

## Dios en la guillotina. El cambio de paradigma efectuado por Kant en la concepción filosófica de la religión

Miguel Giusti

Pontificia Universidad Católica del Perú  

<https://dx.doi.org/10.5209/kant.94465>

**ES Resumen:** Tratando de emular la pluma irónica de Heinrich Heine, me valgo de su legendaria comparación entre las figuras de Kant y Robespierre para dar título a mi trabajo, en el que expongo el decisivo cambio de paradigma que Kant lleva a cabo en la tradición filosófica con respecto a la concepción del problema de la existencia de Dios. En un primer momento, me refiero a las razones que llevan a Kant, en la *Crítica de la razón pura*, a desalojar el problema de la “existencia” de Dios del ámbito de la razón teorética. En un segundo momento, abordo el desplazamiento de dicha cuestión al ámbito de la *Crítica de la razón práctica*, haciendo hincapié en lo difícil y paradójica que parece semejante tesis. Finalmente, a modo de conclusión, intento formular una tesis de mayor calado que sirve de sustento, en Kant, a las dos anteriores, a saber, la primacía de la filosofía por sobre cualquier otra ciencia o disciplina, incluida la teología, lo que puede ilustrarse de modo especial con el caso de la censura de la que fue víctima y que lo llevó a la publicación de *El conflicto de las facultades*.

**Palabras clave:** Kant, Heine, Robespierre, teísmo, religión, libertad, felicidad, bien supremo.

### ENG God on the Guillotine: The Paradigm Shift Effected by Kant in the Philosophical Conception of Religion

**Abstract:** Trying to emulate the ironic pen of Heinrich Heine, I use his legendary comparison between the figures of Kant and Robespierre to give title to my paper, in which I expose the decisive paradigm shift that Kant carries out in the philosophical tradition with respect to the conception of the problem of the existence of God. In a first moment, I refer to the reasons that lead Kant, in the *Critique of Pure Reason*, to dislodge the problem of the “existence” of God from the realm of theoretical reason. In a second moment, I address the displacement of this question to the realm of the *Critique of Practical Reason*, emphasizing how difficult and paradoxical such a thesis seems to be. Finally, by way of conclusion, I try to formulate a thesis of greater depth that serves as support, in Kant, to the two previous ones, namely, the primacy of philosophy over any other science or discipline, including theology, which can be illustrated in a special way with the case of the censorship of which he was a victim and which led him to the publication of *The Conflict of the Faculties*.

**Keywords:** Kant, Heine, Robespierre, theism, religion, freedom, happiness, supreme good.

**Sumario:** 1. El insospechado “terrorismo” de Kant. 2. El Dios ambivalente de la razón práctica. 3. La primacía de la filosofía ante la teología, o ante cualquier otra ciencia. Bibliografía.

**Cómo citar:** Giusti, M., (2024). Dios en la guillotina. El cambio de paradigma efectuado por Kant en la concepción filosófica de la religión. *Con-Textos Kantianos*, 19, 5-12. <https://dx.doi.org/10.5209/kant.94465>

Del talento literario y la veta aguda, sarcástica, de Heinrich Heine no hace falta dar pruebas, menos aún en el caso de sus referencias a la obra de Kant. Son muy conocidos sus comentarios sobre el temperamento o el estilo de los escritos del filósofo, así como su célebre evaluación del papel que habría jugado en la historia de la cultura la aparición de la *Crítica de la razón pura*<sup>1</sup>. Aunque no todo lo que Heine escribe sea verdaderamen-

<sup>1</sup> Citaré, de Heine, la edición crítica conocida como la Düsseldorf Heine-Ausgabe (DHA): Heine, Heinrich (1973-1997), *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, in Verbindung mit dem Heinrich-Heine-Institut, edición de Manfred Windfuhr, Hamburgo, Hoffmann und Campe, 16 tomos. Los comentarios que menciono se encuentran en su libro *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania)*, tomo 8/1, 1979, p. 80ss.). Me valdré de la traducción española de Sabine Ribka: Heine, Heinrich (2016), *Ensayos*, Madrid, Akal.

te pertinente o merezca igual atención, no cabe duda de que su relato y sus explicaciones son un deleite, sólo comparable quizás al que él mismo debe haber experimentado al redactarlos.

Pero no es un mero deleite. En el caso de muchos autores de la tradición, incluyendo el de Kant, la pluma irónica de Heine es capaz de formular observaciones lúcidas y sugerentes sobre los problemas de fondo de los que se ocupa con aparente frivolidad. A él le debemos precisamente una de las más perspicaces caracterizaciones del radical cambio de paradigma que representa (o lleva a cabo) Kant en la concepción filosófica de la religión o, más específicamente quizás, de la relevancia de la idea de Dios en la historia de la filosofía. Heine ha captado, a mi entender, lo esencial de ese giro epistemológico, aun recurriendo para ello a una jocosa, aunque igualmente sagaz, contrastación entre la figura de Kant y la de Robespierre. De allí tomo, como puede suponerse, el título de mi artículo, confiando en preservar de algún modo la ironía que motivó aquella comparación y rindiendo así homenaje a un escritor que me ha procurado muchas horas placenteras de lecturas en la vida, además de no pocas lecciones sobre la historia de la filosofía moderna<sup>2</sup>.

