuición pura del espacio y del tiempo, garantizando así el carácter a la vez exacto y progresivo de los conocimientos científicos en cada campo *particular*<sup>12</sup>. Al respecto, y como es sabido, no ahorrará Kant elogios a Newton por haber erigido el sistema del mundo según *principia mathematica*. Sin embargo, no es posible construir conceptos sobre intuiciones (*constructos* proyectados en favor de la experiencia) si antes no se ha escudriñado *en general* la posibilidad, la inteligibilidad *a priori* de ambos elementos del conocimiento (y habría que añadir: de su conjunción a través del ejercicio de *esquemización* propio de la *imaginación trascendental*). Y ello es tarea de la filosofía, en cuanto conocimiento racional que procede *por meros conceptos* (incluyendo desde luego en ellos el análisis y justificación de las intuiciones). De ahí la fundamental corrección al título (y al sentido último) de la gran obra newtoniana: «Habría que decir, pues: 1) *Scientiae naturalis* (no *philosophiae*) *principia mathematica*; 2) *Scientiae naturalis* (no *philosophiae*) *principia philosophica*; a estos últimos pertenecen también los principios metafísicos de la ciencia natural, en cuanto que es en base a ellos como se hará la progresión [de la filosofía a la física].»<sup>13</sup>

Kant ha ejercido durante toda su trayectoria intelectual una crítica implacable contra la idea de que los fenómenos del mundo sensible puedan ser explicados meramente por «acumulación (*coacervatio*).»<sup>14</sup> Así, lo que habitualmente llamamos experiencia no es para él sino: «la aproximación asintótica a la completud empírica de las percepciones.»<sup>15</sup> Por el contrario, es doctrina sólidamente establecida en la primera *Crítica* que: «Sólo hay *una* experiencia, en la cual todas las percepciones vienen representadas como en una conexión omnimoda y conforme a ley (*durchgängigen und gesetzmässigen*). La razón de ello viene ofrecida mediante una analogía: «de la misma manera que hay sólo *un* espacio y tiempo, en el cual tienen lugar todas las formas del fenómeno y toda relación de ser y de no-ser.»<sup>16</sup> Ahora bien, la *protopresencia* del espacio y el tiempo (pues no se puede hablar de que esas formas puras *existan*: más bien *traen* algo a la existencia, así como el concepto de Dios impele al obrar) es una *acquisitio originaria*, como expresivamente dice Kant: espacio-y-tiempo es algo «dado», mas dado por el sujeto mismo en orden a la *activa* receptividad, en favor del salir al encuentro de los objetos por parte del sujeto. También en la *Crítica de la razón pura* había señalado Kant: «Yo engendro (*erzeuge*) el tiempo mismo

<sup>12</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (=MA)*. IV, 470: «Ahora bien, afirmo que en toda doctrina particular de la naturaleza puede ser hallada tanta ciencia *en sentido propio* como *matemática* se halle en ella.»

<sup>13</sup> O.p. XXI, 208 ; cf. también XXI, 238.

<sup>14</sup> *KrV*. A 833/B 861.

<sup>15</sup> O.p. XXI, 53.

<sup>16</sup> *KrV*. A 110.

en la aprehensión de la intuición.»<sup>17</sup> No es extraño pues que el anciano de Königsberg dé en 1796 un decisivo paso más allá, pero en la misma dirección: no se trata sólo de constatar el *hecho* de la experiencia. No es simplemente que *haya* una experiencia (como se dice que «hay» el ser). La experiencia en cuanto *completud de percepciones*, o sea en cuanto *unidad total* de lo sensible, es el resultado de una acción reflexiva para conferir un sentido unitario al cúmulo subjetivo de experiencias.

En el ámbito de la ciencia natural: «la experiencia no puede ser *dada*, sino *hecha* (*gemacht*) por el sujeto para la representación sensible; y está sometida a un Principio de composición de representaciones empíricas en orden a la unidad de una experiencia posible, cuya forma debe ser *pensada* a priori por un concepto.»<sup>18</sup> Ese Principio de composición ejerce una función estrictamente paralela en el ámbito de la ciencia al concepto de Dios en el de la religión. Kant lo denominará de varias maneras: «calórico» (*Wärmestoff*), «materia lumínica» (*Lichtstoff*), o incluso «espacio (indirectamente) sensible» (habría que decir, más bien: espacio *sensibilizador*, que *hace* sensible lo sensible), etc. Pero el nombre que mejor cuadra al referente de ese «concepto» es *éter*, un término bien conocido en la física moderna. *Dios y el éter*, pues: la cúspide y la base de la filosofía trascendental kantiana. Pero no su centro.

Sólo introduciendo ese concepto, piensa Kant, se lograría presentar la entera experiencia posible (o lo que es lo mismo, la posibilidad *real* de la experiencia) como un *sistema* omnicompreensivo. Con ello se habría logrado, yendo más allá de las *Anticipaciones de la percepción* de la primera *Crítica*, una anticipación *quoad materiale*, aunque sólo (*sensu kantiano*) *problemática* de la experiencia, entendiendo a ésta desde luego como unidad total colectiva, y por ende sólo como una totalidad (*Ganzheit*) *cogitable*, en favor de lo empírico, o sea como justificación y ordenación previa de una *Allheit* u omnitud distributiva (*dabile*: las experiencias mudables del caso), que sólo asintóticamente –como vimos– se iría aproximando a la experiencia, entendida ésta como *determinación omnímoda*, o sea como razón plena de todas y cada una de las manifestaciones fenoménicas posibles. Esa «razón» o fundamento (*Grund*), entendida como la *materia* (en el sentido de contenido real, de *realitas*) *de las posibilidades*,<sup>19</sup> era justamente lo que la metafísica leibnizo-wolffiana entendía bajo el nombre de «Dios»: la *omnitud perfectionum sive realitatum*, o bien, sustantivando, haciendo inherir esa *omnitud* en el sujeto último de toda predicación (como en el caso

<sup>17</sup> *KrV*. A 143/B 162.

<sup>18</sup> *O.p.* XXII, 391.

<sup>19</sup> La presuposición trascendental garante de la existencia de las cosas (algo constantemente acariciado por Kant, pero negado en el período crítico, pues que la existencia es algo propio sólo del *fenómeno*) es en la metafísica racionalista la de «la materia *de toda posibilidad*, que debe contener a priori los *data* de la posibilidad *particular* de cada cosa.» (*KrV* A 572s /B 601s.).

de la *sustancia primera* aristotélica): el *ens necessarium*. Por un lado, la totalidad omnimoda de los predicados posibles (*universalidad lógica*); por otro, la unidad de todo ser en el Ser único, precisamente en aquel cuya posibilidad, por ser total, coincide con su existencia.

Así pues: *omnimoda determinatio est existentia*. O lo que es lo mismo: el universo lógico (lado del predicado, conceptual) deja ver y ser a las cosas existentes (lado del sujeto, existencial). Mas la metafísica racionalista (Wolff y Baumgarten, sobre todo) defendían una *conversio tota* del apotegma: *existentia est omnimoda determinatio*. Lo cual es mucho más grave, puesto que implica un «salto» lógico. Mediante la primera frase se asevera que, para existir, todo ente ha de ser *previamente posible*, es decir, estar enteramente determinado en su existencia. La segunda, en cambio, asegura que existe un ser cuyo concepto o predicado es la determinación plena misma, en virtud de la cual los demás seres resultan a su vez determinados. Esa plena *conversio inter se* del sujeto y del predicado (o si queremos, del ser y del pensar) constituye la «prueba» wolffiana de la existencia de Dios, como recuerda Kant <sup>20</sup>, para proceder acto seguido a una radical transformación del sentido y del referente de esa *determinación plena*. Del sentido, pues no es lícito decir *existentia est omnimoda determinatio*, ya que, en una nueva versión de la conocida crítica al argumento ontológico, aquí *a posse ad esse non valet consequentia* («del poder ser no cabe inferir el ser»).<sup>21</sup> Como apunta con toda razón Kant: «esta omnimoda determinación *pensada* [por cubrir el lado del predicado] no puede ser *dada* [como si se tratase de un sujeto existente] pues procede al infinito de determinaciones empíricas.»<sup>22</sup> En efecto, si quisiéramos pasar del sujeto al predicado (del ser de Dios a su concepto) tendríamos que verificar *en cada caso concreto* si cada determinación puede ensamblarse (Leibniz diría: «componerse» o *hacerse componible*) con todas las demás, y no sólo obviamente desde el plano lógico, sino en el real del *influxus physicus*. Es verdad que suponemos que cada ente tiene su razón de existir, expresada en su concepto o conjunto de predicados (al fin, el principio de determinación plena se sigue del principio de razón suficiente). Pero esa suposición está a su vez basada en la *presuposición originaria* de que hay un metaconjunto de todos los predicados. De manera que la afirmación de que a un *ente* (Dios), por supremo que sea, le corresponde ese metaconjunto implica una clara *petición de principio*: se da por supuesto justo lo que habría de constituir el fundamento de la prueba.

Pero lo que no vale para Dios, bien podría valer para el *éter*, si por tal entendemos con Kant el «Objeto (*Object*) de la experiencia posible, no derivado de ninguna experiencia, sino que, más bien, la hace posible, admitiendo necesariamente realidad objetiva en aquél, no de una manera sintética,

<sup>20</sup> O.p. XXI, 603.

<sup>21</sup> O.p. XXII, 121.

