

La idea de Dios y las preguntas de la razón pura

THE IDEA OF GOD AND THE QUESTIONS OF PURE REASON

JOSÉ ALVARADO*
INEIDA MACHADO*

Resumen: El artículo tiene por objetivo analizar la interrelación que hay entre la idea de Dios y las preguntas proporcionadas por Immanuel Kant en la *Crítica de la razón pura*: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar? Se parte de la siguiente premisa: aquello que no cumpla las condiciones impuestas por las intuiciones puras de la sensibilidad no puede ser conocido, por lo que Dios queda negado como problema metafísico; sin embargo, Kant lo justifica dentro del ámbito moral como necesidad para el cumplimiento del bien supremo, en conjunción con la libertad y la felicidad. En la articulación de los conceptos *Dios, felicidad y libertad* se manifiesta la necesidad de creer en Dios y en un mundo futuro mediante la teología moral. Todas las preguntas de la razón pura se sintetizan en: ¿qué es el hombre? Al ser el único que forma parte del mundo natural y del inteligible, el hombre tiene la necesidad de conducirse bajo la máxima de obrar como si Dios existiese para posibilitar el cumplimiento del bien supremo en el mundo.

Palabras clave: filosofía; teología; moral; ética; epistemología

Abstract: This article explores the interrelationship between the idea of God and the questions posed by Immanuel Kant in *Critique of Pure Reason*: what can I do?, what should I do?, what may I hope? Assuming that whatever that doesn't fulfill the conditions imposed by pure intuitions of sensitivity, cannot be known, so God is denied as a metaphysical problem. Nonetheless, Kant justifies it in the field of moral, as a necessary fact to realize the supreme good, together with freedom and happiness. The need of believing in God and in a future world through moral theology is manifested in the conformation of the concepts of *God, happiness and freedom*. All the pure reason questions can be summarized as: what is man? When it is the only one belonging to both worlds, the natural one and the intelligible one, man has the need of behaving under the principle of acting as if God does exist to make possible the accomplishment of supreme good in the world.

Keywords: philosophy; theology; moral; ethics; epistemology

*Universidad del Zulia, Venezuela

Correo-e: josealvarado001@gmail.com

Recibido: 23 de junio de 2017

Aprobado: 6 de noviembre de 2017

La *Crítica de la razón pura* (1781) constituye la fuente primordial para la comprensión del pensamiento de Immanuel Kant. Forma parte de un ambicioso proyecto filosófico, cuya aspiración no sólo es establecer los límites del conocimiento humano, sino tratar de comprender todo el ser en sí del hombre, abarcando juicios acerca de problemas éticos, estéticos, religiosos, políticos y antropológicos, como fueron desarrollados por el filósofo de Königsberg. El propósito final de la *Crítica de la razón pura* es refutar los errores dialécticos cometidos al hablar de temas metafísicos como Dios para fundamentar otros tópicos filosóficos como la ética o la religión y dar pie al establecimiento del bien supremo en el mundo. Para tal fin, Kant¹ considera imprescindible responder a tres interrogantes con miras a alcanzar la plenitud de la razón: 1. ¿qué puedo saber?; 2. ¿qué debo hacer?; 3. ¿qué puedo esperar?² La primera tiene un carácter netamente teórico-especulativo, la segunda es una cuestión práctica y la tercera corresponde a dilemas teóricos y prácticos a la vez.

Con el método hermenéutico-documental se analizará la interrelación que hay en cada interrogante al articularse con la propuesta teórico-filosófica kantiana sobre el ser de todos los seres.

DIOS COMO PROBLEMA GNOSEOLÓGICO: ¿QUÉ PUEDO SABER?

La primer interrogante de la razón pura es estrictamente teórica; Kant la ubica en una dimensión gnoseológica, donde se da plena competencia a la *Crítica de la razón pura*, desarrollando la posibilidad y los

1 Este artículo cita de forma canónica la obra kantiana, por lo que se utiliza una notación específica. Para el caso de la *Crítica de la razón pura* se utiliza la abreviatura *KrV* y se colocan las letras A y B, en donde "A" se refiere a la primera edición de la obra, correspondiente a 1781, y "B" a la segunda edición de 1787; las cifras que se colocan en seguida indican la paginación de dichas ediciones originales. Para las demás obras de Kant se utilizan las siguientes abreviaturas: *Crítica de la razón práctica* (*KpR*); *Crítica del juicio* (*KU*); *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (*Idee*); *La religión dentro de los límites de la mera razón* (*Die Religion*); *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*GMS*); y *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico* (*ZeF*).

2 *Kritik der reinen Vernunft* (citado en adelante como *KrV*), A 805/B 833.

límites del conocimiento humano en su dimensión fenoménica como nouménica. Sin embargo, dicho problema no es suscitado directamente aquí, pues con anterioridad Kant aborda estos problemas.

En 1755, en su ensayo *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, Kant rechaza las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, en especial la anselmiana que trataremos más adelante, y se une a David Hume al decir que la existencia de Dios no puede demostrarse sólo por vías lógicas ni a partir de la afirmación mediante el *a priori*. Esta concepción, que variará a lo largo de su pensamiento, será ampliada y profundizada hasta llegar a su visión sobre Dios en su sistema de filosofía crítica. Perfilándose en un análisis más complejo, Kant escribe su trabajo *Nueva dilucidación de los principios primeros del conocimiento metafísico*, donde asegura que cuando pensamos en Dios como un ser absolutamente necesario, incondicionado, cuya existencia es innegable, incurrimos en un razonamiento incorrecto, puesto que, pese al esfuerzo que se realiza para ello, no puede demostrarse su existencia por esta vía, ya que es totalmente incorrecto conducir la mente humana hacia la determinación de la existencia por absoluta necesidad. No obstante, la existencia no puede ser deducida simplemente por nuestros razonamientos; dicho argumento precisa del *a priori* del ser absolutamente necesario.

En este sentido, no hay pruebas que justifiquen la realidad de Dios desde un punto de vista especulativo. Pensar en lo posible o en lo imposible de Dios no conduce a su materialización; no corresponde con la existencia, por ende, la eliminación de la existencia de Dios a través de un juicio no significa la destrucción de su existencia ni es una contradicción lógica, sino la eliminación de la posibilidad de dicho concepto.³

En los *Principios formales del mundo sensible y del inteligible* (1770), Kant evaluó la posibilidad del conocimiento de un *ente sumo* y extramundano, afirmando que el engaño producido por conceptos

3 Kant reforzará y ampliará dichas ideas en su crítica del argumento ontológico, incluida en la *Crítica de la razón pura*.

como éste repercuten en el pensamiento y en conceptualizaciones filosóficas, como el tiempo y el espacio, desarrollados magistralmente en la estética trascendental de la *Crítica de la razón pura*. Consecuentemente, la idea de Dios que se utiliza en filosofía es la de un ente que trasciende toda posibilidad espacio-temporal, lo cual es imposible, ya que no se cuenta con la capacidad de recrear un objeto de tal envergadura, capaz de ubicarse en diversos lugares en una misma sucesión temporal, ni se puede concebir un ente sumo libre de las condiciones de la sensibilidad, que trascienda los límites del mundo y que haga caso omiso del tiempo. La repercusión de estos errores está en el hecho de hacer afirmaciones que llevan al ser humano a cuestionarse sobre problemas que incurren en contradicciones lógicas.