Me referiré específicamente a dos comentarios de Heine sobre la relevancia de la obra de Kant y los utilizaré como vía de acceso a lo que vengo llamando un “cambio de paradigma”, un verdadero parteaguas, en la historia de filosofía en lo que respecta a la discusión sobre “la existencia de Dios”. A ello dedicaré las dos primeras partes (de tres) de este ensayo. En la primera parte, me detendré en la ya mencionada comparación entre la figura de Robespierre y la de Kant para, a partir de allí, evaluar, como lo sugiere el propio Heine, la enorme importancia que tiene la *Crítica de la razón pura* en el desalojo del problema de la “existencia” de Dios del ámbito de la razón teórica. Se trata, como bien se sabe, de un desplazamiento que será determinante, si no definitivo, en la historia de la filosofía. En la segunda parte, recordaré el comentario irónico de Heine sobre la supuesta conmiseración de Kant frente a su mayordomo Martin Lampe, pero con la intención de explicar por qué la cuestión de la existencia de Dios sólo tendría cabida en el ámbito de la *Crítica de la razón práctica*, pese a lo difícil y paradójica que parece semejante tesis. Finalmente, en una tercera parte, tomando ya distancia de los comentarios de Heine, procuraré formular una tesis de mayor calado que sirve de sustento, en Kant, a las dos anteriores, a saber, la primacía de la filosofía por sobre cualquier otra ciencia o disciplina, incluida la teología, lo que puede ilustrarse de modo especial con el caso de la censura de la que fue víctima y que lo llevó a la publicación de *El conflicto de las facultades*<sup>3</sup>.

Aunque espero que el desarrollo de mi argumentación haga comprensible (y plausible) la intención que me anima, adelanto que refrescaré algunos detalles de la descripción de Heine –algo seguramente innecesario para la mayoría de los lectores– porque me parece que iluminan de manera tan insólita como perspicaz las tesis a las que hace alusión. Pero no es naturalmente la obra de Heine la que me interesa exponer o discutir, sino la de Kant. Su original y decisiva contribución a la comprensión del papel de la filosofía frente a la religión.

## 1. El insospechado “terrorismo” de Kant

Conviene recordar que Heine escribe en Francia, en francés, el ensayo sobre la historia de la filosofía en Alemania y que adopta en él una actitud dialogante con su público. Eso explica no solo el entramado de sus referencias culturales o históricas, sino igualmente el tono con el que puede expresar lo siguiente:

Dicho con franqueza, vosotros, franceses, sois mansos y moderados en comparación con nosotros, los alemanes. Lo máximo que pudisteis hacer fue matar a un rey, cuya cabeza ya estaba perdida antes de que lo descabezarais. [...] A decir verdad, se dispensa demasiado honor a Robespierre comparándolo con Immanuel Kant. Maximilian Robespierre, el más grande conformista [*Spiessbürger / badaud*<sup>4</sup>] de la rue Saint-Honoré, tenía sin duda sus ataques de cólera destructiva cuando se trataba de la monarquía y se agitaba con harta violencia en su epilepsia regicida, pero, en cuanto se hablaba del Ser Supremo, se limpiaba la blanca espuma de la boca, se lavaba la sangre de las manos, vestía su gabán azul de los domingos, con los botones pulidos, y, para colmo, se ponía un ramillete de flores en la ancha pechera.<sup>5</sup>

Heine se vale de un doble juego retórico de contrastes para acentuar el mensaje que desea transmitir. Al antagonismo entre la apariencia exuberante del revolucionario francés y el aspecto apocado y rutinario del profesor alemán se va a sumar la diferencia entre la pequeñez y la grandiosidad del magnicidio cometido

<sup>2</sup> Ya en el año 2003 hice uso del estupendo pasaje con el que Heine da inicio al capítulo de su libro dedicado a la filosofía moderna, en el que contrasta la figura de un autómatas en busca de un alma (el empirismo) con la de un alma en busca de un cuerpo (el racionalismo), para redactar la introducción a un volumen colectivo sobre la filosofía práctica de Hegel. Cf. Giusti (2003, pp. 9-10). Y escribo ahora mismo este ensayo –así lo ha querido el destino– en Berlín, nada menos que frente a la Plaza de Heinrich Heine, en el distrito del centro de la ciudad llamado “Mitte”.

<sup>3</sup> En el caso de Kant, citaré la edición conocida como la Akademieausgabe: Kant, Immanuel (1900ss.), *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe (Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften) (AA), Berlín, De Gruyter, 1922ss. *Der Streit der Fakultäten* se halla en el tomo VII. Citaré diversas traducciones de sus obras al castellano. De *El conflicto de las facultades* citaré la traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2003. Remito igualmente a la publicación de las actas de un congreso internacional, en el que se debatió con amplitud sobre la actualidad de las tesis de Kant. Ver Giusti (2020).

<sup>4</sup> Me he permitido modificar aquí la traducción de Sabine Ribka, coincidente con la de Martínez Marzoa, que traducen “Spiessbürger” por “pequeñoburgués”, para que quede más claro (con el término “conformista” que propongo) el sentido peyorativo específico que le da Heine a las palabras que emplea, en alemán y en francés, para referirse a Robespierre. Son dos palabras muy distintas (“Spiessbürger” y “badaud”), pero pretenden mostrar un rasgo conservador que contraste con el de revolucionario. En alemán (no en francés), Heine usa también un término alternativo, “filisteo [Philister]”, que posee un significado similar en España, aunque no en Iberoamérica.

<sup>5</sup> Heine, HDA, 8/1, p. 81; *Ensayos*, p. 88.

por uno y otro. Robespierre fue ciertamente un enemigo de la monarquía y cómplice o causante de la muerte de un rey, de una autoridad mundana, pero ello no fue un impedimento para que se rindiera ante los convencionalismos del reconocimiento de la autoridad divina. Kant, en cambio, “ese gran exterminador en el reino de las ideas, superó con creces en terrorismo a Robespierre”<sup>6</sup> y produjo con su obra filosófica la muerte de Dios.