<sup>22</sup> O.p. XXI, 603.

sino analíticamente según el Principio de identidad.»<sup>23</sup> El éter (o como quiera se llame a este Objeto<sup>24</sup> no dable ni inteligible, sino *postulado en favor de la experiencia*) es la *hipótesis*, conscientemente establecida, del conjunto de la experiencia posible. Sólo a él le compete pues, en puridad, el concepto de *omnimoda determinatio*.<sup>25</sup>

Fiel a sus creencias dinamicistas y antiatomistas, ya desde la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, de 1755, había admitido Kant la existencia de una «estofa básica elemental» (*elementarischen Grundstoff*) en la que se resuelven en definitiva todos los cuerpos del universo y que «llena el entero espacio del edificio del mundo.»<sup>26</sup> Pero, siguiendo la línea general de la física moderna (de Descartes a Euler), Kant supondrá que esa *Stoff* (algo más cercano a la fuerza o a la energía que a la «materia») es del mismo rango que cualquier otra materia o cuerpo, sólo que al ser más sutil sería más difícilmente detectable por los aparatos de medida. Todavía en las primeras indicaciones sobre el éter en el *Opus postumum* (*Hojas sueltas* del legajo IV y *Oktavenwurf*, hacia 1796), continúa siendo fielmente a esa concepción clásica, siguiendo ahora muy especialmente las doctrinas de Euler, expuestas en sus por entonces celebérrimas *Lettres à une Princesse d'Allemagne*. En la carta 18<sup>a</sup> se opone resueltamente Euler al éter corpuscular newtoniano y en general al atomismo (una polémica enconada en la época, como se sabe), acercándose en cambio a las concepciones ondulatorias de Huyghens. Al final de la carta 19<sup>a</sup> expone Euler en fin su convicción de que, dado que el espacio no puede estar ni *vacío* ni lleno de *corpúsculos*, ha de tener a su base un *medium* sutil, el éter, cuyas vibraciones engendrarían las ondas lumínicas, una hipótesis que sería perfeccionada más adelante y extendida a la radiación electromagnética. Sin embargo, Euler no se atreve

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> En la filosofía kantiana (y en general, en el idealismo alemán) debe distinguirse cuidadosamente entre *Gegenstand* (vertido como «objeto», con minúscula) y *Object* («Objeto», con mayúscula: al fin, una convención como cualquier otra). El primero denota cualquier cosa, hecho o asunto que nos «ocupe» empírica, cotidianamente (objetos son tanto las cañas de pescar como las cosas de la vida o el tema –el objeto– de que tratan las matemáticas). El segundo es el entramado trascendental construido por el sujeto a priori para posibilitar (para inteligir y sistematizar) todo objeto posible. En este sentido, bien podría decirse que *Object* es la proyección o exteriorización «científica» del *Subject* (algo bien claro en la «Lógica de la objetividad» de la *Ciencia de la lógica* hegeliana). Que Kant denomine a esa «materia» básica «Objeto» quiere decir pues que en ella la razón se reconoce a sí misma desde fuera, por así decir, como el ámbito total de la experiencia posible (recuérdese: única, omnimoda y legaliforme).

<sup>25</sup> *O.p.* XXII, 495: «La experiencia no es un agregado de representaciones empíricas, sino un Principio de *determinación omnimoda* de la percepción (representación empírica con conciencia), las cuales son pensadas a priori como enlazadas en un sistema universal (física).» También XXII, 497: «En toda experiencia está necesariamente contenido algo empírico (como estofa material para la intuición sensible), pero sólo la *determinación omnimoda* del concepto de esa estofa [...] es precisa para ello, es decir, para hacer que un agregado de percepciones de un Objeto valga como Objeto fundado en la experiencia.»

<sup>26</sup> Vid. *Allgemeine Naturgeschichte...*; I, 263.

a postular una penetrabilidad total del éter, el cual atravesaría libremente toda materia, sí, pero penetrando a través de los *poros* de los cuerpos.<sup>27</sup> Pero tendría que llegar el momento en que las contradicciones que implica el éter de Euler se hicieran evidentes para Kant. En efecto, ¿cómo imaginar una materia del mismo orden que la que forma los cuerpos físicos, que sin embargo sería *imponderable* y a la vez comprimiría todos los cuerpos? ¿Y cómo aceptar que «el mundo está lleno de materia»<sup>28</sup>, si se toma como principio inamovible la impenetrabilidad de la materia? Cuando se dice que el éter penetra todos los cuerpos, se entiende por ello los *poros* de todos los cuerpos, que parecerían dispuestos *ad hoc* para contener el éter. Sólo que, si esto es así, ¿cómo puede moverlos, si pasa libremente a través de ellos, sin tocarlos en realidad, ya que los atraviesa por «canales» prefijados? ¿Y a qué se debe el «desequilibrio» del éter, que da origen a los fenómenos eléctricos?

El problema general está en el hecho de que el concepto de éter como algo *material*, al mismo nivel que las demás cosas (sólo que de menor densidad), es contradictorio en sí. Esto para no referirnos ya a las sucesivas propiedades que el electromagnetismo del siglo XIX fue depositando sobre este concepto, hasta hacerlo por completo, primero, ininteligible<sup>29</sup>, y luego desechable tras la prueba negativa del interferómetro óptico de Michelson y Morley, en 1905.

Por el contrario, lo insólito del *Opus postumum*, a partir de 1798-99, reside en la audaz idea de desechar al éter como una materia física, sólo que más sutil y por ello imperceptible, para convertirla en el Principio de posibilidad de la experiencia (y por ende de la ciencia que de ella se ocupa), o más exactamente, en el correlato en el ámbito físico del *Yo pienso* en el ámbito cognoscitivo. Kant procede a la demostración de la existencia del éter (o calórico: emplea indistintamente ambos términos) en los folios *Übergang 1-14*. Más exactamente, es el folio *Übergang 2* (legajo II, folio 7, p. 1) el que expone por primera vez de forma rigurosa una argumentación que después va a repetirse, con importantes matizaciones, a lo largo de los demás folios.

Una prueba de la importancia que Kant concedía a este punto puede encontrarse en el inmediatamente posterior legajo XII, folio 10.<sup>30</sup> En este folio se expone la demostración según el método sintético, matemático (Definición, Axioma, Observación, Teorema y dos Observaciones). Presentaré al respecto, en forma resumida, la exposición general contenida en dichos pasajes.

<sup>27</sup> L. Euler, *Lettres... à une Princesse d'Allemagne sur différentes questions de Physique et de Philosophie*. Nouvelle édition (1ª en 1773). Avec des Additions par MM. le Marquis de Condorcet et de la Croix. Paris 1787. LXIX L., p. 270: «caractère générale qui convient à toute matière, et par conséquent à tout corps, c'est l'impenétrabilité.»

<sup>28</sup> Euler, *op.cit.*, LXXIII L., p. 305.

<sup>29</sup> Vid. a este respecto el artículo de Marie-Antoinette Tonnelat, «De l'idée de milieu à la notion de champ». *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, XII (1959), pp. 337-356.

<sup>30</sup> *O.p.* XXII 609-615 (mayo-agosto 1799).

## Definición

Entiendo bajo el concepto de calórico una materia difusa, omnipenetrante, que mueve internamente sus partes de forma regular y continua, que ocupa (*occupans*) y llena activamente (*replens*) y de forma absoluta el espacio cósmico, y que está animada de fuerzas motrices no locomotivas, sino en agitación sin cambio de lugar (*concussorisch-nicht progressiv*). Esta materia mantiene el sistema de todos los cuerpos que son objeto del sentido externo, y posibilita las fuerzas motrices de éstos. Sus atributos son únicamente negativos: es imponderable, incoercible, incohesible e inexhaustible.

## Axioma

Considerada subjetivamente, existe una única experiencia exterior, ya que sólo hay un espacio.

## Observación

La universalidad del concepto de experiencia no es distributiva, sino sólo colectiva, y constituye la unidad de la experiencia posible. Su objeto es único (*Einzelnes; individuum*). La atomística (*atomi et inane*) representa una teoría autocontradictoria, ya que no hay partes indivisibles de la materia y el espacio vacío no es objeto de experiencia posible.

## Teorema

Existe un todo (*Ganzes*) absoluto y único de una materia demostrable a priori, y no aceptada hipotéticamente para explicar habilidosamente ciertos fenómenos (*kein hypothetischer [Stoff] um gewisse Phänomene schicklich erklären*). Las fuerzas motrices actúan sobre los sentidos, y constituyen así los objetos de percepción exterior, a partir de los cuales alcanzamos la experiencia. A la vez, existe *objetivamente* una materia *dabile*, y *subjetivamente* un todo de la misma en la experiencia una (materia *cogitabile*), ya que sólo hay un espacio y un tiempo. La experiencia es el conocimiento de un todo de percepciones unido en un sistema (y no simplemente un agregado de percepciones)<sup>31</sup>. Las percepciones son efectos de las fuerzas motrices de la

<sup>31</sup> Esta definición es fundamental. O.p. XXII, 612, 21: «Nun ist Erfahrung das Erkenntnis eines in einem System verbundenen Ganzen der Wahrnehmungen (nicht bloss ein Aggregat derselben).»

materia sobre el sujeto en un sistema de las mismas, dentro de la experiencia posible única. El calórico no es un *ens rationale* sino algo fáctico (*ein wirkliches Ding*), base (*Basis*) de los efectos originarios de la materia en el espacio, y constituye el Principio supremo de la transición (*Übergang*) de los principios metafísicos a la física. Este Principio no se deriva de la experiencia, sino que se considera como necesariamente constituido a priori, en favor de la experiencia (*zum Behuf der Erfahrung*).