Lo que es innegable es que la naturaleza humana está en constante deseo de ir a lo incondicionado; está dispuesta a trascender las condiciones espacio-temporales y alcanzar aquello que es inaccesible a toda posibilidad empírica. Este incondicionado se debe de ver a través de las cosas en sí: en la libertad, en Dios como sustancia incondicionada y en la inmortalidad como esencia humana. Bajo estas determinaciones, la razón encuentra la necesidad de que surja una idea que unifique todos los objetos que se puedan pensar; esta unidad debe darse en un ente de todos los entes: un Dios que esté vinculado con todo lo posible y que pueda pertenecer a la unidad de los principios. Alcanzado esto, Kant asienta una crítica a todo fanatismo y dogmatismo filosófico, lo cual postula consideraciones erróneas sobre la idea de Dios. Así, el paso de la idea de Dios en los escritos precríticos a la mencionada obra de Kant no es un salto al vacío; no tiene su origen en ideas improvisadas, sino que forma parte de un arduo esfuerzo por desarrollar y sistematizar el concepto, compaginándolo con el resto de su pensamiento.

En la *Crítica de la razón pura* se consolida el pensamiento kantiano y se establecen tres facultades cognitivas: sensibilidad (*Sinlichkeit*), o la capacidad receptiva del sujeto de ser afectado por los objetos,

de recibir representaciones; entendimiento (*Vers-tand*), o facultad de pensar, actividad que permite la formación de conceptos donde se ordenan todas las representaciones provistas por la sensibilidad bajo una unidad común; finalmente, la razón (*Vernunft*), en la que se puede pensar en ideas trascendentales o reguladoras (principios heurísticos que no proporcionan ninguna clase de conocimiento objetivo, sino que se toman como reglas que dirigen a la razón en su juicio reflexivo, llevándola hacia la mayor unidad y amplitud posible) como la de Dios, el alma o el mundo.

Según Kant, no se puede conocer nada que sobrepase los límites que imponen las intuiciones puras de la sensibilidad (tiempo-espacio), que son las condiciones de existencia de las cosas como fenómenos: aquello que va más allá de lo netamente sensitivo, de lo dado a través de la experiencia sensible. El traspasar estos límites lleva a la violación de los principios impuestos por la razón pura, incurriendo en errores o raciocinios dialécticos que, según el filósofo, son casi imposibles de detectar. Aquí nos referimos a lo que Kant denominó paralogismos trascendentales⁴ (cuando abordamos incorrectamente la ideal del alma), antinomias de la razón pura⁵ (al incurrir en desaciertos al afrontar la idea del mundo) y, finalmente, el ideal de la razón pura (que lleva a plantear la posibilidad del

4 “En el silogismo de la primera clase infero, del concepto trascendental del sujeto que no contiene nada múltiple, la unidad absoluta de ese sujeto mismo, del cual, de esta manera, no tengo concepto alguno. A esta inferencia dialéctica la llamaré paralogismo trascendental”. Véase *KrV*, A 340 / B 398. En la *Crítica de la razón pura*, Kant indica que hay una notable diferencia entre un paralogismo lógico y un paralogismo trascendental. El primero se da a través de un error silogístico en las inferencias, mientras que el segundo ocurre en la naturaleza de la razón, por lo que no puede ser evitado, pero puede ser identificado para no extraviarse en su ilusión. En este sentido, no puede añadirse algún predicado empírico a la idea del alma, ya que no hay objeto adecuado para esta idea. Solamente sirve como indicativo para los fenómenos que ocurren internamente en el yo.

5 “La segunda clase de inferencias sofísticas apunta al concepto trascendental de la totalidad absoluta de la serie de condiciones para un fenómeno en general [...] Al estado de la razón en estas inferencias dialécticas lo llamaré la antinomia de la razón pura”. Véase *KrV*, A 340 / B 398. Para Kant, la antinomia de la razón pura se identifica con un error dialéctico de tipo silogístico hipotético, es decir, donde se ha tratado de sostener la idea del mundo como totalidad de los fenómenos externos, desembocando en una serie de contradicciones y teoremas dialécticos imposibles de confirmar o de refutar a través de la experiencia; en este sentido, la razón entra en conflicto con ella misma.

conocimiento de Dios mediante argumentos metafísicos engañosos). A propósito de este argumento, Kant señala:

Finalmente, según la tercera especie de inferencias sofisticas, a partir de la totalidad de las condiciones para pensar objetos en general, en la medida que ellos pueden serme dados, infero la unidad sintética absoluta de todas las condiciones de posibilidad de las cosas en general, es decir, a partir de cosas que, según su mero concepto transcendental, no conozco, infero un ser de todos los seres, al que conozco aun menos por un concepto transcendente, y de cuya necesidad incondicionada no puedo hacerme concepto alguno. Este silogismo dialéctico lo llamaré ideal de la razón pura.⁶

El ideal de la razón pura ocurre al tratar de explicar la existencia de Dios como una condición incondicionada en la que pueden verse agrupados todos los fenómenos, tanto internos como externos, y que se identifica con una forma silogística de inferencia disyuntiva, es decir, mediante un silogismo que tiene su fundamento en juicios contradictorios, donde se descartan o aceptan partes de la disyunción para llegar a una conclusión; de allí el origen del ideal de la razón pura. Dicho razonamiento se aleja de toda realidad objetiva al no poseer ninguna adecuación a un objeto sensible. Para tal fin, Kant describió un ente singular para el que todos los predicados opuestos que puedan referirse a él correspondan netamente a su ser, es decir, a un *ens realissimum*, que es fundamento de toda la realidad al ser un ideal de la razón pura. Todos los predicados que puedan asignarse al ideal de la razón pura no culminan por manifestar su realidad ni brindan la conexión necesaria del objeto con la realidad.⁷

En la filosofía, dichos ideales se han reproducido constantemente, incurriendo en tres errores o argumentos fundamentales: el primero y más importante es el ontológico, defendido por san Anselmo de

⁶ KrV, A 340 /B 398.

⁷ KrV, A 576 /B 604.