Dicen que los fantasmas nocturnos se sobresaltan al ver la espada de un verdugo. ¿Cuál no sería su susto si se les presentara la *Crítica de la razón pura* de Kant! Ese libro fue la espada con la que se ejecutó al deísmo en Alemania.<sup>7</sup>

La tesis verdaderamente interesante de Heine es, pues, que la obra de Kant fue mucho más radical que la de la Revolución Francesa, en la medida que ella puso fin a una tradición secular de la historia de la cultura, en la que se otorgaba un papel fundamental a la existencia de Dios en la constelación del saber. La comparación con el ilustre revolucionario cumple una función retórica eficaz, aunque secundaria. Pero, antes de analizar con más detalle, en la obra misma de Kant, el giro al que aquí se alude, conviene destacar otro aspecto del relato irónico de Heine, que no deja tener relevancia, además de humor. Pese a que ambos personajes, nos dice, fueran tan distintos uno del otro, tenían, sin embargo, algo supuestamente en común:

Por de pronto hallamos en ambos la misma probidad implacable, tajante, sobria y falta de poesía. Luego comparten el mismo talento para la desconfianza, sólo que uno de ellos recela del pensamiento y a eso lo llama crítica, mientras que el otro recela de los hombres y a eso lo llama virtud republicana. Por lo demás, los dos representan en grado superlativo al tipo del pequeñoburgués [*Spießbürger* / *badaud, boutiquier*]<sup>8</sup> ... La naturaleza les había predestinado para pesar café y azúcar, mas el destino quiso que determinaran el peso de otras cosas y puso un rey en la balanza de uno y un Dios en la de otro. ¡Y dieron el peso justo!<sup>9</sup>

Lo que aquí se destaca no es ya el contraste anteriormente mencionado entre el carácter de ambos personajes, sino más bien la confluencia de dos rasgos aparentemente comunes, a decir verdad no tan fácilmente conciliables entre sí: la idea de que ambos compartían un rigorismo extremo en su actitud vital y la idea de que eran personas más bien convencionales, a las que el azar, o el destino, puso ante una tarea revolucionaria del todo imprevisible.

En éste, como en otros pasajes, se aprecia por cierto que la sátira de Heine se deja llevar ocasionalmente por el efecto retórico, sin reparar en las distorsiones a que pueda dar lugar. Pero es momento de pasar a analizar lo que constituye el punto neurálgico de sus comentarios, que es el que se expresa con la afirmación de que Kant habría puesto al propio Dios en la guillotina. Y, para ello, debemos remitirnos a lo sostenido por el filósofo en la *Crítica de la razón pura*.

Adelantemos, por lo pronto, que estamos hablando al respecto de un *cambio de paradigma* en la historia de la filosofía porque Kant pone punto final a una tradición secular en la cual la cuestión de la existencia de Dios se consideraba un tema fundamental de la filosofía teórica o de la metafísica. Como es sabido, la tesis de Kant no consiste en zanjar la cuestión, sino más bien en considerarla impropia del ámbito de la filosofía teórica, y en desplazarla más adelante al ámbito de la filosofía práctica, pese, como se ha dicho, a lo problemático que esto resultará. Precisamente por ello, sostiene Karl Popper que Kant aplica tempranamente a la filosofía el “criterio de demarcación”, lo que se aprecia no sólo, pero también, en el caso que comentamos<sup>10</sup>.

No es de extrañar que Kant sitúe el problema de Dios o de la existencia de un ser supremo en el marco de la Dialéctica trascendental, porque ese es el terreno de las ilusiones o de las falsas apariencias en que puede desenvolverse, perdiendo el rumbo, la razón. En ese marco, considerado como el de los “conceptos” de la razón pura y de los paralogismos o las antinomias a los que conducen, discute Kant el concepto de Dios bajo el acápite “El ideal de la razón pura”, entendiendo por “ideal” un concepto “aún más alejado de la realidad objetiva [*noch weiter von der objectiven Realität entfernt*]”<sup>11</sup>. El desarrollo de la argumentación es amplio y conocido. Más específicamente, en un acápite titulado “Sólo son posibles tres maneras de demostrar la existencia de Dios por la razón especulativa”, que forma parte del capítulo ya mencionado sobre “El ideal de la razón pura”, resume Kant con claridad su oposición a cualquier pretensión de legitimar alguna de esas estrategias epistemológicas:

Todos los caminos que con este propósito puedan tomarse comienzan, o bien por la experiencia determinada y la particular constitución de nuestro mundo sensible, [constitución] que conocemos por medio de aquella [experiencia], y ascienden a partir de ella, siguiendo las leyes de la causalidad, hasta la causa más alta, que está fuera del mundo, o bien ponen empíricamente por fundamento solo una

<sup>6</sup> Heine, HDA, 8/1, p. 82; *Ensayos*, p. 89.

<sup>7</sup> Heine, HDA, 8/1, pp. 80-81; *Ensayos*, p. 88.

<sup>8</sup> En este caso convendría quizás mantener la traducción de “pequeñoburgués”, aunque es muy reveladora la versión francesa, ya no sólo de “badaud” (“mirón, chismoso o cotilla”), sino además de “boutiquier” (“tendero”).

<sup>9</sup> Heine, HDA, 8/1, p. 82; *Ensayos*, p. 89.