### Observación

La prueba de la existencia del calórico no es  *sintética* (ampliación del concepto por las propiedades de la materia), sino *analítica* y explicativa (*Erläuterung*); por tanto, se basa en el *principio de identidad*. El fundamento de posibilidad de la experiencia es lo mismo que el concepto del todo de la misma. Pero lo que coincide con la posibilidad de la experiencia es también objeto de experiencia, y por tanto existe una cosa correspondiente a lo pensado bajo el concepto de calórico.<sup>32</sup> No se debe comenzar con el objeto, sino por la experiencia del sujeto y lo que ella contiene.<sup>33</sup> El todo subjetivo de percepciones en una sola experiencia es lo mismo que el concepto de la conexión (*Zusammenstimmung*) de percepción en una experiencia posible. La unidad es a la vez objetiva con respecto a las fuerzas motrices de la materia, y subjetiva con respecto a la unidad total (*Gesamteinheit*) de representaciones pertenecientes a una sola experiencia, y que corresponden a las fuerzas motrices que afectan al sujeto. Es lo mismo decir que existe el calórico y decir que existe la experiencia como unidad absoluta. El calórico viene afirmado categóricamente y no hipotéticamente, pues es algo absolutamente dado (*ist absolut gegeben*) en cuanto base de las fuerzas motrices de la materia.

### Observación

La prueba es tan sólo analítica, y no sintética, y parece contener sólo una relación lógica (*ein logisches Verhältnis*). Pero la relación es *metafísica*; esto es, la conexión de lo múltiple de la intuición empírica a la experiencia una corresponde a la ciencia del *Übergang*.

<sup>32</sup> Punto culminante de la prueba. *O.p.* XXII, 614, 8: «Was aber damit nothwendig zusammenstimmt ist selbst ein Gegenstand der Erfahrung d.i. es existirt in solches Ding als das, was unter dem Begriff von Wärmestoff gedacht wird».

<sup>33</sup> Es ésta una de las definiciones más claras y concisas del giro copernicano. *O.p.* XXII, 614,20: «Man muss nicht von Object sondern der Erfahrung des Subjects u. was sie enthalten kan anfangen».

\* \* \* \*

Hasta aquí, mi paráfrasis del texto kantiano. La claridad, sin embargo, encubre la problemática más difícil y compleja de todo el *O.p.* Dentro de la necesaria brevedad de este trabajo intentaremos desentrañar su sentido, paulatinamente. Los folios signados *Übergang* 1-14 constituyen un auxiliar indispensable en esta tarea de análisis.

La *Definición*, en primer lugar, no parece ofrecer mayor dificultad. Reúne las notas comunes al concepto de éter que habían ya aparecido en Euler. Es muy interesante, en cambio, señalar la diferencia entre *materia en general* y *cuerpos físicos*. El folio *Übergang* 2 contiene, a este respecto, importantes precisiones. Kant entiende por *cuerpo* una materia que se limita a sí misma<sup>34</sup> en una estructura y figura, mediante las fuerzas que actúan sobre y desde él. Resiste, pues, a la alteración de su figura. La materia, por el contrario, no tiene forma alguna.<sup>35</sup> Kant no va a ocuparse más, naturalmente, de los cuerpos físicos. Su estudio corresponde a la Física (y, más exactamente, a la Mecánica). Por el contrario, nos movemos ahora en un ámbito puramente *metafísico*.

La temática se centra, por consiguiente, en este concepto de *materia en general*. Si los cuerpos son configurados por fuerzas motrices (de atracción y repulsión, garantes del peso, cohesión, coerción y exhaución presentes en los cuerpos), se sigue que la sede originaria de esas fuerzas no puede estar en los cuerpos mismos, sino en una materia *continua*, «que queremos llamar por ahora (provisionalmente) calórico» (*O.p.* XXI, 215, 25). La precisión es importante, pues muestra ya claramente el distanciamiento de Kant con respecto a la materia hipotética de los físicos.

Para Kant, el éter no constituiría tanto una materia (ni siquiera una «estofa» al uso de la química predaltoniana de la época, como *substrato* o sede de propiedades: el *principe oxygène* o *Sauerstoff*, el nitrógeno o *Sticksstoff*, etc.) cuanto un *fluidum deferens* en el sentido de Jean-André de Luc, un inteligente mediador entre la química del flogisto y la de Lavoisier muy estudiado por Kant.<sup>36</sup> En cuanto materia *trascendental* de base no es naturalmente un cuerpo, no tiene extensión ni forma, ni cambia de lugar, mientras que, en cambio, existe en todo espacio y tiempo, cubriendo así el puesto dejado provisionalmente abierto en el último *Postulado del pensamiento empírico*, de la primera *Crítica*, en el que se propone: «Hay (existe) *necesita-*

<sup>34</sup> En rigor esta autolimitación sólo correspondería a un cuerpo *orgánico*. Los demás cuerpos físicos son inertes, y por tanto no son responsables de su limitación (individual) que es producto de la interacción de las fuerzas motrices. Las palabras siguientes de Kant confirman, por lo demás, esta matización.

<sup>35</sup> *O.p.* XXI, 215, 14.

<sup>36</sup> Cf. *O.p.* XXI 70, 85, 195, 197, 299, 338, 501 ; II 224, 418, 427, 428. He podido consultar la *suite et développement* de las *Recherches sur les modifications de l'atmosphère* (o también : *Idées sur la Météorologie*) de De Luc (como se ve, profusamente utilizadas por Kant) en el *Traité élémentaire sur les fluides expansibles*, dentro de la *Introduction à la Physique Terrestre par les fluides expansibles*. Nyon. Paris/Milán 1805, 2 vols.

riamente aquello cuya conexión con lo realmente efectivo viene determinado conforme a las condiciones generales de la experiencia.»<sup>37</sup> Ahora es el éter o calórico, no Dios, el único y verdadero *ens necessarium*. Pues: «La duración sempiterna (perpetuidad) de un movimiento, en cuanto basada en un fundamento a priori, es la necesidad (*perpetuitas est necessitas phaenomenon*)... y esta materia omnipresente, imponderable e incoercible estará limitada únicamente por sí misma, tanto en el espacio como en el tiempo.»<sup>38</sup>

Esa materia es un todo que viene postulado como dado (no algo meramente pensado, como lo era el principio formal de la *lex continui in natura*, encubierto por la hipóstasis metafísica del *ens realissimum*<sup>39</sup>), pero dado directamente por la razón a sí misma, en favor de la experiencia. Podemos paliar la extrañeza suscitada *prima facie* por esta idea si advertimos que el éter no es para Kant tanto un objeto de experiencia (aunque sea el supremo), cuanto el principio de posibilidad de la experiencia misma.<sup>40</sup> Es el todo de la experiencia, adelantado a priori ante la razón para poder comprender a las partes (percepciones objetivas) como pertenecientes a la experiencia.

Al respecto, resulta difícil evitar las sugerentes concomitancias que presenta el éter o calórico kantiano con los postulados astrofísicos actuales respecto a la existencia de una *energía oscura* (*dark energy*) responsable de la aceleración del universo en expansión, así como de sus relaciones con la *materia oscura* (*dark matter*), garante en cambio de la cohesión gravitatoria de cúmulos y galaxias.<sup>41</sup> La analogía es en efecto sorprendente, sobre todo si enlazamos ambas concepciones de un lado con la primera *Analogía de la experiencia* en Kant («*En todo cambio fenoménico la sustancia es permanente, y el cuanto de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza.*»<sup>42</sup>): *mutatis mutandis*, el principio de conservación de la energía, y del otro lado con la sorprendente revitalización de la *constante cosmológica* de Einstein. Cabría pensar en efecto que, aunque en sistemas aislados se cumple el segundo Principio de la Termodinámica: la entropía, podría haber sin embargo un éter universalmente expandido mas no detectable directamente en la experiencia, de modo que, aunque todos los sistemas físicos observables perdieran parte de su energía, la energía total del universo vendría conservada, al transformarse una forma de energía en otra por interacción

<sup>37</sup> KrV A 218/B 266.

<sup>38</sup> O.p. XXII, 605.

<sup>39</sup> KrV A 657s./B 685s.

<sup>40</sup> Cf. O.p. XXI, 216, 4.

<sup>41</sup> Véanse al respecto W. Freedman, *La Constante de Hubble y el universo en expansión*. INVESTIGACIÓN Y CIENCIA (Edición Española de SCIENTIFIC AMERICAN). Julio 2004; G. Kane, *The Mysteries of Mass*. SCIENTIFIC AMERICAN. July 2005, y M. Pomares Calero, *El paradigma del éter* (en: [www.edu.ni/documentacion](http://www.edu.ni/documentacion) (24 agosto 2006).