Canterbury. En su obra *Proslogion*, san Anselmo asume a Dios como el ser sobre el que nada ni nadie puede ser pensado más grande, aseverando su existencia como imposible de negar, pues el hecho de pensar en su existencia lo posibilita en el plano de la realidad:

Una cosa es, pues, que la cosa esté en el entendimiento, y otra entender que la cosa existe en la realidad. Pues, cuando el pintor piensa en lo que ha de hacer, lo tiene ciertamente en el entendimiento, pero no entiende que existe todavía en la realidad lo que todavía no hizo. Sin embargo, cuando ya lo pintó, no sólo lo tiene en el entendimiento, sino también entiende que existe en la realidad, porque ya lo hizo. El insensato debe convencerse, pues, de que existe, al menos en el entendimiento, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, porque cuando oye esto, lo entiende, y lo que se entiende existe en el entendimiento (De Canterbury, 1953: 35-36).

San Anselmo crea una equivalencia entre pensamiento y existencia (que incluye una existencia no determinada por el tiempo o el espacio), donde abstracta toda experiencia posible y trata de demostrar totalmente *a priori* la existencia de Dios:

yo digo: si puede pensar que existe, existe necesariamente. Porque “aquello mayor de lo cual nada puede pensarse” no puede pensarse que exista, sino careciendo de comienzo [...] Por consiguiente, “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse” no puede pensarse que pueda existir y no exista. Por tanto, si puede pensarse que existe, existe necesariamente (De Canterbury, 1953: 88).

Kant, distanciándose de la postura anselmiana, desecha el argumento ontológico al afirmar que:

[el] *ser* no es, evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa. Es mera

posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas. En el uso lógico es solamente la cópula de un juicio.⁸

En otras palabras, atribuir a Dios una serie de cualidades no determina su existencia. Cuando se dice: Dios es omnipotente, omnipresente, omnisciente, no se afirma su existencia; sencillamente se trata de la unión entre un sujeto y un predicado mediante el verbo conjugado: es. Este verbo copulativo no determina la existencia ni el ser, como lo hicieron Anselmo de Canterbury y como posteriormente defienden férreamente René Descartes y Gottfried Leibniz. Así, para Kant la afirmación “Dios es” no incluye la determinación de su existencia y puede equipararse a una proposición analítica, cuyo predicado no añade nada nuevo al sujeto, sencillamente se adecuan una serie de características mediante el verbo copulativo.

Sin lugar a dudas, el argumento ontológico representó las intenciones para demostrar —desde una perspectiva racional— la existencia de Dios, pero su pretensión no fue suficiente. Que ser Dios implique su necesaria existencia no es una justificación epistémica suficiente; dicho argumento falsea al remitirnos a asuntos dogmáticos más que a problemas filosóficos o metafísicos. No poder negar la existencia de Dios responde más a intereses de fe que de filosofía, ya que la esencia de la misma implica la duda constante y el carácter destructivo y recreativo de todos sus conceptos.

Sin embargo, no podemos pasar por alto la genialidad del argumento anselmiano, ya que ve en Dios el ser de todas las posibilidades: el ser que es y que es imposible que no sea, por lo que todos los predicados positivos que puedan afirmarse sobre él deben ser absolutamente necesarios (omnisciencia, omnipresencia, omnipotencia). Dichos planteamientos identifican a Dios con el pensamiento, conjunción necesaria y determinante para ontologizar su existencia; sin embargo, dichas pretensiones resultaron insuficientes para resistir los argumentos implacables del criticismo kantiano.

8 KrV, A 599 /B 627.

Por otro lado, el argumento cosmológico se sustenta en la necesidad causal de que todos los cambios que se producen en el cosmos deben ser efecto de un ser originario que los detone y que, a su vez, permanezca incommovible ante ellos. Análogamente, la prueba fisicoteológica está basada en la regularidad de la naturaleza, que es producto de un ser omnipotente, omnisciente y necesariamente existente, que es la causa incausada, condición sin condición de la armonía y orden de todo el cosmos. El argumento cosmológico y el fisicoteológico redundan, desde la perspectiva de Kant, al concluir y llevar sus explicaciones nuevamente hacia la existencia imposible de negar, cayendo en los desatinos del argumento ontológico.

En el plano cognitivo, la negación de las ideas metafísicas en la realidad fenoménica restringe la posibilidad de su conocimiento, ya que no se puede tener un objeto adecuado que las represente en el terreno espacio-temporal. Dicho de otra forma, la *Crítica de la razón pura* concibe a Dios como un noumeno, cuyo conocimiento es inasequible, circunscribiendo la posibilidad del conocimiento sólo a los fenómenos.

La finalidad de esta postura kantiana es librar a la razón de los errores dialécticos heredados desde la Antigüedad; de esta manera, sólo podemos pensar en Dios como un principio regulador que sirve a la razón como hilo conductor para la sistematización del conocimiento y para su conducción reflexiva. Ante esto, la primera interrogante de la razón pura, cuando la vinculamos con Dios, tiene una tonalidad negativa: no se puede afirmar ni concluir nada acerca de Dios, por lo que el filósofo cae en un agnosticismo dentro de su postura epistemológica.

Ahora bien, consideramos que este agnosticismo kantiano tiene una notable importancia, ya que en la *Crítica de la razón pura* se establece un meticuloso ordenamiento de los conceptos expuestos, donde se distingue el carácter científico de aquello que podemos conocer y de verdades universales que se adquieren mediante la formulación de juicios sintéticos *a priori*; por otro lado, se identifica otro tipo

de saber que no cumple las condiciones establecidas por la sensibilidad y el entendimiento. Las premisas kantianas dejan de lado los falsos fundamentos de la razón al querer adecuar a Dios a la finitud de la razón humana. Sin embargo, convenientemente, Kant propone que las ideas que fueron descartadas por la razón pura teórica sean rescatadas y postuladas a través de la razón práctica pura.

DIOS COMO PROBLEMA ÉTICO: ¿QUÉ DEBO HACER?

Al negar la metafísica como ciencia se niega también la posibilidad del conocimiento de sus objetos, pero no es viable desestimar un problema de tan alta envergadura, como el de Dios. Si mediante el camino de la ciencia, de la experiencia sensible y de los fenómenos no se puede recurrir a él, esto es debido a que no está limitado por las intuiciones puras de la sensibilidad; por tal motivo, es necesario recurrir a la razón pura práctica e indagar en saberes distintos a los especulativos, sin que éstos afecten los límites del conocimiento establecidos en la *Crítica de la razón pura*. En consecuencia, es necesario buscar a Dios a través de un mundo inteligible, determinado por el *deber ser*.