<sup>10</sup> Escribe Popper (1977, pp. 33-34): “Hume conoció este problema e intentó resolverlo; con Kant se convirtió en el problema central de la teoría del conocimiento. Si, siguiendo a Kant, llamamos ‘problema de Hume’ al de la inducción, deberíamos designar al problema de la demarcación como ‘problema de Kant’”.

<sup>11</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 383 [A568, B596]; *Crítica de la razón pura*, traducción de Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue Clásica, 2007, p. 623.

experiencia indeterminada, es decir, una existencia cualquiera, o bien, finalmente hacen abstracción de toda experiencia e infieren enteramente a priori, a partir de meros conceptos, la existencia de una causa que es la más alta. La primera prueba es la *físico-teológica*, la segunda, la *cosmológica*, la tercera, es la prueba *ontológica*. No hay más [pruebas] que estas, y no puede tampoco haberlas. Demostraré que la razón no logra nada, ni por uno de esos caminos (el empírico), ni tampoco por el otro (el transcendental), y que despliega inútilmente sus alas para remontarse fuera del mundo sensible mediante el mero poder de la especulación.<sup>12</sup>

Con una firmeza digna de los comentarios que le prodiga Heine, pasa Kant luego revista a estos tres “únicos argumentos posibles”, invirtiendo el orden que ha anunciado, es decir, comenzando por la prueba ontológica, acaso porque el argumento que le parece más persuasivo es que la existencia real no puede ser, en sentido estricto, un “predicado” meramente lógico<sup>13</sup>. En esa apreciación se hace valer la distinción, tan importante para Kant, entre los juicios analíticos y los juicios sintéticos, derivada de la concepción epistemológica de largo alcance que sostiene el proyecto de una *crítica* de la razón. Bajo ese lente –por no decir, bajo esa cuchilla– no llama la atención que Kant proceda con la mayor naturalidad y con el máximo rigor a dismantelar, uno tras otro, los argumentos que sostienen, y que sostuvieron durante siglos, las pruebas mencionadas sobre la existencia de un ser supremo. Ninguna de ellas resiste ante la fuerza de la crítica ni ante su contundencia. Pero, como se ha dicho, el propósito de la estrategia argumentativa no es el de demostrar la inexistencia de Dios –lo que merecería una idéntica reprobación de inconsistencia, aunque en sentido inverso–, sino tan solo el de poner en evidencia que la cuestión de la existencia de un ser supremo no halla cabida en el terreno epistemológico estricto del uso teórico de la razón.

Se consuma así un cambio de paradigma que tendrá consecuencias perdurables en la historia posterior de la filosofía. Con él se produce además un desplazamiento del ámbito de coordenadas en el que eventualmente habrá de plantearse en el futuro la cuestión (y el sentido) de la existencia de Dios. Por cierto, no hemos discutido aquí el viejo problema de la diferencia entre el dios de los filósofos y el dios de Abraham. Por el momento, baste con señalar que las críticas de Kant se dirigen contra las pruebas estrictamente filosóficas de la existencia de un dios, y que el desplazamiento de la cuestión central del ámbito de la filosofía teórica a la filosofía práctica no necesariamente tendría que ser mal visto, o considerado un escollo, por la teología cristiana<sup>14</sup>. En cualquier caso, para ocuparnos de la forma en que Kant reintroduce el problema de Dios en la esfera de la filosofía práctica, y pasar así a la segunda parte de este ensayo anunciada al inicio, volvamos a Heine y al relato, esta vez más irónico que lúcido, sobre las motivaciones del filósofo.

## 2. El Dios ambivalente de la razón práctica

Luego de exponer con la mencionada agudeza las razones por las que Kant habría puesto a Dios (o al deísmo) en la guillotina, y advirtiéndonos que un acontecimiento de tal trascendencia necesitará de muchos siglos para imponerse definitivamente en el mundo, Heine da un giro abrupto al recuento con el ánimo de explicar por qué Kant habría reintroducido la cuestión de Dios en el ámbito de la filosofía práctica. “A la tragedia –nos dice– sigue la farsa [*Nach der Tragödie kommt die Farce*]”<sup>15</sup>. Por más divertido que sea el comentario, sin embargo, en este caso la flecha no da en el blanco, como veremos enseguida.

Hasta este punto Immanuel Kant se ha mostrado como el filósofo más implacable, ha tomado el cielo por asalto, ha pasado a cuchillo a toda la tropa; el Señor Supremo del mundo, a falta de demostración, nada en su sangre; ya no existe la misericordia ni la bondad paterna ni un premio en el otro mundo en recompensa de la abstinencia practicada en este; la inmortalidad del alma tiene las horas contadas. No se escuchan más que estertores y gemidos. Y he ahí el viejo Lampe, espectador afligido, con su paraguas debajo del brazo y el rostro bañado en lágrimas y sudor de angustia. Immanuel Kant se apiada entonces y demuestra que no sólo es un buen filósofo, sino también un buen hombre, reflexiona y dice en tono medio bondadoso, medio irónico: “Es necesario que el viejo Lampe tenga un Dios; si no, el pobre hombre no puede ser dichoso... Mas el hombre ha de ser dichoso en este mundo... Lo dicta la razón práctica... ¡Que así sea!... ¡Que la razón práctica garantice la existencia de Dios!” A consecuencia de ese razonamiento, Kant distingue entre la razón teórica y la razón práctica y reanima con esta, como con una varita mágica, el cadáver del deísmo, muerto por la razón teórica.<sup>16</sup>

Al margen de toda ironía, la tesis de Heine podría tener un sentido, que la emparentaría además con una corriente conocida de la filosofía moderna, aquella, a saber, presente desde Hobbes en adelante, según la cual el discurso religioso, aun debiendo sujetarse a los criterios de la racionalidad, podría poseer una justificación “popular”, es decir, podría servir de guía, y hasta de consuelo, para las mentes no preparadas para las explicaciones racionales. Una tendencia de este tipo se había ido abriendo paso a través de los filósofos racionalistas (o empiristas), que en tal sentido hacen de precursores del cambio de paradigma efectuado o llevado a su culminación por Kant. Así podría también interpretarse el comentario sobre la compasión

<sup>12</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, pp. 396-397 [A590-591, B618-619]; *Crítica de la razón pura* (2007), pp. 641-642.