<sup>42</sup> KrV A 182/B 224.

con el éter. Como se sabe, dado que en 1916 se consideraba estático al universo, Einstein postuló una *fuerza repulsiva* que viniera a compensar las deformaciones del espacio-tiempo. Por su parte, Kant ya había afirmado, lapidariamente: «Éter: *repulsión* mediante la cual el espacio puede convertirse en Objeto de los sentidos; el espacio [se entiende: el éter] no contiene cuerpos, sino mera estofa.»<sup>43</sup>

Por otra parte, recientemente ha propuesto Robert Scherrer la hipótesis de una básica *k-essence* («esencia cinética») responsable tanto de la materia como de la energía oscuras, a pesar de su carácter antitético (esa materia es sólo indirectamente detectable como elemento de cohesión gravitacional, mientras que la energía oscura le serviría para explicar la constante aceleración del universo).<sup>44</sup> En una palabra: la energía oscura viene postulada para explicar por qué la gravedad parece haberse tornado en una fuerza básica de repulsión. Pues bien, Kant había señalado ya esta tensión ínsita en el carácter vibratorio del éter. He aquí un texto cuando menos sorprendente: «Así como las fuerzas motrices de la materia actúan tendiendo al punto central de un cuerpo celeste, de la misma manera se esfuerzan por llevarlo hacia la periferia, hacia el extremo de la circunferencia; ambas fuerzas no se anulan entre sí, sino que se penetran recíprocamente.»<sup>45</sup>

Más aún, y sin ánimo de llevar la analogía demasiado lejos, cabría señalar que la diferencia funcional y unidad esencial entre materia y energía oscuras (en el sentido de Scherrer), está de algún modo anticipada por Kant (siguiendo a De Luc) en su distinción entre las tres manifestaciones universales de las fuerzas motrices: los fluidos expansibles «gravitación, luz y calórico... tres estofas extendidas como un *continuum* a través del entero espacio cósmico», y el éter. Mientras que mediante esos tres *expansa* «son puestos –dice– todos los cuerpos en recíproca comunidad»<sup>46</sup>, la materia universal de base (no necesariamente identificada con el «éter», en cuanto estofa similar a la luz o al calórico) es un: «Principio análogo [al de atracción universal] de repulsión (*virium repellentium*), la cual tampoco puede ser de suyo objeto de experiencia, siendo sin embargo necesaria para presentar exteriormente al espacio como Objeto de los sentidos.»<sup>47</sup> Por cierto, el paralelismo entre fuerzas de atracción y de repulsión se quiebra, aquí. Ya en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* había otorgado Kant la primacía a la repulsión, en cuanto garante de la *existencia* de los cuerpos, mientras que la atracción serviría de elemento conector (la primera fuerza

<sup>43</sup> O.p. XXII, 124.

<sup>44</sup> Véase el informe de la Vanderbilt University : *Dark Matter, Dark Energy May Be Different Aspects of One Force* (30 junio 2004), en : [www.sciencedaily.com/releases/2004/07/040702091545.htm](http://www.sciencedaily.com/releases/2004/07/040702091545.htm). El informe resume el ensayo de Robert Scherrer : «Purely Kinetic k Essence as Unified Dark Matter», del mismo día, publicado online en *Physical Review Letters* (<http://arxiv.org/abs/astro-ph/0402316>).

<sup>45</sup> O.p. XXIII, 488.

<sup>46</sup> *Refl.* 79 (noviembre 1797). G.S. XIV, 525.

<sup>47</sup> O.p. XXII, 530.

es inversamente proporcional al cubo de la distancia, de acuerdo con las leyes de Kepler, hasta hacerse infinita al aproximarse al punto de penetración de un cuerpo en otro, mientras que la segunda decrece como es sabido con el cuadrado de la distancia). Pero ahora la diferencia es cualitativa, y más: *ontológica*. La repulsión es manifestación de la materia trascendental de base y pertenece al orden *dinámico* (es la sede de las fuerzas motrices o *Stoffe*), mientras que la atracción corresponde al orden *mecánico* (es garante de las relaciones entre cuerpos). En una palabra, esa «materia» se manifiesta como *fluidez universal*: «Tiene que darse [...] el todo de la materia en general, que en constante movimiento de percusiones recíprocas (*repercussorisch*) y moviendo originariamente sea aquello sobre lo que se basa el carácter fluido de la materia.»<sup>48</sup>

Sea como fuere, aunque ciertamente le interesaba a Kant sobremanera el paso o transición de los *principios metafísicos* de la ciencia natural a la física, posibilitado por la extraña existencia *a priori* del calórico, éter o «espacio sensibilizador», lo verdaderamente relevante para él fue que esta *sustitución* de un Dios metafísico (introducido subrepticamente en la cosmología) por un *Éter trascendental* permitía armonizar el sistema entero de la filosofía crítica, al establecer un enlace entre el orden epistemológico y el físico, como necesario *basamento y solar* (no fundamento, sino por así decir *lugar* y «material de elaboración») del superior orden moral.<sup>49</sup>

En efecto, bien pueden servir las ideas de Kant para establecer paralelos con la necesidad de establecer postulados o principios heurísticos en las ciencias, incluso en la actualidad. Mas desde el punto de vista estrictamente *filosófico*, es más importante constatar que sólo ahora nos es dable observar la estrecha compenetración entre el idealismo trascendental y el realismo empírico defendido por Kant. Desde la perspectiva crítica, o mejor: desde el ámbito epistemológico, el filósofo había presentado en efecto como «Principio supremo de los juicios sintéticos a priori» (y por ende, como principio general de toda disciplina que tenga que ver con la experiencia) la célebre identificación, en base a la determinación trascendental del *tiempo*, de las condiciones generales del sistema de la razón pura con las condiciones particulares de la experiencia. La formulación es bien conocida: «Las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiem-

<sup>48</sup> O.p. XXII, 270.

<sup>49</sup> De todas formas, que ya desde el principio tenía Kant motivos superiores a los propios de una fundamentación de la ciencia natural se muestra en una importante *reflexión* relativamente temprana (recogida en *Loses Blatt* D 20. R. I. 246-9, entre 1775 y 1777): «El éter es la fuerza motriz omnidifusa en la entera naturaleza, y un fundamento de comunidad a través del entero universo. *Jupiter est, quodcumque vides, quocumque moveris.*» ( *Ref.* 44; G. S. XIV, 343). La frase latina proviene de Lucano (*Pharsalia* IX, 580), y muestra la fuerte impronta del estoicismo en Kant, reforzada al final de su vida y conectada con el orden moral, como prueba la repetición de esa misma frase, situada en su contexto: «*Estque dei sedes ubi terra et pontus et aër et coelum et VIRTUS* (es Kant quien escribe así el término, F. D.): *superos quid quarimus ultra Jupiter est quodcumque vides quocumque moveris.*» (O.p. XXI, 101).

po (*zugleich*) condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*.»<sup>50</sup> Dicho principio había sido en efecto demostrado por la *deducción trascendental* de las categorías y desarrollado por la doctrina del *esquematismo*, en base al carácter común del *tiempo* en los fenómenos externos y en el psiquismo humano. ¡Pero la ciencia natural trata de fenómenos *en el espacio*, y no sólo en el tiempo! Por ello se había visto obligado Kant a establecer una suerte de «deducción» (en el sentido de *justificación*) del espacio, en base a la *Aetherdeduktion* que hemos examinado. Se completan así los dos respectos intuitivos del sistema crítico. Ahora, Kant puede reformular el ya mentado Principio supremo, pero remontando su origen a la conciliación entre los sentidos *analítico* y *sintético* de la unidad de la apercepción o –lo que es lo mismo– de la experiencia posible. Recuérdese en efecto que la «prueba» de la existencia del éter había procedido analíticamente, según el Principio de Identidad. He aquí pues, en fin, formulada la perfecta armonización del sistema: «La unidad analítica subjetiva de la experiencia posible es al mismo tiempo la unidad sintética objetiva de los objetos de experiencia.»<sup>51</sup>

¿Qué tiene que ver todo esto con Dios, o mejor con el concepto o Idea de Dios? Mucho, desde luego. Desde el punto de vista positivo, baste señalar que el mencionado Principio supremo equivale en el ámbito crítico al *principium grande* leibniziano, el cual remitía inmediatamente a la *obligatoriedad moral* por parte de Dios para dejar ser al mejor de los mundos posibles. El propio Kant admitía hasta 1770 la existencia de ese *ens extramundanum* como causa del mundo.<sup>52</sup> Pero la razón de ello se encuentra ya en la *Propositio XIII* de la Sección III de la *Nova dilucidatio*, de 1755.<sup>53</sup> Wolff había presentado como prueba de la existencia de Dios, entre otras, la denominada *a contingentia mundi*, que pretende pasar de la existencia de sustancias finitas existentes espacial y temporalmente en el mundo a la existencia del Ser Necesario, como su causa. Ahora bien, critica Kant: la mera correlación espacio-temporal de las sustancias en el mundo no explica que éstas se relacionen realmente entre sí (*influxus physicus*), ni desde luego que constituya su conjunto un universo, un mundo único. Pues el mundo no es un mero *complexus* de relaciones entre sustancias, sino la totalidad fuera de la cual no cabe pensar otra. Así pues, el orden del universo es necesario porque descansa en el *schema intellectus divini*.<sup>54</sup> La posibilidad del mutuo *commercium* de la multiplicidad de sustancias en un Todo ha de proceder pues de un Ser a la vez único en su existencia (en cuanto *ens necessarium*) y universalmente válido (omnímodamente determina-

<sup>50</sup> *KrV* A158/B 197.

<sup>51</sup> *O.p.* XXI, 574.

<sup>52</sup> *Dissertatio, Sectio IV.* § 19 ; II, 408: «Causa itaque mundi est ens extramundanum, adeoque non est anima mundi, nec praesentia ipsius in mundo est localis, sed virtualis.»

<sup>53</sup> *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (= *ND*). I, 412s.

<sup>54</sup> Cf. *ND*; I, 414.

do) en el respecto lógico (*ens realissimum*), lo cual nos conduce de nuevo al argumento ontológico.