Para Reyes (2015), la actuación humana debe orientarse a su crecimiento moral; esto sólo será posible con las disposiciones dadas mediante la razón práctica pura, lo que significa postular la existencia de Dios para lograr la perfección del deber. Debe superarse la limitación del enfoque nouménico que se da sobre la idea de Dios, condicionándola a perfecciones metafísicas para orientar su búsqueda a la plenitud del ser humano y de su actuación mediante el deber. Lo anterior puede lograrse con el mandato del imperativo categórico, que permite la superación de los estancamientos metafísicos mediante la autonomía de la voluntad de un sujeto racional que actúa libremente.⁹ Así, el deber afecta la dimensión deontológica del ser humano; abordar este plano, orientándolo hacia Dios, conduce a planteamientos éticos y al condicionamiento del ser

9 GMS, 63 (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*).

humano a leyes morales. Cuando se aborda a Dios desde el planteamiento ético kantiano es pertinente asociarlo con otros postulados de la razón práctica, como la libertad, esa parte intrínseca del hombre que le diferencia del reino vegetal y animal.

A partir de la libertad se puede ver cómo el *homo sapiens* goza de volición y libertad de elección sobre su futuro y sistema de creencias. Empero, cuando se habla de Dios, surge el cuestionamiento de si la voluntad y el libre albedrío están sujetos a una predestinación divina. Para Kant,¹⁰ existe una libertad trascendental que se refiere únicamente al problema cognitivo, que debe desecharse cuando se aborda la libertad desde un aspecto práctico: a través de la manifestación de la voluntad humana, de sus experiencias, de su capacidad de discernir sobre aquello que le puede ser beneficioso o nocivo para su actuación como sujeto pensante. Ello es posible por medio de lo que Kant denominó “facultad de desear”, la cual reside en la razón.

La voluntad que se determina exclusivamente por los impulsos sensibles es animal y patológica; empero, la voluntad determinada por la razón es libre albedrío y todo cuanto se refiera a ella es de uso práctico. Según Kant, en la medida en que se devalue el concepto de *libertad*, mediante una ley concluyente de la razón práctica pura, será alcanzada la cúspide de todo el sistema de la razón pura teórica. Así, la idea de Dios alcanza una dimensión objetiva no hallada dentro de la *Crítica de la razón pura*.

Según Kant, la libertad es la única de las ideas que es *a priori*, porque, a diferencia de las otras ideas de la razón pura, sirve de condición para la ley moral. La idea de Dios, distinta de la idea de libertad, no es en sí misma una condición para la ley moral, sino que es un objeto necesario para una voluntad determinada por leyes morales. De esta idea no se puede tener una intelección de su realidad ni de su posibilidad; sin embargo, sirve de condición para una voluntad determinada *a priori*: el bien supremo.¹¹

Consecuentemente, la libertad se encuentra determinada por la práctica y se postula como meta final el bien supremo, que trata de demostrar la realidad

10 KrV, A 803 /B 831.

11 KpR, 3-4 (*Crítica de la razón práctica*).

objetiva de la idea de inmortalidad del alma y de la idea de Dios. Por esta razón, la validez que se pueda tener de Dios o del alma será gracias a la idea de libertad; mas, como en la realidad no existe un objeto adecuado para representar las ideas de la razón pura, es necesario someterlas a una evaluación conceptual y desde una óptica moral fundamentar su posibilidad, que es factible sólo a través de la libertad, condición necesaria de la ley moral para justificar la existencia de un alma inmortal, de Dios y de un mundo donde se compaginen estas ideas.

La explicación de que las ideas de la razón pura teórica encuentren una justificación en la práctica encierra un punto sombrío de la *Crítica de la razón pura*: ¿cómo es posible que las ideas propuestas por la razón pura encuentren realidad objetiva en sentido práctico? Por lo anterior, Kant afirma que la realidad de estas ideas no busca llegar a una explicación especulativa de las categorías ni trascender al plano de lo suprasensible, sino que en la moralidad las ideas metafísicas encuentran un objeto que no es propio de la razón teórica y que está determinado por una voluntad que se enlaza a ellas. La contradicción aparente que puede existir en esto desaparece cuando a estas ideas se les otorga un uso diferente al propuesto por la razón pura teórica.¹²

En la *Crítica de la razón pura* se insiste en que sólo es posible aceptar como fenómenos aquellos objetos del plano de la sensibilidad, cuya posibilidad se determina por las intuiciones puras de ésta (tiempo-espacio); pero Kant también establece los noúmenos como parte de los conceptos inasequibles, porque su uso trasciende la sensibilidad y, sin mayores esfuerzos, la razón pura práctica afirma la realidad objetiva del concepto de *libertad* y del enlace con las ideas trascendentales.

No obstante esta aparente debilidad, la unión de la causalidad con el problema de la libertad se puede obtener mediante una ley moral en cuanto a problemas prácticos se refiere, mientras que, en su referencia teórica, se sitúa por medio de una ley natural. Sin embargo, estas propuestas necesitan encontrar la determinación de la libertad, la cual conduce a un

12 KpR, 6.

único sujeto: el ser humano, que se concibe como un ente en sí, como conciencia pura en tanto se hace referencia al problema práctico-moral de la libertad; y en el problema teórico, como fenómeno por medio de la naturaleza, como una conciencia empírica. De esta forma, podemos transitar sin encontrar contradicción en los problemas teórico y práctico de la libertad.

Con esta postura, la *Crítica de la razón práctica* afirma los noúmenos que la *Crítica de la razón pura* había negado en su uso teórico, es decir, se presenta la necesidad de postular la existencia de Dios mediante un mundo moral, lo cual no da por sentada la posibilidad de su conocimiento debido a que, si no existen los conceptos adecuados de moralidad y libertad, no será posible establecer la necesidad de justificar el noúmeno como fundamento de los fenómenos. Por esta razón, es necesario promover la creencia en Dios mediante una fe racional, que no se conduce con una revelación divina, sino por medio de una ley moral que acepta la libertad de la voluntad y la idea de Dios como requisitos indispensables para postular el bien supremo.

DIOS COMO PROBLEMA TELEOLÓGICO: ¿QUÉ PUEDO ESPERAR?

La tercera pregunta de la razón pura tiene intereses especulativos y práctico-morales. Según Tapia (2012), se constituye en una interrogante más general que las anteriores, ya que lleva en sí los anhelos metafísicos del ser humano, además de la necesidad de postular la existencia de Dios como mandato de la razón práctica. Consecuentemente, va en busca de los fines, de una explicación teleológica de la existencia humana. En este contexto, el bien supremo admite como primer fundamento la libertad. No obstante, existe otro principio en la razón práctica que lo justifica: la felicidad, dirigida a la satisfacción de las inclinaciones, siendo un principio de uso teórico y práctico de la razón; en consecuencia, todo ser racional debe esperar la felicidad en la misma proporción que se haya hecho merecedora de ella.¹³

13 KpR, 108-109.

La felicidad, en conjunción con el sistema moral, puede verse como necesaria porque se desprende de la libertad, que es la causa de la felicidad de la especie humana; así, los hombres son responsables de su bienestar individual y mutuo.¹⁴ Ahora bien, en un mundo inteligible (moral), en cuyo concepto prescindimos de todos los obstáculos opuestos a la moralidad, la felicidad proporciona unidad a ésta (la moralidad), concibiéndose como guía necesaria de todos los seres racionales.