<sup>13</sup> Ver, en especial, Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 401 [A598, B626]; *Crítica de la razón pura* (2007), p. 647, en donde sostiene: “Ser no es evidentemente un predicado real [*Sein ist offenbar kein reales Prädicat*]”.

<sup>14</sup> Ver, por ejemplo, Gómez Caffarena (2004).

<sup>15</sup> Heine, HDA, 8/1, p. 89; *Ensayos*, p. 97.

<sup>16</sup> Heine, HDA, 8/1, p. 89; *Ensayos*, p. 97. Una reacción similar (irónica por el desconcierto ante el giro de Kant) tuvo también Schopenhauer. Cf. Schopenhauer (1993, p. 196).

experimentada frente a un hombre sencillo como Lampe y a su necesidad de guía y consuelo en la vida. Pero este no es el motivo principal del desplazamiento de la cuestión de Dios de la razón teórica a la razón práctica.

Hay un segundo comentario de Heine al respecto, menos citado, que no deja de tener también alguna relevancia, pese, nuevamente, a su exceso de sarcasmo. Luego de decirnos que a lo mejor motivó a Kant el “temor a la policía” (¿a la censura?), insinúa que podría más bien haberse debido a una genuina convicción filosófica:

¿U obró así por convicción? ¿Acaso Kant, al destruir todas las pruebas de la existencia de Dios, no se propuso sino demostrarnos cuán penoso nos resulta no saber nada de la existencia? En ese caso, actuó tan sabiamente como mi amigo de Westfalia, quien, tras haber roto todos los faroles de la calle Grohner en Gotinga, nos pronunció en la oscuridad un largo discurso sobre la necesidad práctica de los faroles, que había roto teóricamente sólo para demostrarnos que sin ellos no podíamos ver nada.<sup>17</sup>

La tesis sería, en este caso, que el cuestionamiento de la existencia de Dios sólo tendría sentido como una suerte de advertencia sobre la pérdida de sustento de la empresa racionalista si se la priva de un fundamento absoluto. No sería una tesis del todo descabellada, si recordamos la frecuencia con la que Kant se refiere al papel de algunas ideas reguladoras –de la naturaleza, de la teleología, de la propia divinidad–, sobre las cuales no podemos tener conocimiento, aunque ocasionalmente debamos proceder “como si” existieran realmente. No obstante, tampoco esta pista nos brinda una ayuda significativa para comprender el sentido de la reintroducción de la idea de Dios.

Ya hemos comentado que en el caso de Kant debemos hablar, en sentido estricto, de un cambio de paradigma en el tratamiento de la cuestión. Dicho cambio implica no solo la exclusión del problema de su “existencia” del ámbito teórico, sino igualmente su desplazamiento al ámbito de la razón práctica. Por eso mismo hemos recurrido a la interpretación de Popper acerca de la intención kantiana de introducir el *criterio de demarcación* en su concepción epistemológica. Hemos mencionado, además, que semejante desplazamiento podría incluso ser bienvenido por la reflexión conceptual ligada a la experiencia religiosa (de cualquier religión), en la medida en que ésta se sitúa en el ámbito de las cuestiones “morales” en su acepción más amplia, es decir, incluyendo las cuestiones sobre el sentido de la vida o de la existencia, o la esperanza en una vida futura. El problema es que la concepción moral de Kant es tan peculiar, y está tan estrictamente ligada a la tesis de la autonomía de la voluntad, que parece hallarse en abierta contradicción con una posición de este tipo.

Al desplazar la cuestión de Dios al ámbito de la razón práctica, Kant se pone él mismo (pone la cuestión de Dios) en una situación aporética. La razón práctica sólo puede ser “pura” o libre, si es autónoma, es decir, si obedece únicamente a la ley que ella misma se da. Cualquier otra forma de obediencia, incluyendo la sumisión a una autoridad divina, sería un caso de heteronomía y, por lo mismo, una negación de su libertad. Sea cual fuere el modo en que se reintroduzca en ese contexto la cuestión de la existencia de Dios, ésta debe primero reconocer la primacía del principio de la autonomía.

Eso explica que el replanteamiento de la idea de Dios en la razón práctica adolezca en Kant de una ambivalencia consustancial y, en última instancia, insoluble. Cuesta imaginar un escenario más adverso para ubicar semejante cuestión, o para pensar que ésta tenga expectativas de solución. Pero debemos asumir que Kant era consciente de la aporía y que, pese a ello, o teniendo precisamente en cuenta ese contexto, decidió plantearla allí.