Ya sabemos sin embargo que ese argumento se revelará falaz en 1781, ya que no es posible pasar de la *omnitud* del espacio lógico a la existencia real del mundo y de las cosas en él. Para ello, la cópula mediadora entre la necesidad de la Causa y la perfección del Fundamento lógico habría debido ser *esquemática*. Pero no es posible establecer «esquemas» (basados en la conjunción de las determinaciones trascendentales del tiempo y el orden categorial, por parte de la imaginación) cuando se trata de una Idea racional (de un cierre categorial) y no de un concepto del entendimiento. Es verdad que podemos pensar en un *analogon* del esquema; y Kant sigue pensando para ello en el Intelecto (*Verstand*) divino. Sólo que, precisamente por tratarse de la condición de *inteligibilidad* del orden del universo, ese *analogon* compete exclusivamente a la *forma* global, es decir al *complexus* de posibilidades (de predicados posibles) del mundo, y no a la existencia de éste (ni tampoco, por ende, puede llevarnos a un Creador extramundano). Para obtener una dependencia *existencial* del mundo respecto a un supuesto Creador necesitaríamos relacionar el orden *real* del universo con la Voluntad divina, no con su Inteligencia. Sólo que con ello no se logra sino retrotraer el problema a la supuesta relación intradivina entre su Inteligencia y su Voluntad, relación que sólo podría darse si admitiéramos de antemano que su Voluntad concuerda, en cuanto *causa sui*, con su Inteligencia, en cuanto *omnitud realitatum*. Como se ve, procedemos *obscurum per obscurius*. Así, con el afianzamiento del idealismo trascendental como realismo empírico, «Dios» queda definitivamente fuera del ámbito de la razón especulativa. El orden necesario del mundo (*necessitas phaenomenon*) descansa, lo hemos visto, en la *autoposición* del Sujeto a la vez analítica (como *éter*, en el que cabe reconocer el correlato profísico del *Objeto trascendental*) y sintética (como *unidad de la apercepción* en el orden judicativo, por parte del *Sujeto trascendental*), en favor (*zum Behuf*) de la experiencia. He aquí un texto decisivo, en el que se recogen todos estos elementos: «Hacer la experiencia de un objeto [(*Gegenstand*) plano empírico] y hacer el Objeto [(*Object*) plano profísico] de esa experiencia componiendo los momentos de la apercepción [(*Apperception*) plano trascendental] de los conceptos elementales.»<sup>55</sup>

Pero ello no es todo. Más importante es, a mi modo de ver, caer en la cuenta de que Kant *necesitaba* retirar toda huella divina del mundo y su ordenación, tanto en el plano físico como en el lógico trascendental. La razón de esta expulsión (literalmente, de este *destierro ad maiorem Dei gloriam*) se encuentra, como ya insinuamos, en la exaltación de la *libertad humana* (no puede haber otra, pues ser libre implica *saberse limitado*) en cuanto «clave de bóveda» de todo el sistema. Kant necesita que el mundo se resuelva en superficie en un gigantesco *mecanismo* y remita en su fondo a una conexión *dinámica* tildada explícitamente de «artificial»: «La experien-

<sup>55</sup> O.p. XXII, 345.

cia no es una agregación *natural* de percepciones, sino *artificial*. La experiencia no es *dada* por los sentidos, sino *hecha* en favor del conocimiento sensible.»<sup>56</sup> Pero, ¿por qué ha de ser el sujeto, y no la naturaleza o Dios el garante último de la unicidad y totalidad colectiva de la experiencia? Ya podemos adivinar la respuesta: la *libertad*, en sentido metafísico (y aquí sí cuadra perfectamente este adjetivo) supone una absoluta *independencia* de las cosas del mundo, de sus causas y de su ordenación; en una palabra: independencia respecto de la *necesidad natural* (*Naturnothwendigkeit*). Por consiguiente, las cosas del mundo han de ser progresivamente cognoscibles en cuanto *fenómenos*, sabiendo a *ciencia cierta* (en el sentido literal de ambos términos) que el orden *mecánico* a que están sometidos éstos obedecerá a los *Principios* deducidos en la *Crítica de la razón pura* (Axiomas de la intuición, Anticipaciones de la percepción, Analogías de la experiencia y Postulados del pensar empírico), mientras que la conexión interna, *dinámica* de ese orden estará garantizada por la *Tópica de las fuerzas motrices* y, en definitiva, por la materia trascendental de base, según viene expuesto todo ello en la *Transición* (*Übergang*) *de los principios metafísicos de la ciencia a la física*.

Ahora bien, es cierto que el ser humano, en cuanto existencia determinada en el tiempo, está sometido también él a la «ley de la necesidad natural de todos los sucesos en su existencia y, por tanto, también en sus acciones; pues eso valdría tanto como abandonarlo al ciego azar [...] *pero la libertad ha de ser atribuida a ese mismo ser como cosa en sí misma.*»<sup>57</sup> No podemos extrañarnos ya de esta singular conjunción en el mismo sujeto de la necesidad natural y de la libertad, que hace del hombre la única cosa en sí por nosotros cognoscible, en cuanto ajena a la indefinida cadena temporal (y espacial, añadiríamos, según sabemos ya por el *Opus postumum*). Ya sabemos por qué. Es el hombre, o mejor la Idea de Hombre, la Razón humana la que *engendra* el tiempo mismo al aprehender las intuiciones empíricas, engendrándose *a la vez* como *este* hombre determinado, concreto, según queda afectado en su *sentido interno*. Pero sabemos también *para qué*, con que intención ha urdido Kant tan complejas doctrinas, a saber: para que la libertad «sea necesariamente pensada como independencia de todo lo empírico y, por ende, de la naturaleza en general, [...] sin esa libertad (en la última y propia significación<sup>58</sup>) que sola es práctica a priori, no hay ley moral posible y no hay imputación posible según ley.»<sup>59</sup>

<sup>56</sup> O.p. XXII, 498. A lo largo de la obra fragmentaria se repite obsesivamente que la experiencia (en cuanto totalidad postulada) es *hecha* por el sujeto, no *dada* por la naturaleza o la materia, ni por ende *tenida* o *sufrida* por el hombre. Cf. XXI 390, XXII 405 (la experiencia «es en sí un sistema de conceptos»), XXII 405, XXII 406 («La experiencia no es dada empíricamente, sino hecha objetivamente en el sujeto»), XXII 322, XXII 345, XX 369, XXII 366, XXII 391, XXII 394, XXII 473, XXII, 484, XXII 486, XXII 66, XXII 107, XXI 93.

<sup>57</sup> KpV ; V, 97.

<sup>58</sup> Se entiende : a diferencia de la libertad psicológica *sentida* por los individuos.

<sup>59</sup> KpV ; V, 97.

Es necesario pues afianzar el carácter estacionario, fiable del orden natural *mecánico*, para que las acciones humanas puedan por una parte sobre-determinar ese orden, *inscribiéndose* en él y encauzándolo en un plano finalístico ajeno al ámbito fenoménico,<sup>60</sup> de modo que, en definitiva, el *ser natural del presente* (incluyendo dentro de ese tiempo total el pasado memorable y el futuro previsible, como en el caso del *demonio de Laplace*) quede en todo caso supeditado al *deber ser moral*, cuya consecución es fiada a un *futuro esencial*, nunca completamente realizable. Sólo porque la *ciencia* somete incesantemente el mundo físico (la *natura materialiter spectata*, como el conjunto de los objetos sensibles) a una *natura formaliter spectata* (en cuanto principio interno de la existencia de las cosas: la *experiencia posible*, plenamente determinada y conforme a ley), sólo gracias a esta dominación del azar, de un lado, y de todo orden *impuesto* por otro (como ocurriría si el mundo –en ambos respectos– dependiera de la existencia de un Dios en definitiva incognoscible, salvo por propia revelación) es posible según Kant llevar una vida realmente humana, en la que la virtud es perseguida por el solo concepto del *deber*, y no porque podamos –y menos, *debamos*– esperar una recompensa por nuestras acciones. En este punto, y sobre todo en los últimos años de su vida (cosa por demás digna de meditación), Kant *tiende* cada vez más a identificarse con Spinoza, según el cual: «La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; y no nos alegramos de ésta porque pongamos coto a los placeres; al contrario, porque nos alegramos de ella, por eso podemos poner coto a los placeres.» (*Beatitudo non est virtutis praeemium, sed ipsa virtutis; nec eadem gaudeamus, quia libidines coercemus; sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus*).<sup>61</sup>

Es necesario hablar de *tendencia*, acentuada hasta extremos insospechados en el *Opus postumum* porque, como es sabido, en la *Crítica de la razón práctica*, de 1788, defiende Kant la existencia de Dios como *postulado* de la razón práctica (en significativo paralelismo con el postulado ulterior del éter en la protofísica), para cimentar la doctrina del Bien Supremo como *objeto* de la razón pura (no como fundamento de determinación de las acciones, cosa que sólo la ley moral puede ser). Esta doctrina reza: Dios, postulado a la vez en cuanto Hacedor de la Naturaleza y Supremo Juez Moral, garantizaría una respuesta satisfactoria a aquélla con la que comenzamos este trabajo: «¿Qué me está permitido, qué me es *lícito* esperar?» En efecto, arguye Kant que aunque «la virtud (como dignidad de ser feliz) sea la más elevada condición de todo lo que nos pueda aparecer sólo apetecible [...] sea el bien *más elevado*, [...] no por eso es aún el bien completo y acabado como objeto de la facultad de desear de seres racionales finitos, pues para serlo se requiere también *felicidad*.»<sup>62</sup> En este sentido, la virtud cons-

<sup>60</sup> Hegel hablará después, a este respecto, de «astucia de la razón».

<sup>61</sup> *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata. Pars V, Pr. XLII*. Ed. bilingüe de J. Stern. Reclam. Stuttgart 1977, p. 698.

<sup>62</sup> *KpV* ; V, 110.

tituiría un *bonum supremum*, por ser lo más elevado (*das Oberste*); pero no sería aún el *bonum consummatum*, constituyendo así una acabada perfección (*das Vollendete*).