El ideal de bien supremo, en la razón pura especulativa, se produce por la voluntad moral más perfecta en unión con la felicidad suprema. Por esta razón, la idea de un bien supremo originario es necesaria para la comprensión de la existencia de un mundo moral, y solamente por medio de la razón se puede representar un mundo futuro; de esta manera, la idea de Dios se encuentra en conexión con la idea de felicidad y ésta, a su vez, con la idea de libertad.¹⁵

Sin embargo, la felicidad por sí sola no representa un sistema: a diferencia del sistema moral, solamente puede ser personificada en unidad con éste, pero esto sólo puede conseguirse con la aceptación de un mundo moral inteligible, conducido por un autor y dirigente sabio (Dios). Expresado de otra forma, la felicidad en sí misma está lejos de ser el bien supremo: ésta debe estar ligada a la actuación moral, al igual que la moralidad, que por sí sola dista de ser el bien más completo. Así, sólo la unión de la felicidad con la moralidad hace al hombre digno de ser feliz y esto constituye la realización del mundo inteligible, que se rige bajo leyes prácticas.

La felicidad, en conjunción con el sistema moral kantiano, desemboca en una propuesta de teología moral superior a la especulativa, pues nos lleva a Dios de una forma en que la teología no puede alcanzar con conceptos ni mediante los argumentos dialécticos (argumento ontológico, argumento cosmológico, argumento fisicoteológico). Por el contrario la teología moral afirma que, si por medio del análisis de la unión moral como ley necesaria para el mundo revisamos y evaluamos la causa del cosmos,

debemos concluir en una voluntad suprema, que es omnipotente para regir las relaciones entre el mundo natural con el moral.

En este mismo orden de ideas, sólo la razón, en su uso práctico, tiene el privilegio de conducirnos a un concepto de ente divino, lo que, en su uso especulativo, sólo tuvo la oportunidad de presumir, sin llegar a dar por sentada su validez. Esto llevó a admitir la idea de Dios como una hipótesis necesaria para los fines últimos del hombre, es decir, a una explicación teleológica de la idea de Dios y de su existencia. Sólo mediante una fe racional existirá una condición para la convergencia de los fines con validez práctica: la existencia de Dios y la de un mundo futuro, condiciones que unifican los fines mediante leyes morales. Así, el precepto moral por el que nos conducimos debe ser también máxima de nuestra conducta y debe impedir el derrumbe de los principios morales. La fe en la existencia de Dios y en la vida futura se encuentra envuelta en el sentimiento moral humano y, así como se puede tener convicción de Dios, también se puede tener certeza de la existencia del sentimiento moral, pues una no es privativa de la otra.

Desde la perspectiva de Molina (2012), al adentrarnos en el pensamiento teleológico kantiano, encontraremos algo más que la intención de conciliar la felicidad con la moralidad y la dignidad de ser feliz. La finalidad es adecuar la existencia humana con el conjunto de disposiciones morales. Lograr lo anterior sólo es posible con la facultad de juzgar, que brinda un acercamiento entre las disposiciones naturales y el sistema de fines, lo cual provoca una interconexión entre el pensamiento epistemológico, ético, histórico, político y antropológico kantiano.

Kant, en sus escritos políticos e históricos, deja claro que la inclinación natural humana no es alcanzar el perfeccionamiento moral; al contrario, el hombre se ciñe por tendencias patológicas y destructivas que se manifiestan con la insociable sociabilidad, es decir, la natural propensión al mal y a la tergiversación de las máximas morales. Malo por naturaleza, el hombre necesita elevarse de la condición de animalidad hasta alcanzar la cúspide de sus facultades racionales, alejándose de su estado natural de guerra

14 KrV, A 809 / B 837.

15 KrV, A 811 / B 839.

y acercándose al progreso cultural y científico. En ello encontramos la finalidad humana: la consumación del bien supremo que incluye, desde un enfoque ético, la realización moral de los individuos y, desde una perspectiva histórica y política, el alcance de la cultura, la paz y las relaciones armoniosas entre individuos y Estados. Aceptando estas ideas, damos por sentada la unidad en el proyecto filosófico kantiano, puesto que articula y conduce su pensamiento hacia un fin: la consolidación del bien supremo desde todas las aristas pensamentales posibles.¹⁶

EL PROBLEMA DE DIOS Y EL ENLACE CON EL BIEN SUPREMO

La idea de Dios propuesta en la *Crítica de la razón pura* tiene un propósito final: dar el paso definitivo de la razón pura teórica a la razón práctica pura. Todo el empeño kantiano de poner límites a esta idea se centra en el deseo de dar ese vuelco hacia las consideraciones morales. Necesariamente la razón, en su uso teórico, debe estar unida en sus presupuestos con la razón práctica pura; ambas se necesitan recíprocamente para alcanzar su completitud y allí radica todo el interés primordial de la razón.¹⁷

En el afán de promover la existencia del bien supremo se da la necesidad de buscar una causa distinta a la naturaleza, cuyo motivo promotor sea la moralidad; así, el máximo bien sólo es posible si se acepta una causa distinta a la naturaleza, cuya causalidad sea entendida por leyes morales. Dicha causa debe ser Dios, quien con su entendimiento y voluntad es creador de la naturaleza; por esta razón, su existencia debe postularse como un requerimiento moral, pues Dios es la premisa de un bien supremo primitivo de donde deriva la necesidad moral de aceptar su existencia, íntimamente conectada al deber moral que da el requerimiento de un ente supremo. Por lo tanto, la necesidad moral de la existencia de Dios debe considerarse una cuestión subjetiva, pues no puede entenderse — su existencia — como un pilar

16 *Die Religion*, 45-46 (*La religión dentro de los límites de la mera razón*); *Idee*, 8 (*Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*); *ZeF*, 81 (*Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*).

17 *KpR*, 106.

para toda obligatoriedad. Así, la idea de Dios descansa en el deber de postular el ideal del bien supremo.