La tesis de Kant, por más paradójica que parezca, es la siguiente: una vez claramente establecido que la causa de determinación de la voluntad en el ámbito de la praxis sólo puede ser la ley moral, o la propia libertad, es posible concebir tres “postulados” de la razón práctica, que serían la “existencia de la libertad”, la “inmortalidad del alma” y la “existencia de Dios”. Estos postulados no pueden ser en sentido estricto, como se ha dicho, “demostrables” (objetos de conocimiento) ni “causa de determinación de la voluntad”, sino solo motivo de una “fe y, a decir verdad, de una pura fe racional [*Glaube und zwar reiner Vernunftglaube*]<sup>18</sup>, una fe que consistiría en la asunción de la posibilidad de la coincidencia, en una vida más allá de la existente, y gracias a la intervención de un ser supremo, entre el deber de cumplir con la ley moral y su realización efectiva. No nos es permitido actuar en función de esa posibilidad, pero sí lo es el asumir que ella podrá tener lugar. Ni siquiera nos es permitido hacer el bien (obrar libremente) porque confiamos en que, gracias a esa fe, nuestra acción no será en vano. Esa confianza tergiversaría la genuinidad de nuestra voluntad moral. Es una fe muy extraña la que nos es posible: la creencia en un Dios del todo ambivalente. Un dios garante de la realización última de los esfuerzos de nuestra voluntad moral, aunque esto no pueda ser la causa que nos motiva a actuar, ni pueda ser él tampoco alguien que nos ordene a obrar de un modo u otro.

Como bien lo expresa Roberto R. Aramayo, se trata en realidad de un Dios que parece “un experimento mental, una hipótesis de trabajo en su laboratorio moral”<sup>19</sup>. No sería un ser exterior al individuo, sino “un pensamiento dentro de mí; Dios es la razón ético-práctica y autolegisladora”. Y el mayor atributo de semejante “condicional contrafáctico” sería la “imparcialidad”, justamente en la línea de lo que Adam Smith entendió bajo ese término<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Heine, HDA, 8/1, pp. 89-90; *Ensayos*, p. 97.

<sup>18</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA, V, p. 126 [A227]; *Crítica de la razón práctica*, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2010, p. 243.

<sup>19</sup> Aramayo (2020, p. 30).

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

### 3. La primacía de la filosofía ante la teología, o ante cualquier otra ciencia

Por si quedaran dudas sobre el papel que le asigna Kant a la cuestión de Dios y a la fe religiosa, su propia historia personal nos ha dejado un testimonio elocuente de sus más íntimas convicciones. Me refiero en particular a los avatares por los que tuvo que pasar a raíz de la publicación y la censura de su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*<sup>21</sup>, y a las explicaciones que él mismo brindó al respecto posteriormente en el prólogo a *El conflicto de las facultades*<sup>22</sup> y en otros textos o cartas adicionales<sup>23</sup>. El testimonio es elocuente porque, además de tratarse de un episodio que ocurre al final de la vida de Kant, en él se hayan todas las piezas indispensables para el esclarecimiento de la cuestión: la publicación de una obra en la que define el alcance y los límites de una “fe racional”, la censura que mereció la obra por parte de los teólogos que fungían de funcionarios del gobierno, la protesta de Kant por diferentes vías ante lo que considera claramente como una usurpación de sus funciones en el “uso público” de la razón y, finalmente, la conceptualización meridiana de la indispensable autonomía de la facultad “inferior” (de la filosofía) frente a las pretensiones disciplinarias de cualquier otra facultad “superior” (entre ellas, de la teología).

La perspectiva adoptada por Kant en su escrito sobre *La religión dentro de los límites de la mera razón* es similar, en realidad, a la que hemos visto en obra en la *Crítica de la razón práctica*. También en aquel caso se trata de indagar en qué medida la actitud o la conducta moral necesitan de la religión o la pueden requerir en algún sentido, y por eso mismo vuelve a aparecer allí lo que hemos llamado la “ambivalencia” de la religión. Esta es, en efecto, de un lado innecesaria, pero de otro lado indispensable o, cuando menos, plausible. Leemos así, ya desde el inicio del Prólogo:

La Moral por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente, por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la Razón pura práctica.<sup>24</sup>

No obstante, la religión puede ofrecer una representación de un “fin [Zweck]”, en especial de un “fin último de todas las cosas [ein Endzweck aller Dinge]” que nos permita imaginar la coincidencia entre los esfuerzos autónomos de la moral (de la libertad) y la realización de la felicidad, lo que Kant llama también “el bien supremo [das höchste Gut]”<sup>25</sup>. Nuevamente se insiste en que un tal fin no podría hacer las veces de causa de determinación de la voluntad (*Bestimmungsgrund des Willens*), porque ello equivaldría a sucumbir a una forma de heteronomía, pero se abre paso igualmente, como en sus escritos sobre moral, una vía de respuesta plausible a la pregunta “¿Qué nos es permitido esperar? [Was dürfen wir hoffen?]”.

Así pues, la Moral conduce ineludiblemente a la Religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre.<sup>26</sup>

No solo la estrategia epistemológica de Kant sigue aquí, como vemos, el mismo rumbo que la utilizada en sus escritos morales. Además, continuamente se cuida de acentuar que su punto de vista es estrictamente filosófico y, por consiguiente, acorde con el cambio de paradigma que ha venido utilizando desde sus reflexiones sobre el tema en la *Crítica de la razón pura*. Eso explicará su desconcierto, y su irritación, cuando se vea confrontado con la censura de sus escritos, y dará lugar entonces a una defensa aún más explícita de la libertad y la autonomía de la reflexión filosófica.