Sin embargo, esta irrupción de la felicidad en el ámbito moral (siquiera sea como consecuencia de la *virtud*, y no como sustituto de ella) no dejaba de suscitar problemas, ya en la propia *Crítica de la razón práctica*. Kant había definido allí mismo la felicidad como «la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida, y que sin interrupción acompaña toda su existencia», mientras que el principio que hace de la felicidad el fundamento supremo de determinación del albedrío «es el principio del amor a sí mismo.»<sup>63</sup> Naturalmente, será preciso desgajar el *natural* anhelo de felicidad del principio del *egoísmo*, que está a la base justamente del *mal radical*, en abrupta contraposición con el *bien más elevado*: la virtud, derivando en cambio la felicidad del ejercicio de la virtud. Tal derivación es sin embargo difícilmente conciliable con el rigorismo kantiano. Aparte de la dificultad *metafísica* de derivar un principio *material* y empírico, con todas las trazas de un *cálculo egoísta*<sup>64</sup>, se da aquí también un problema *moral y existencial*. Si es cierto que la felicidad consiste en el *agrado* (si es posible, ininterrumpido) en esta vida empírica, no se entiende cómo podamos esperar que tal agrado se siga del cumplimiento del *deber*, cuando éste consiste, en cuanto ejercicio de la libertad, precisamente en la independencia absoluta respecto a la vida y su agrado. Es más, Kant califica justamente de *moral* la resolución hiperestoica por la que un hombre digno, sumido en la desgracia y sufriendo injusticia, no se quita sin embargo la vida, mas no por amor a ésta: «sino por respeto hacia algo completamente distinto de la vida, en comparación con lo cual, y en oposición a ello, la vida, con todo su *agrado*, no tiene ya el menor valor. Él vive aún sólo por deber, no porque encuentre en la vida el menor gusto.» Y Kant agrega, de manera contundente: «Tal es la naturaleza del auténtico motor (*Triebfeder*) de la razón pura práctica.»<sup>65</sup>

Como se ve por todo lo anterior, no es descabellado pensar que al propio Kant le parecería justamente poco *digno* contestar que es la felicidad lo que me está permitido esperar. La respuesta que el filósofo, al final de su vida, confía a sus amigos es muy otra; dijo en efecto que no temía a la muerte, y que sólo algo podría haberle hecho temblar, a saber: «si un mal demonio, a mis espaldas, me susurrase al oído: “¡has hecho desgraciados a los hombres!”; entonces, sería otra cosa.»<sup>66</sup> Claro está que ese acendrado amor

<sup>63</sup> KpV ; V, 22.

<sup>64</sup> KpVK; V, 25: «En el apetito (*Begierde*) de felicidad no se trata de la forma de la conformidad a ley, sino solamente de la materia, a saber, si puedo esperar placer (*Vernügen*) y cuanto placer puedo esperar siguiendo la ley.»

<sup>65</sup> KpV ; V, 88 (subr. mío).

<sup>66</sup> El testimonio ha sido recogido por E.A.Ch. Wasianski, el diácono amigo de Kant, en su informe: *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren* (1804), recogido en: *Immanuel Kant, ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski*. Halle 1902, p. 235.

hacia los hombres podría entenderse como signo de verdadera *felicidad*, con lo que sólo habría que lamentar las definiciones tan *materialmente* toscas que Kant ofrece de ese concepto. Por lo demás, en sus escritos póstumos sólo encuentro dos acepciones más adecuadas que la correspondiente a aquel «agrado» ininterrumpido de la vida, tan *natural*. En la primera de ellas se alude igualmente a un «Principio de benevolencia», que ha de estar sin embargo sometido a la ley del deber<sup>67</sup>. Tal Principio dicta: «favorecer la *felicidad* de los demás (deber de amor) poniendo límites al egoísmo»<sup>68</sup>. Más interés presenta el segundo pasaje, ya que por un lado limita la felicidad a la propia acción virtuosa, sin que la naturaleza pueda añadir nada a ese puro sentimiento *reflexivo* (el famoso *respeto a la ley moral* sería ya un sentimiento de placer), mientras por otro corrobora una vez más la supeditación del orden natural al moral: «El Principio de la unidad de la libertad bajo leyes fundamenta un *analogon* con aquello que llamamos naturaleza, y es también una fuente interna de *felicidad que la naturaleza no puede darnos* [la cursiva es del autor], y de la que *nosotros mismos somos autores* [...] La unidad del mundo inteligible según Principios prácticos [es] como la del mundo sensible bajo leyes físicas.»<sup>69</sup>

Ahora bien, si la felicidad consiste en hacer el bien a los demás y en someternos al principio del deber, sin que la naturaleza haya de intervenir para nada en el sentimiento resultante, es obvio que la doctrina del Perfecto Bien Supremo deja de tener sentido; de acuerdo al creciente estoicismo que impregna las doctrinas morales del último Kant, *nada* hay en la naturaleza que pueda hacernos verdaderamente felices, y por tanto no tiene ya sentido postular «la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza y que encierra el fundamento de esa conexión, esto es, de la exacta concordancia entre la felicidad y la moralidad.»<sup>70</sup> De hecho, en las 1260 páginas de la edición académica del *Opus postumum* sólo encontramos dos escuetas menciones al Bien Supremo, y en ambos pasajes se desvirtúa la doctrina de 1788. En el primero se identifica el «fin último» con el «bien supremo». Kant justifica en efecto el nombre alemán de la filosofía: *Weltweisheit* («sabiduría mundana») «porque la sabiduría –la ciencia en ella– tiende intencionadamente al *fin último* (el sumo bien).»<sup>71</sup> Pues bien, en un pasaje estrictamente paralelo, se dice que: «la *filosofía*, en el sentido literal de la palabra (como doctrina de la sabiduría), tiene un valor *incondicionado*, pues es la doctrina del *fin último* de la razón humana y sus imperativos contienen en sí un valor absoluto: de ahí que tiendan directamente

<sup>67</sup> Cf. *Metaphysik der Sitten*; VI, 401.

<sup>68</sup> *O.p.* XXII, 128. En el pasaje de la *Metafísica de las costumbres* aludido en la nota anterior, Kant había asentado que «un deber de amor es algo absurdo (*Unding*)», así que habrá que entender que el paréntesis va en sentido contrario al texto.

<sup>69</sup> *Refl.* 7260 ; *G.S.*; XIX, 296s.

<sup>70</sup> *KpV*; V, 125.

<sup>71</sup> *O.p.* XXI, 149.

al fin. La doctrina de la felicidad no puede jactarse al respecto, pues contiene ciertamente medios para fines.»<sup>72</sup> Es obvio, pues, que a Dios se le ha «liberado» de la función (en el fondo, poco digna, a mi ver) de servir de *pegamento* de las dos mitades escindidas del hombre: la que tiende a la naturaleza y la que se somete a la moralidad. Por lo demás, la segunda cita, con toda su concisión, es aún más explícita. Se trata de establecer los tres *maxima* de la razón. Kant enumera: «La naturaleza suprema. La libertad suprema. El bien supremo (beatitud [*Seligkeit*] felicidad [*Glückseligkeit*]).»<sup>73</sup> La contraposición es clara: bajo el primer concepto de «bien» se entiende la dicha pura, propia de los bienaventurados que nada *esperan* del azar o la suerte (*Glück*, presente como sufijo en el término alemán). Cuando la naturaleza toda ha sido sometida (al menos, en idea y como principio heurístico) a *necesidad mecánica*, el azar y la suerte quedan absolutamente fuera de su concepto.

Sólo que, si la función de Dios como garante del Bien Supremo (Consumado) deja de tener sentido, ¿cuál será entonces su papel en esta rigorista filosofía de la moralidad? Inmediatamente después del texto recién citado, escribe Kant: «La pregunta: ¿hay un Dios? No es posible probar un Objeto tal del pensar como sustancia, fuera del sujeto: sino pensamiento.»<sup>74</sup> ¿Acaso deberemos llegar a la conclusión de que el anciano Kant, y en fragmentos escritos justamente a pocos meses de su muerte, se ha convertido en un *ateo*? No. Afirmar tal cosa sería tan insensato (dentro del sistema kantiano, claro está) como negar la existencia del éter por no ser directamente detectable por aparatos de medida ni poder afectar, por principio, a los sentidos del hombre. De hecho, y desde un punto de vista meramente cuantitativo, sería extraño que el viejo Kant pretendiese desechar la Idea de Dios, junto con la negación de la existencia de tan excelso ser, cuando dedica la segunda mitad de los fragmentos de que consta el *Opus postumum* a su tratamiento, desde todo ángulo posible, como hiciera por demás con el éter o calórico en la primera mitad. En efecto, basta una ojeada superficial a tan numerosas páginas para darse cuenta de que el éter y Dios son los *dos* temas de que consta el inacabado escrito. Y ya hemos visto hasta qué punto están ligadas esas dos nociones: la una correspondería a la *exteriorización*, por parte del sujeto, de la forma de sensibilización llamada «espacio», a fin de salir sistemáticamente al encuentro de los objetos que afectan al sentido externo, con vistas a su ordenación y formalización científicas, primero, y su manipulación después en los respectos técnico, pragmático y, en fin, ético-práctico. La otra, la Idea de Dios, en cambio, sería producto de la *interiorización*, en el alma del sujeto, de la razón práctica y de su expresión suma: el imperativo categórico, visto por así decir desde su *reverso*, no como un deber que el sujeto se impone a sí mismo sino como una imposi-

<sup>72</sup> *O.p.* XXII, 370.