El cristianismo propugnó su ideal: el del Reino de Dios: el único capaz de complacer los más fuertes requerimientos de la razón práctica. Este reino es donde existe la consagración plena a la ley moral y donde se llega a la conformidad ofrecida por un autor que posibilita el bien supremo.¹⁸ No obstante, es imposible negar los elementos utópicos que subyacen en este concepto, que fueron reconocidos por Kant.¹⁹

El hombre —según Kant— busca la santidad de sus costumbres por el hecho de pretender alcanzarlas en la eternidad; esta conducta debe guiar la actuación para alcanzar la felicidad no en este mundo, sino en la eternidad. El principio cristiano en el que está fundamentada su moralidad no puede ser teológico ni heterónomo, sino que es autonomía de la razón práctica pura. Sus leyes no proporcionan el conocimiento de Dios, sino que, a razón de que se cumplan estas leyes y preceptos, se alcanzará el bien supremo y la dignidad de ser feliz. En este aspecto, Kant se distancia del pensamiento cristiano, que insiste en la búsqueda del conocimiento de Dios mediante la revelación divina. Según el Apóstol Pablo:

lo que se puede conocer acerca de Dios es evidente para ellos, pues él mismo se lo ha revelado. Porque desde la creación del mundo las cualidades invisibles de Dios, es decir, su eterno poder y su naturaleza divina, se perciben claramente a través de lo que él creó (La Biblia, Rom.1, 19- 20).

La revelación de la obras de Dios —o conocimiento revelado de las mismas— da testimonio de su omnipotencia y poder divino. Sin embargo, lo anterior no es suficiente para el cristianismo, que se enfoca en la obediencia y en la sujeción a los preceptos de Dios como ciertos y verdaderos, constituyendo un mandato heterónomo.

De acuerdo con Kant, la ley moral debe conducir a la religión, donde existe el conocimiento de los

18 *KpR*, 111-112.

19 *Die Religion*, 137.

preceptos divinos no como sanciones, sino como leyes fundamentales del libre albedrío; pese a esto, tales preceptos deben considerarse mandatos de Dios, porque sólo su voluntad moral, perfecta y omnipotente guía el bien supremo. Así, la ley moral orienta al hombre hacia cómo debe ser su conducta en relación con Dios, y cuál debe ser su propósito final: el bien supremo. Por lo anterior, la moralidad emplaza al hombre hacia Dios y hacia la felicidad, pero no señala cómo ser felices, sino cómo ser dignos de la felicidad, y sólo cuando a ésta se le añade la religión se puede gozar de ella. En *Lecciones de ética*, Kant (2002) señala que:

La religión proporciona a la moralidad un peso específico [...] En este punto se ha de reconocer que, quien se haya comportado de modo tal que sea digno de la felicidad, también puede esperar alcanzar dicha felicidad, puesto que hay un Ser que puede hacerle dichoso (123).

Tener méritos para ser felices guarda relación con la conducta moral: somos dignos de la felicidad por nuestro obrar porque encierra el concepto de bien supremo, que está dado al ser participantes de la felicidad. Cuando preguntamos por el propósito final del mundo no debemos sustentarlo en que es la felicidad; por el contrario, debemos afirmarlo en la búsqueda de un bien supremo que añade algo nuevo: la dignidad de ser felices.

La razón práctica puede añadirle a Dios características y propiedades que también pueden encontrarse en el hombre, como sabiduría, presencia y bondad, con la diferencia de que en Dios se encuentran perfeccionadas al máximo, por lo que se convierten en omnipotencia, omnisciencia y bondad infinita. Además, existen tres características estrictamente morales que sólo pueden atribuírse a Dios: es el único santo, el único bienaventurado y el único sabio. Asimismo, Dios es el único gobernante benévolo, el único santo legislador y el único juez justo. Con base en estas tres características proporcionadas, Kant asegura que Dios es objeto de la religión por sus perfecciones morales y no por sus cualidades metafísicas.

Consecuentemente, la idea de Dios es un postulado necesario de la razón práctica pura, pues, al no lograr ampliar el conocimiento del mismo, es posible encontrar la realidad objetiva de nuestra idea. Por ello, Kant señala que la idea de Dios no puede ser un dogma teórico, sino un presupuesto de la razón práctica. Por medio de Dios, en la razón práctica pura, la vida moral alcanza la plenitud, encontrando en la misma una primacía que la razón pura teórica no puede alcanzar.

El sistema de creencias en la razón práctica pura es distinto al de la razón pura teórica: el hombre que observa las leyes morales puestas por Dios puede alcanzar la dignidad de ser feliz. Se le abren las puertas del Reino de Dios, lugar donde la ley moral se une a la felicidad; de este modo, se aleja la idea de Dios de las discusiones epistemológicas de la *Crítica de la razón pura* y se orienta hacia: la religión moral, entendida como “conocimiento de nuestros deberes como mandatos divinos”.²⁰

Pese a lo anterior, existen varias observaciones que la razón pura teórica puede dar en torno a la concepción moral que se tenga de Dios: aunque la razón práctica haya alcanzado a Dios como bien supremo originario, no debe tratar de considerar su aplicación por encima de las condiciones de la experiencia ni derivar de él leyes morales, pues fueron éstas las que por su necesidad práctica nos llevaron a la necesidad de Dios, de quien no tendríamos ningún concepto si no fuera por las leyes morales; en consecuencia, no podemos considerar las leyes morales como derivadas o contingentes de Dios, sino que a partir de ellas podemos formar la idea de él.²¹

Así, no podemos considerar los mandamientos de Dios como obligatorios, sino que los aceptamos como prescripciones divinas debido a que nos vemos obligados a ellos. Solamente podemos estar de acuerdo con la voluntad de Dios si tenemos por santa o sagrada la ley moral que la razón nos enseña mediante la naturaleza de las acciones, si creemos que podemos promover el bien supremo en el mundo, en nosotros mismos y en los demás.

20 KU § 91, 457 (*Crítica del juicio*).

21 KrV, A 819/B 847.

Si tratamos de buscar a Dios debe ser por una teología moral y ésta debe tener un uso inmanente que nos permita cumplir con nuestro destino en la Tierra, si nos adaptamos al sistema de los fines sin abandonar la razón moral que se da con base en principios de conducta y de vida unidos al concepto de Dios. Abandonar estas premisas sería volver al uso trascendental de la teología, retrocediendo en los fines de la razón.

Finalmente, la razón pura nos guía a un fin último, a una explicación teleológica de la idea de Dios; ésta se presenta en la razón pura especulativa como algo incognoscible a lo cual no podemos aportar nada. En la moralidad, en la práctica, se da como un postulado necesario para la ética; se presenta como un requisito para que se dé el bien supremo y así, en la razón práctica pura, siempre encaminada en los límites de la razón pura teórica, podemos encontrar un fundamento que indique que nuestro obrar debe estar siempre orientado a la búsqueda de la felicidad, que sólo es posible con la estricta observancia moral.

SÍNTESIS: ¿QUÉ ES EL HOMBRE?