Debe considerarse un golpe de fortuna que la censura a la que se vio sometido Kant durara solo pocos años, y que ya en 1797 el nuevo rey Federico Guillermo III anulara el edicto emitido por su predecesor. Eso permitió que Kant publicase al año siguiente, en 1798, *El conflicto de las facultades* y que se explayase allí, no sólo sobre los motivos que habían conducido a la prohibición de su obra, sino, además, y principalmente, sobre la necesidad de defender la libertad académica en la búsqueda de la verdad, lo cual, en el contexto en que venimos argumentando, debe entenderse igualmente como la defensa de la relación que él considera adecuada o correcta entre la filosofía y la teología.

Al publicar su libro en 1798, Kant se propuso expresar pública protesta por la censura de la que había sido objeto en los años anteriores y dejar sentado que se había vulnerado así la libertad de pensamiento y de investigación que son consustanciales a la facultad de filosofía, la entonces llamada “facultad inferior”. Debemos ciertamente atender al sentido de su argumentación y filtrarlo con cuidado, para no dejarnos distraer por consideraciones circunstanciales o nomenclaturas propias de la época. En el momento en el que Kant escribe, en efecto, la universidad está dividida en cuatro facultades, las tres llamadas entonces “superiores” –a saber, teología, derecho y medicina– y la facultad “inferior”, que él llama “facultad de filosofía”, pero que es, en realidad, una facultad de “humanidades”, en el sentido que hoy otorgamos aproximadamente a este término.

Esa diferenciación entre facultades superiores y facultad inferior no debería parecernos extraña, ni menos anticuada, porque lo que así se está expresando es que hay una facultad de estudios humanísticos

<sup>21</sup> Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, AA, VI; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

<sup>22</sup> Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA, VI; *El conflicto de las facultades*, traducción ya citada (cf. nota 3) de Roberto R. Aramayo.

<sup>23</sup> La historia detallada de esta controversia puede seguirse en el Estudio preliminar de Roberto R. Aramayo a su traducción de *El conflicto de las facultades*, Kant (2003, pp. 7-46), así como en su artículo (2019). Cf. igualmente Brandt (1987); Vorländer (1977).

<sup>24</sup> Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, AA, VI, p. 3; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 19.

<sup>25</sup> Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, AA, VI, p. 5; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 21.

<sup>26</sup> Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, AA, VI, p. 6; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 22.

básicos por la que deben pasar todos los estudiantes, antes de ingresar a las facultades superiores que tienen un carácter profesionalizante. Por su misma naturaleza, pues, las facultades “superiores” están obligadas a ajustarse a criterios de funcionalidad laboral y de administración pública, mientras que la facultad “inferior” debe velar por la libertad de la investigación y la autonomía del saber. El cultivo de la filosofía (o de las humanidades) es indispensable para impedir que la instrumentalización del conocimiento tergiverse el ideal de la libre búsqueda de la verdad que la universidad debe preservar.

Una lección adicional que nos deja el texto de Kant, especialmente relevante en los tiempos actuales en que se ha impuesto una concepción mercantil y burocrática de la universidad en el mundo entero, es que, en su opinión, para conseguir la anhelada profesionalización del saber en las universidades, se está otorgando legitimidad a una clase de burócratas de la educación superior que puede resultar peligrosa y contraproducente. En efecto, dado que de lo que se trata es de regular y uniformizar la formación de los futuros profesionales, lo que hace el gobierno (los gobiernos, podríamos nosotros precisar) es contratar a un conjunto de funcionarios a los que encarga la supervisión de la educación superior. Kant los llama, literalmente, con lúcida elocuencia, “negociantes del conocimiento [*Geschäftsleute der Gelehrsamkeit*]”<sup>27</sup>, queriendo recalcar así que se trata de funcionarios que se ganan la vida cumpliendo las funciones indicadas de reglamentar el estudio de las disciplinas a fin de que respondan a los requerimientos sociales o pedagógicos del momento, es decir, que hacen de ello un o su negocio. El tono despectivo de la expresión tiene que ver, por supuesto, con el hecho de que fueron precisamente esos funcionarios los que censuraron en su momento su obra y le pusieron obstáculos para la docencia, pero ello no aminora en nada la lucidez de lo que se describe. El problema principal reside, en efecto, como afirma Kant, en que se trata de funcionarios que fueron formados en la universidad en alguna carrera (“aunque acaso hayan olvidado mucho de ella, al menos en lo que concierne a la teoría”<sup>28</sup>), pero que ahora han obtenido un cargo público y “actúan como instrumentos del gobierno y en provecho propio (no precisamente en aras de las ciencias)” (*ibídem*). Se produce así el contrasentido de que esta clase de funcionarios, desactualizados en sus conocimientos y alejados de los avances de la investigación, habiendo obtenido atribuciones administrativas de parte del gobierno o de las corporaciones internacionales, pretenden supervisar el desenvolvimiento de la universidad o la actividad de los académicos, que son quienes mantienen vivo, con su trabajo, el progreso del conocimiento. “Sobre los profesores –sostiene enfáticamente Kant– deberían juzgar solo los profesores”<sup>29</sup>.

Pero volvamos al conflicto entre la facultad inferior y las facultades superiores. Escribe Kant al respecto:

Es absolutamente necesario, para el cultivo de la ciencia pública, que la universidad posea una facultad que, con independencia de las órdenes del gobierno, tenga la libertad, no de dar orden alguna sino de cuestionar todas las órdenes que se dan, y de interesarse por la verdad en los asuntos de la ciencia; una facultad en la que la razón pueda hablar con franqueza, pues sin esta libertad la verdad no podría manifestarse (lo que perjudicaría al propio gobierno), ya que la razón es libre por naturaleza.<sup>30</sup>

Que a una facultad así concebida se le llame “inferior” es, naturalmente, una paradoja, o acaso solo una cuestión de perspectiva, a la que el propio Kant se refiere con ironía diciendo que posiblemente la causa se halle en la naturaleza del hombre, pues “quien puede mandar, aunque sea un humilde servidor de algún otro, se ufana de ser más importante que quien no manda sobre nadie, pero es libre”<sup>31</sup>.