<sup>73</sup> *O.p.* XXI, 23

<sup>74</sup> *Ibidem.*

ción, como un mandato dictado desde su más entrañable interior, de modo que el *respeto* hacia ese Ser sea suficiente para la acción moral, sin necesidad de acudir para ello a supuestas recompensas (o castigos), y menos *post mortem*.<sup>75</sup>

Así pues, bien cabría decir que es el altísimo respeto que Kant tiene para con la Idea de Dios lo que paradójicamente le lleva a «liberar» a ese supuesto, pero excelso, Ser de toda función *servicial*. Pues como *ens necessarium*, Dios tendría que ser el Creador del mundo *para que* éste exista y nosotros en él, que es lo que importa. En cuanto *ens realissimum*, tendría que ser el universo lógico de los posibles *para que* los hombres podamos comunicarnos y decir verdad. En cuanto *demiurgus* y Arquitecto, tendría que haber ligado su Inteligencia (volcada en ese espacio lógico) a su Voluntad (en cuanto donación de existencia) *para que* los hombres podamos vivir en un mundo bello y ordenado finalísticamente. En suma, Dios sería «Dios» sólo para que los hombres fueran de verdad hombres de hecho y de derecho. Según esto, las doctrinas tradicionales sobre Dios no serían sino ditirambos hipócritas que esconderían un *antropocentrismo* vergonzante.<sup>76</sup> No es Dios

<sup>75</sup> Es bien significativo que el primer postulado de la razón práctica (la inmortalidad del alma) tenga una presencia tan residual o más que el del Bien Supremo. Esa inmortalidad a nivel personal viene sustituida en efecto por la idea del progreso del género humano hacia lo mejor. Todavía en fragmentos iniciales (1797-98) intenta compaginar Kant ambas doctrinas, defendiendo una inmortalidad *consciente* como una «buena y apenas evitable hipótesis para explicar este fenómeno del *perfeccionamiento*» (se refiere a la persistencia de la conciencia de la especie –y del progreso de ésta– a pesar de la muerte de los individuos). Pero claramente le adscribe un valor puramente *regulativo*, como guía de la conciencia: esa idea «es suficiente en el respecto práctico (a fin de que el hombre regule su vida en conformidad con ella.» *O.p.* XXI, 345s.– Ésta es la única mención del problema, salvo en una anotación muy tardía (de 1801), tan breve como críptica. Kant se pregunta allí si la inmortalidad debiera ser contada entre las propiedades de la libertad. Y responde: «Sí, en caso de que hubiera un demonio (*Teufel*). Pues él, aun dotado de razón, no tiene infinitud.» (XXI, 37). El término *Teufel* impide interpretar la frase como referida al *daímon* (*Dämon*) de Sócrates. Kant podría quizá querer decir que sería diabólico esperar la inmortalidad por el hecho de haberse esforzado en ser libre. Así, el demonio –un ser racional, pero no infinito– podría creer que, si él fuera inmortal (eterno) por sus propias fuerzas y acciones, y no de prestado, sería igual a Dios. Pero se trata de una mera conjetura por mi parte, ya que no hay más alusiones al tema.

<sup>76</sup> Por todo ello, a mi ver, se equivoca Adela Cortina, en su por lo demás extraordinario estudio: *Dios en la filosofía trascendental kantiana*. Salamanca 1981, al concluir que el efectivo desmantelamiento de los atributivos (entitativos y operativos) atribuidos a Dios deja sin efecto a esa noción, otorgando en cambio Kant un «poder creador» a la razón «diverso en grado, y no según la especie», de la omnipotencia divina, de modo que el sistema desembocaría necesariamente en un «antropocentrismo práctico» (p. 340). Si con «antropocentrismo» se sostiene aquí, según todos los indicios, una identificación entre la universalidad colectiva del concepto «hombre» y la *universitas* distributiva (de modo que los hombres serían –crearían ser, en su orgullo– algo así como *petits dieux*, dioses «en calderilla»), entonces esa conclusión no se sigue ni de la letra ni del espíritu del kantismo. Por el contrario, y si se me permite citar un pasaje propio: «El hombre “práctico” realiza acciones *en conformidad con la pura forma de la ley*, por deber y en nombre de su Persona: del *sujeto moral* que inmora en él, aunque jamás sabrá si aquéllas han sido ejecutadas *sólo por deber*. No es él quien

el que ha de ser puesto al servicio del hombre, sino una naturaleza dominada científica, técnica y jurídicamente... en nombre del *Deus in nobis* revelado en nuestra más íntima entraña. Al respecto, el viejo Kant bien podría haber hecho suya la altiva proclama de Jacobi en 1811: «*El hombre es la revelación de Dios* cuando se eleva sobre la naturaleza y, en virtud de este espíritu, se contrapone a ella como un poder independiente de ella y al que ésta no puede resistir combate contra ella, prevalece sobre ella, la domina.»<sup>77</sup> Ciertamente, bien cabría sospechar de esta concepción del hombre como «revelación de Dios», desenmascarada como un ardid aún más alto que el del ateísmo o el antropocentrismo: como una suerte de *larvatus prode*, una «patente de corso» para poner a la entera Tierra (y tendencialmente al Universo) al servicio de un hombre endiosado, en virtud de una conjunción de ciencia (tecnociencia: razón calculadora) y de religión (religiosidad: corazón piadoso); en el fondo, una desmesurada *hybris* que hoy sigue siendo moneda de curso en amplias capas de la sociedad «ilustrada».

Pero, a mi ver, nada de esto se encuentra en las doctrinas morales, políticas o religiosas examinadas y enjuiciadas por la *filosofía de la religión*. Ésta misma, y por ende todas esas doctrinas, ha de estar sometidas de antemano a una *Metafísica de las costumbres* que, sin abandonar empero el ámbito *trascendental* de justificación (es decir, sin proponer nuevos y «mejores» contenidos a los positivamente establecidos, sea por tradición o por autoridad), ha de proceder en todo caso «de arriba abajo» (*von oben herab*). Pues para Kant, al igual que sería inconcebible levantar el edificio de la ciencia natural desde abajo, en base a un cambiante y poco fiable *bound of perceptions*, por decirlo con Hume, del mismo modo constituiría una insensatez o una ingenuidad el esperar cualquier mejora en las costumbres de los hombres que surgiese por así decir *inductivamente*, de abajo arriba, en nombre de una supuesta *buena naturaleza* de los hombres à la Rousseau.<sup>78</sup> Y eso que se tra-

---

mira en su interior, sino sólo Dios: el que *escruta* los corazones.» (*Contra el humanismo*. Abada. Madrid 2003, p. 101; por cierto, la última frase reproduce implícita pero fielmente una definición kantiana: «Dios: el que *escruta los corazones*.» *O.p.* XXII, 64). La prueba de que no hay tal antropocentrismo (o humanismo) en Kant se encuentra por doquier en *O.p.* Basta citar un par de ejemplos: «Hacer algo por Él, sea mediante alabanzas, etc. Es *anthropomorfismus* pensar así. Nosotros debemos seguir sus mandatos ejerciendo el derecho para con los hombres.» (XXI, 60s.). Y sobre la posición de esa Idea, como recuerdo transformado de la famosa *Conclusión (Beschluss)* de la segunda *Crítica*, atiéndase a este esclarecedor pasaje: «Dios sobre mí, el mundo fuera de mí, el espíritu humano en mí en un sistema comprensivo de la totalidad de las cosas.» (XXI, 39). En 1788, como es bien sabido, lo que estaba «sobre mí» (*über mir*) era «el cielo estrellado», mientras que «en mí» moraba la «ley moral», sin mención alguna de Dios (*KpV*; V, 161).

<sup>77</sup> *Von den göttlichen Dingen*. En : *Werke. Ausgabe letzter Hand*. Leipzig 1812-1825 ; III, 425s.

<sup>78</sup> A la pregunta: «¿Cuál será el solo orden por el cual quepa esperar el progreso hacia lo mejor?», Kant contesta: «no por el curso de las cosas *de abajo arriba*, sino por el que va *de arriba abajo*.» *Der Streit der Facultäten (=Streit)* VII, 92. Para que no quepan dudas, Kant aduce al respecto tanto la educación en casa y en la escuela como la enseñanza religiosa (*Religionslehre*).

taría de un adoctrinamiento o *Belehrung*, o sea a una transmisión de conocimientos que implica ya al menos razón, aunque sea ajena (piénsese en el *Émile* rousseauiano). Mucho más peligroso sería acogerse además a una supuesta *experiencia* de lo sobrenatural o lo divino para apoyar desde ella las creencias y comportamiento de los hombres. Kant tacha nada menos que de «locura fanática» (*schwärmerischer Wahn*) la creencia en la: «aparición (*Erscheinung*) de un tal ser [de Dios] o incluso simplemente de desear tal cosa; [ello] sería aceptar ideas como si fuesen percepciones.»<sup>79</sup> Pues si el salto indebido del *agregado* de percepciones al *sistema* de la ciencia natural puede siempre alegar la atenuante de que, en última instancia, dependemos de algo dado que, en suma, es y será siempre tan incognoscible como imprescindible para el *inicio* del conocimiento, sería en cambio blasfemo querer hacer de un principio racional puro algo dado, algo que sería en suma un *objeto de experiencia*, por alta que ésta quisiera ser situada.

Cuál pueda ser entonces el valor y función de la religión es algo que el último Kant parece tener muy claro. Desde el punto de vista subjetivo, el de la enseñanza, afirma que la necesidad de inculcar la moralidad en los hombres pasa por: «la educación, la constitución estatal y la religión. Ahora bien –continúa–, la religión no es otra cosa que un civilizar (*civilisierung*) mediante una disciplina.»<sup>80</sup> De nuevo, pues, se procede de arriba abajo (hay que entender aquí *Disziplin* en el sentido «disciplinar» del término). Es claro, con todo, que si de lo que se trata es de tornar a los hombres en seres *civilizados*, esa labor es desde luego secundaria, pues depende de la adecuación de aquéllos a una verdadera *civitas*, cuyo fundamento ha de ser desde luego el principio supremo de la eticidad. En una palabra, lapidaria: *Moral vor der Religion* («La moral [va] antes que la religión.»).<sup>81</sup> Pues, de lo contrario, la religión sería algo meramente *historisch* (como efectivamente piensa Kant que lo es la *religión estatutaria*, que mezcla revelaciones y experiencias con adoctrinamientos puramente formales, con el fin de lograr mediante coerción una conducta adecuada).<sup>82</sup> Ello no significa desde luego que algún día –en una era ilustrada regida por la moralidad y tendente al *reino de los fines*– haya de desaparecer la religión (sería como pretender que desapareciera la física por haber erigido ya una *metafísica de la naturaleza*). Lo que se quiere decir con ello es simplemente, y nada menos,

<sup>79</sup> O.p. XXI, 21.