La historia de la filosofía ha tratado de responder la pregunta sobre el hombre, pasando por varios puntos de vista y por diversas posturas filosóficas. Kant, en su *Lógica Jäsche* introduce esta pregunta de la siguiente manera:

El campo de la filosofía en este sentido cosmopolita se puede resumir en las siguientes cuestiones: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me está permitido esperar? 4) ¿Qué es el hombre? La *metafísica* responde a la primera cuestión, la *moral* a la segunda, la *religión* a la tercera y la *antropología* a la cuarta. En el fondo se podría considerar esto como perteneciente a la *antropología*, dado que las tres primeras cuestiones se refieren a la última.²²

22 *Logik*, 92.

La cuarta pregunta es determinante en el sistema crítico kantiano; es la más densa y difícil de ubicar dentro del idealismo trascendental, ya que no puede reducirse a la obra antropológica kantiana, sino que comprende todo el ser en sí del hombre, toda su amplitud ética, epistémica, estética, religiosa, política e histórica. Si bien Kant otorga competencia a la antropología para responder a esta interrogante, no podemos pasar por alto que en cada una de sus obras está implícita la búsqueda de esta definición. Desde sus estudios precríticos hasta sus grandes críticas, el interés radica en impulsar un pensamiento donde el ser humano sea el núcleo. Según Heidegger (2012), en esta interrogante Kant no se refiere a un sentido general de la antropología, sino que apunta hacia una antropología filosófica que abarque todo lo concerniente a la naturaleza humana, tanto en sus dimensiones psicofísicas como espirituales, sujetando la existencia humana a dimensiones de carácter moral, religioso, jurídico, entre otras. Atendiendo a lo anterior se traza una definición de hombre como totalidad, como un ente complejo frente a sí y frente a los demás que se perfila al alcance de la verdad general, asunto que es de notable interés filosófico.

Es cierto que es fundamental aceptar la parte biológica y natural que limita a los individuos a condiciones geográficas, climatológicas y culturales. Bajo las condiciones antes descritas, Kant asegura que la naturaleza fue mezquina con el ser humano al negarle otras facultades animales con las que fueron dotadas otras especies, sometiéndolo a cruentos inviernos, sequías, inundaciones, entre otros fenómenos naturales. No obstante, todo esto tiene un propósito final: desarrollar las capacidades racionales por encima de las irracionales, tendiendo constantemente a la asociación política y al pacto social.²³ En consecuencia, el ser humano se torna superior a la determinación dada por la naturaleza mediante la insociable sociabilidad, lo cual quiere decir que él construye su progreso hasta la consolidación de una sociedad civil y una comunidad ética, donde se ubica como el fin último de la naturaleza,

23 *Idee*, 15.

es decir, como el único capaz de elevarse por encima de sus instintos para hacer uso de la razón, con miras al alcance del mundo moral —del cual hemos mencionado que tiene claras connotaciones utópicas—, indispensable para definir lo que Kant entiende por hombre.

El mundo moral kantiano tiene su concreción material en la comunidad ética. En *La religión dentro de los límites de la mera razón* se introduce la categoría con la que se puede alcanzar la instauración de leyes de carácter ético y moral, que son superiores a las otorgadas dentro de la sociedad civil. Dicha moralidad proviene de la interioridad humana y no puede emanar de leyes públicas o jurídicas. Consecuentemente, la comunidad ética se rige por la moralidad de los individuos, cuyo fin último es el asentamiento del bien supremo, el cual se ve garantizado a través de la paz perpetua, la dignidad humana, la libertad de los individuos y el fin de todas las guerras.

En la búsqueda por la definición humana, es menester recordar que Aristóteles (2000) reconoció el carácter animal y racional de los humanos, añadiendo que dentro de sí está la tendencia natural a la asociación política (*zoon politikon*). Sin embargo, aceptar al hombre únicamente bajo las dimensiones sociopolíticas no define la complejidad humana. No se pueden pasar por alto sus determinaciones raciales, artísticas, naturales, metafísicas, religiosas, motivo por el cual insistimos en que la pregunta sobre el hombre no debe verse desde una sola óptica o tratar de enmarcarse en una sola obra de Kant. No es posible separar al hombre de los aspectos teóricos y prácticos que constituyen la filosofía, ya que él forma parte del mundo natural, así como del mundo inteligible (moral).

La *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* ofrecen perspectivas integrales sobre los aspectos teórico-naturales y práctico-morales de la filosofía; ambas se complementan e integran plenamente. Por ello, no podemos negar que en estas obras también está inmersa la pregunta sobre el hombre y, en consecuencia, sobre el ser de todos los

seres. Dios, al igual que el hombre, no puede limitarse al estudio de estas obras. Si bien la razón pura teórica niega la posibilidad del conocimiento de Dios, la razón práctica pura postula su necesidad para la consumación del bien supremo y el alcance de los fines humanos. Según Kant, el hombre forma parte del *reino de los fines* y tiene una dignidad que no puede ser equiparada con nada;²⁴ está sujeto a la formación en las disposiciones morales, a tender constantemente al bien supremo, el cual incluye la instauración del Reino de Dios en la Tierra, así como la capacidad de progresar y de ampliar su capacidad racional, tendiendo siempre hacia lo mejor. Ese mundo sólo puede ser asequible superando la existencia animal, caminando a través del hilo invisible trazado por los fines de la naturaleza y procurando la perfección que sólo puede ser dada a través de la razón. De acuerdo con Kant:

La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre de instinto, se haya procurado por medio de la propia razón.²⁵

Preguntar por el hombre es indagar por el camino hacia su perfeccionamiento racional, dejando de manifiesto al carácter subjetivo de las otras preguntas de la razón pura, donde lo determinante es la autorrealización del sujeto (Amengual, 1990). Se trata de una evaluación constante de la constitución de la razón, en tanto finita y limitada, pero capaz de impulsar a los individuos a la consolidación del bien supremo.

CONSIDERACIONES FINALES

Dios ha sido considerado un problema primordial dentro del pensamiento humano y en las reflexiones kantianas. Pensar en él conduce a temas altamente

²⁴ GMS, 47.

²⁵ *Idee*, 7.

especulativos y escabrosos para la razón. Sin embargo, desde el pensamiento de Kant, la idea de Dios representa algo netamente humano y relacionado con el saber, el deber, el esperar y, en consecuencia, con el hombre mismo.

La razón se encamina a la toma de decisiones basadas en la libertad de la voluntad, en el carácter volitivo de la humanidad, de donde se acepta la creencia en Dios como dictamen para la ley moral. Se necesita un ideal de bien supremo para justificar el normativismo moral de Kant y dar fundamento, así como validez, a su propuesta crítica. Su agnosticismo lo lleva a aceptar la idea de Dios como una necesidad superior, moral y santa que puede conciliar dentro de sí con los elementos del bien supremo: la felicidad y la libertad, inclinadas hacia el deber.