En toda universidad debe existir, pues, una facultad –o, en todo caso, una instancia equivalente en las diversas facultades– que no someta su actividad a los dictámenes del gobierno ni a los requerimientos de la burocracia de la educación superior, porque su tarea primordial es la de preservar la libertad de la investigación y la búsqueda de la verdad, más allá de los estereotipos y de los cánones uniformizantes que podrían servir sólo para la formación de profesionales. Fue precisamente esta reflexión la que llevó a Jacques Derrida a publicar su ya famoso ensayo titulado “La universidad sin condición (gracias a las humanidades)”. Escribe Derrida:

La universidad moderna debería ser sin condición [...]. Dicha universidad exige, y a ella se le debería reconocer en principio, además de lo que se denomina la libertad académica, una libertad incondicional de cuestionamiento y de proposición, e incluso, más aún si cabe, el derecho de decir públicamente todo lo que exigen la investigación, el saber y el pensamiento de la verdad.<sup>32</sup>

Como vemos, pues, con esta última obra que envía Kant a imprenta, se cierra el círculo del cambio de paradigma que hemos venido analizando, primero de la mano de Heine, y luego, de forma más independiente, en relación con la cuestión de la existencia de Dios en el marco de la filosofía kantiana y, en términos más generales, con su concepción de la religión. La metafórica e irónica formulación del título de este ensayo, “Dios en la guillotina”, hace referencia a la estricta operación epistemológica por medio de la cual Kant excluye el problema de Dios del ámbito de la razón teórica, imponiendo en cierto modo un nuevo criterio de demarcación. Ello no implica, naturalmente, la desaparición del problema, sino más bien, como vimos en segundo lugar, su desplazamiento al ámbito de la filosofía práctica. Pero ya allí nos percatamos de que el papel asignado a la fe en Dios adolece de una ambivalencia muy difícil de resolver. No pudiendo ser en

<sup>27</sup> Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA, VI, p. 18; *El conflicto de las facultades*, p. 63.

<sup>28</sup> Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA, VI, p. 18; *El conflicto de las facultades*, p. 62.

<sup>29</sup> Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA, VI, p. 17; *El conflicto de las facultades*, p. 61.

<sup>30</sup> Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA, VI, pp. 19-20; *El conflicto de las facultades*, p. 66.

<sup>31</sup> Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA, VI, p. 20; *El conflicto de las facultades*, p. 66.

<sup>32</sup> Derrida (2002, pp. 9-10).

modo alguno causa de determinación de la voluntad, la creencia en un ser superior solo puede fungir como un complemento (un postulado) que otorgue un cierto grado de confianza (aunque nunca una promesa) de la realización definitiva del fin último de la vida, que sería la confluencia entre el deber moral y la felicidad. Pero, puesto ante la encrucijada de tener que someter su concepción sobre una fe racional a los dictámenes de la teología, Kant resiste con firmeza y defiende la libertad del pensamiento por sobre cualquier otra autoridad. Ninguna facultad “superior”, tampoco la teológica, podría imponer límites o condiciones al ejercicio libre de la razón.

## Bibliografía

- Aramayo, Roberto R. (2001), *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, EDAF.
- Aramayo, Roberto R. (2019), “El entorno religioso de nuestra imputabilidad moral y la fe reflexionante del auténtico credo kantiano (Presentación al texto de Kant *Sobre el mal radical*)”, en *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 10, pp. 188-203.
- Brandt, Reinhard (1987), “Zum Streit der Fakultäten”, en: Brandt, R. & Stark, W. (eds.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen (Kant-Forschungen 1)*, Hamburgo, Felix Meiner, pp. 31-78.
- Derrida, Jacques (2002), *La universidad sin condición*, Madrid, Trotta.
- Giusti, Miguel (editor) (2003), *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima, PUCP.
- Giusti, Miguel (editor) (2020), *El conflicto de las facultades. Sobre la universidad y el sentido de las humanidades*, Barcelona, Anthropos.
- Gómez Caffarena, José (2004), “Sobre el mal radical. Ensayo de heterodoxia”, en: *Isegoría* 30, pp. 41-53.
- Heine, Heinrich (1973-1997), *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke in Verbindung mit dem Heinrich-Heine-Institut. Düsseldorfer Heine-Ausgabe (DHA)*, edición de Manfred Windfuhr, Hamburgo, Hoffmann und Campe, 16 tomos. *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania (Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland)* se encuentra en el tomo 8/1, 1979.
- Heine, Heinrich (2016), *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, en: *Ensayos*, traducción de Sabine Ribka, Madrid, Akal.
- Kant, Immanuel (1900ss.), *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe (Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften) (AA), Berlín, De Gruyter, 1922ss.
- Kant, Immanuel (1969), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (2000), *Crítica de la razón práctica*, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (2003), *El conflicto de las facultades*, edición y traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (2007), *Crítica de la razón pura*, traducción de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue Clásica.
- Popper, Karl (1977), *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos.
- Schopenhauer, Arthur (1993), *Sobre el fundamento de la moral*, en: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Siglo XXI.
- Vorländer, Karl (1977), *Einleitung zu Kant, Der Streit der Fakultäten*, Berlín, De Gruyter.