<sup>80</sup> *Reflexion* 1460 (1783-84); G.S. XV/2, 641.

<sup>81</sup> *Refl.* 1426; G. S. XV/2, 622.

<sup>82</sup> P.e. O.p. XXI, 52: «jurar por el Dios vivo será caer en lo fanático, en lo trascendente: una desmesura (*Vermessenheit*). Es bien significativo que Kant use un término que en griego corresponde a *hybris*; sólo que ahora tiene un valor diametralmente opuesto: no se trata de la pretensión por parte del mortal de inmiscuirse en las acciones e intenciones de seres trascendentes, sino al revés: de atribuir subrepticamente un principio *heurístico* de conducta dictado por la propia razón a un ser externo a la conciencia humana. Lo mismo ocurre cuando se atribuyen a la sabiduría divina «intenciones que propiamente no deben honrar más que a la propia sabiduría del racionador (*Vernünftlers*)». *Kritik der Urtheilskraft*. § 68; V, 383n.

que la religión (presente y activa en las costumbres) ha de estar, primero, depurada de toda su ganga histórica e ideológica (o lo que es lo mismo: han de desaparecer las confesiones religiosas particulares en favor de una única religión conforme a razón); en segundo lugar, esa religión racional ha de estar supeditada, por lo que hace a su inteligibilidad *formal* (no respecto a su efectividad: para ello no hace falta filosofía alguna), a la *metafísica de las costumbres*, de modo análogo a como lo está la física (originada en última instancia en la observación empírica) a la metafísica correspondiente.

Desde el lado objetivo, empero, o sea desde el efecto de la ley moral sobre el sujeto, esa religión –esbozada en sus rasgos generales por el propio Kant– no es otra cosa que la «cualidad propia de obrar conforme a conciencia». La prolija expresión entrecomillada pretende verter literalmente la concisa definición que de religión ofrece a este respecto Kant: «Religión es –dice– *Gewissenhaftigkeit*.» Una traducción más concisa, y aun precisa, podría ser: «escrupulosidad». El propio Kant explica acto seguido qué quiere decir con ello: «Santidad de las promesas y veracidad en aquello que el hombre tiene que reconocer en sí mismo. Conócete a ti mismo. Tener tal cosa no exige ni el concepto de Dios ni menos aún el postulado: “hay un Dios”.»<sup>83</sup>

Ya se ve por qué radicales derroteros discurre la filosofía tardía kantiana: la religión acaba por configurarse como algo semejante al fenómeno o aparición (*Ercheinung*) de la ley moral en cada conciencia individual: la *voz* que exhorta a esa conciencia a obrar conforme a ley *como si* en esa voz vinieran expresados los mandatos de un Ser Supremo. Y es que en el respecto práctico la garantía del obrar moral, personificada en Dios, no expresa otra cosa que la reflexión de la ley moral en mí (no por mí, no por mis solas fuerzas ni por mi libre albedrío). Dos modos de *acción* que son representados como una *pasividad originaria*. En el ámbito de la religión: «La razón se hace (*macht*) para sí misma a Dios.»<sup>84</sup> Entiendo: hace a Dios, o mejor: la razón se hace el *concepto* de Dios a fin de *reconocerse* a sí misma. *Sólo que la razón no es el hombre*. Más alta que la razón está la libertad, y ésta es un *faktum* antropógeno, un transformador que convierte a un astuto *animal racional* en un ser moral capaz de elevarse sobre los estrechos límites de su existencia natural.

En definitiva, no nos es lícito según Kant preguntarnos por la esencia o la existencia de Dios, es decir: por *qué o quién es Dios*. Tan excelsa pregunta lleva implícita, como ya he advertido, la desmesura de *reificar* esa Idea, con la pretensión de ponerla al servicio del hombre. Kant tenía esto muy claro: «la cuestión de si hay un Dios tiene, dicho claramente, pronta contestación, dado el propio deseo de lisonja. Pues si hay un Dios, ya lo he encontrado; y si no lo hay, nada pierdo ni gano, salvo en mi conciencia (*Gewissen*), por la cual debo admitir algo de lo que nada sé como si lo

<sup>83</sup> O.p. XXI, 81.

<sup>84</sup> O.p. XXI, 13.

supiera.»<sup>85</sup> Esta corrección fundamental a la *pari* pascaliana despeja a mi entender toda duda respecto a la función de la Idea-Dios. Pretender que un ser *trascendente* in mora en nosotros, sea directamente como «Voz de la conciencia» o indirectamente a través de la aceptación credencial de una «revelación» significaría, una vez más, renunciar a toda *cognitio ex principiis* en nombre de una «noticia» recibida por vía empírica o por adoctrinamiento. En ambos casos, esa fe estaría basada, como dice contundentemente Kant, en un *conceptus fanaticus*: «El concepto es fanático (*schwärmerisch*) cuando aquello que está en el hombre es representado como algo que está fuera de él, y viene representada una obra de su propio pensamiento (*sein Gedankenwerk*) por una cosa (*Sache*) en sí (sustancia)».<sup>86</sup>

Con todo, he de confesar que es difícil vivir y obrar en conformidad con la paradójica doctrina kantiana, según la cual es precisamente por respeto a la Idea y función de Dios (a saber: la consideración subjetiva de nuestros deberes *como si* procedieran de una instancia superior, *intimior intimo mea*) por lo que hay que desechar por desmesurado y fanático todo intento de penetrar en su esencia o de preguntarse por su existencia. Bien puede ser esa Idea una *autoproducción de la razón pura práctica* para reflexionar sobre sí e imprimir en el corazón humano un *sentimiento de obediencia...* pero a la Ley, no a un *ens summum*. Y sin embargo, si no nos es lícito afirmar su existencia (y menos *esperar* algo de ella), sí habríamos de sostener, según Kant, su soberana *efectividad* (*Wirklichkeit*). ¿La efectividad de una reflexión de la Razón humana sobre cada hombre? Pues el filósofo admite, por un lado: «Hay un ser en mí, distinto de mí, que está en relación causal de efectividad (*nexus effectivus*) sobre mí (*agit, facit, operatur*).» Pero por otro, confiesa al punto: «y yo, el hombre, soy ese mismo ser: éste [Dios] no es algo así como una sustancia fuera de mí.» ¿No es ésta una palmaria contradicción? Desde luego, y Kant lo reconoce de modo no menos palmario, no sin remitirlo a un último, misterioso *factum* del que pende la entera doctrina crítica, a saber: «Dios» es la *hipótesis*, admitida *als ob*, de la Idea del imperativo categórico en su carácter de obligatoriedad incondicionada: «Esta inexplicable constitución interna –dice– se manifiesta mediante un *factum*: el imperativo categórico del deber (*nexus finalis*), Dios; *effectivus* [en] el mundo; él [el imperativo], ya sea afirmativo o negativo (mandamiento o prohibición).»<sup>87</sup>

Si nos atenemos a las tortuosas doctrinas del anciano de Königsberg, no creo que sea posible indagar más allá de ese insólito *factum*. Es como si la razón se rindiera, no sin estupefacción, ante un concepto que: «no es una ficción (*Dichtung*) (un concepto hecho de manera arbitraria *conceptus factitius*) sino un concepto dado necesariamente a la razón (*datus*).»<sup>88</sup> Un con-

<sup>85</sup> O.p. XXII, 64.

<sup>86</sup> O.p. XXI, 26.

<sup>87</sup> O.p. XXI, 25.

<sup>88</sup> O.p. XXI, 63.

cepto dado a la razón (*der Vernunft*), dice Kant. ¿Pero quién o qué puede habérselo dado, salvo que se trate de una *autoproducción* de la razón misma, *in actu exercito*? Darse a sí misma *en el acto*. Culmen de la reflexividad, a fin de impulsar a los hombres, en una aproximación asintótica, puramente regulativa y heurística, a acercarse a un Reino de los Fines que obra ya en ellos como una *exigencia moral incondicionada*. Culmen, también, de la paradoja: la razón se da *a sí misma* (cierre ideal) para dar a los hombres *quehacer, qué hacer* (apertura a un camino inacabable). *Como una promesa que nunca se cumplirá*. Pero sería indigno del hombre, sería algo literalmente *contra natura* el no intentar denodadamente su cumplimiento. En vista de la posición suprema en que la fe religiosa se asienta en la razón moral. Desde la asegurada posición basilar de una ciencia enraizada en la razón teórica. *Ciencia y religión, aunadas así en una empresa inalcanzable*, fundadas ambas y propulsadas como están en y por la filosofía: la actividad de los hombres libres.

Y a las mentes acude entonces, irresistible, el recuerdo de aquel Filósofo que supo escuchar la palabra del Poeta:

Así como llamamos libre al hombre que existe por mor de sí mismo, y no de otro, así decimos que ésta [la filosofía primera] es de entre todas las ciencias la única libre, pues es la única que tiene en sí su propio fin. Por eso podemos considerar con justicia que es imposible su adquisición por parte del hombre. En efecto, de muchas maneras es esclava la naturaleza de los hombres, así que, como decía Simónides:  
«únicamente Dios puede gozar de ese privilegio»,  
mas es indigno que el hombre no busque la ciencia que tiene valor de por sí (*kath' autòn*).<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Aristóteles, *Metaphysica* A 2, 982b25-32.