El Dios defendido por los argumentos de la teología tradicional (ontológico, cosmológico y físico-teológico) no es ni debe ser objeto de la razón pura; se deben desechar estas premisas para dar paso a una moralidad dirigida al alcance del bien supremo. Con la búsqueda del bien supremo aparecen conciliadas las preguntas de la *Crítica de la razón pura*, dando unidad al proyecto kantiano.

Con la primera interrogante de la razón pura, Dios deja de ser un problema central de la metafísica y se presenta como una necesidad de la razón práctica pura a través del deber. El deseo humano de saber sobrepasa los condicionamientos kantianos: siempre habrá atracción por preguntas vitales, como el origen del cosmos, la existencia de un alma inmortal, la providencia contra el determinismo, entre otras, lo cual demuestra la esencia de seres pensantes, deseosos de entender la complejidad de la existencia.

Desde tiempos remotos hasta nuestros días existe el interés por dar respuesta a la existencia y, naturalmente, la filosofía ha legado enriquecedoras aseveraciones, pero en pleno siglo XXI aún es necesario cavilar sobre estas cuestiones. En las explicaciones naturalistas, y hasta en las más densas explicaciones metafísicas, se han producido distorsiones en las posturas gnoseológicas; por tal motivo, no se puede culpar a Kant por tratar de establecer

límites al conocimiento y a los objetos de la metafísica en la *Crítica de la razón pura*.

Buscar a Dios y comprender su existencia son temas que la humanidad no abandona fácilmente. Kant tuvo que ceder, de cierta manera, y adecuar de forma convencional su postura sobre Dios, al condicionarlo como requisito para el cumplimiento del bien supremo en el mundo. No se pueden comprender de manera integral estos asuntos si se analizan de forma fragmentada; deben enfocarse desde la unidad proporcionada por el sistema crítico del pensamiento kantiano.

Las tres preguntas de la razón pura giran en torno a la pregunta sobre el hombre, representando el problema de su ser. En ellas se encuentran resumidos los principales temas filosóficos: el saber (gnoseología), el deber (ética) y el esperar (religión). Armónicamente, Kant asegura que nada podemos conocer de Dios; sin embargo, nuestra máxima moral debe orientarse a creer en él y a esperar una vida futura para que sea posible el cumplimiento del bien supremo. Así, Kant logra sintetizar en una las interrogantes de la razón: ¿qué es el hombre? Todas las respuestas kantianas se enfocan en buscar solución a esta interrogante.

Lo que podemos saber, lo que debemos hacer y lo que nos cabe esperar no son otra cosa más que preguntas sobre qué es el hombre, pues es el único ser que posee una doble función: es parte de un mundo sensible donde se dan los fenómenos enmarcados por las intuiciones puras de la sensibilidad y es un ser perteneciente a un mundo inteligible, a un mundo moral. Son dos visiones distintas, pero juntas representan la condición de ser humanos. La primera representa su condición de animal, mientras que la segunda insiste en que se pueden tener necesidades más allá de la animalidad: una vida moral. Al estilo kantiano, aceptemos que debemos obrar de manera que nuestra máxima moral sea conducirnos como si Dios existiese para posibilitar el bien supremo, el cual incluye la felicidad y la libertad.

REFERENCIAS

- Amengual, Gabriel (1990), "Modernidad: progreso o final de época", en José de Acosta (ed.), *Progreso y final de época*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, pp. 49-101.
- Aristóteles (2000), *La política*, Bogotá, Ediciones Universales.
- De Canterbury, san Anselmo (1953), *Proslogion*, Buenos Aires, Aguilar.
- Heidegger, Martin (2012), *Kant y el problema de la metafísica* (traducción de G. Ibscher Roth, revisión de E. Frost), México, Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel (1994), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de filosofía de la historia* (estudio preliminar de R. Rodríguez Aramayo, traducción de C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo), Madrid, Editorial Tecnos (se cita *Idee*).
- Kant, Immanuel (1999), *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico* (introducción, traducción y notas de J. Muñoz), Madrid, Biblioteca Nueva (se cita *ZeF*).
- Kant, Immanuel (2000), *Lógica* (edición y traducción de M. J. Vázquez Lobeiras), Madrid, Akal (se cita *Logik*).
- Kant, Immanuel (2001), *La religión dentro de los límites de la mera razón* (traducción, prólogo y notas de F. Martínez), Madrid, Alianza Editorial (se cita *Die Religion*).
- Kant, Immanuel (2002), *Lecciones de ética* (introducción y notas de R. Rodríguez Aramayo, traducción de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán), Barcelona, Crítica.
- Kant, Immanuel (2003), *Crítica de la razón práctica* (edición de A. Klein, traducción de J. Rovira Armengol), Buenos Aires, La Página (se cita *KpR*).
- Kant, Immanuel (2007), *Crítica del juicio* (edición y traducción de M. García Morente), Madrid, Ediciones Austral (se cita *KU*).
- Kant, Immanuel (2007), *Crítica de la razón pura* (traducción, notas e introducción de M. Ribas), Buenos Aires, Losada (se cita *KrV*).
- Kant, Immanuel (2007), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción de M. García Morente), San Juan de Puerto Rico, Edición de Pedro M. Rosario Barbosa (se cita *GMS*).
- Molina Cantó, Eduardo (2012), "Moral, religión y política en I. Kant", *Ideas y Valores*, núm. 148, pp. 131-144.
- Reyes Calderón, Jaime Ricardo (2015), "Kant y Dios: pruebas postuladas y religión", *RAM*, vol. 6, pp. 113-134.
- Tapia, Luis (2012), "El camino kantiano, desde la imposibilidad de probar la existencia de Dios hasta la fe racional", *Teología y cultura*, vol. 14, pp. 17-34.

JOSÉ ALVARADO. Licenciado y *magister scientiarum* en Filosofía por la Universidad del Zulia (LUZ), Venezuela, donde se desempeña como profesor agregado en la Escuela de Filosofía. Es director del Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz" y editor de la *Revista de Filosofía*, ambos pertenecientes a esa misma universidad. Ha publicado diversos artículos sobre el pensamiento kantiano, así como de diversas temáticas.

Correo-e: josealvarado001@gmail.com

INEIDA MACHADO. Doctora en Ciencias Sociales y licenciada en Filosofía y en Bioanálisis por la Universidad del Zulia (LUZ), Venezuela. Es *magister scientiarum* en Ciencias Políticas por la Universidad de los Andes (ULA), Venezuela. Es profesora titular jubilada de la Escuela de Filosofía de la LUZ. Es autora de artículos sobre diversas temáticas. Ha sido conferencista en eventos nacionales e internacionales y tutora de tesis de pregrado, posgrado y doctorado.

Correo-e: ineidaelsa@hotmail.com