



FACULTAD DE TEOLOGÍA

**LA RELACIÓN
ENTRE LA EPISTEMOLOGÍA DE I. KANT Y
EL MÉTODO TRASCENDENTAL CATEGORIAL
DE K. RAHNER**

Autor: Marcelino Valiño Vidal
Director: Pedro Rodríguez Panizo

Madrid
Julio 2015

Índice

| | |
|---|----|
| Introducción | 3 |
| I. El planteamiento epistemológico y metafísico de Kant | 9 |
| 1. La razón teórica | 9 |
| 1.1. La significación de lo trascendental | 9 |
| 1.2. La constitución del objeto: la estética trascendental y la analítica trascendental | 10 |
| 1.2.1. El carácter trascendental del espacio y del tiempo | 11 |
| 1.2.2. Los juicios sintéticos a priori | 12 |
| 1.2.3. La constitución del objeto y el <i>yo pienso</i> : las categorías y el esquematismo trascendental | 13 |
| 1.2.4. El fenómeno y el noumeno | 21 |
| 1.3. De lo trascendental a lo metafísico: la dialéctica trascendental y el canon de la razón | 25 |
| 1.3.1. La estructura de la CRP y la cuestión de la metafísica | 26 |
| 1.3.2. La dialéctica trascendental: las ideas trascendentales | 29 |
| 1.3.3. El uso trascendental metafísico de las ideas: el canon de la razón pura | 34 |
| 1.3.4. Precisiones a la CRP | 39 |
| 2. La razón práctica | 44 |
| 2.1. La vinculación entre la razón teórica y la razón práctica | 44 |
| 2.2. La vinculación de la libertad trascendental y la libertad moral | 49 |
| 2.3. Analítica de la razón práctica | 56 |
| 2.4. La dialéctica de la razón práctica: el supremo bien del reino de Dios | 64 |
| 3. Breve reflexión sobre la CJ y el OP | 72 |
| 4. Valoración de Kant en relación al Curso fundamental de la fe | 77 |
| II. La concepción epistemológica y teológica de K. Rahner | 81 |
| 1. La antropología general de Rahner | 81 |

| | | |
|------|---|-----|
| 1.1. | La concepción del conocimiento humano | 81 |
| 1.2. | El hombre como persona y sujeto | 85 |
| 1.3. | El hombre como el ser de la trascendencia | 87 |
| 1.4. | El hombre como ser responsable y libre | 90 |
| 1.5. | La existencia y la pregunta por la salvación | 92 |
| 2. | La teología natural de Rahner | 95 |
| 2.1. | El conocimiento de Dios en Rahner | 95 |
| 2.2. | La condición de criatura como caracterización de la relación del hombre con Dios | 100 |
| 2.3. | La experiencia trascendental de Dios | 103 |
| 3. | La concepción de la libertad en Rahner | 107 |
| 3.1. | La consideración del hecho moral: la necesidad y la libertad | 107 |
| 3.2. | La realización de la libertad ante Dios: el sí o no ante Dios | 110 |
| 3.3. | La culpa o pecado original | 112 |
| 4. | La experiencia trascendental como don | 115 |
| 4.1. | La autocomunicación de Dios | 116 |
| 4.2. | La oferta de la comunicación de Dios como existencial sobrenatural | 120 |
| 4.3. | Corolario | 125 |
| III. | La comparación entre las concepciones de I. Kant y de K. Rahner | 127 |
| 1. | La estructura de la subjetividad: las nociones de la razón en Kant y de la experiencia trascendental en Rahner | 127 |
| 2. | El yo y la libertad | 130 |
| 3. | Dios y la inmortalidad del alma | 131 |
| | Conclusión | 135 |
| | Bibliografía | 145 |

Introducción

El propósito del presente trabajo es establecer las relaciones entre la filosofía de I. Kant y la teología de K. Rahner. Lo hacemos desde la perspectiva antropológica, que desde la modernidad se viene oponiendo a la filosofía y a la teología del realismo de la filosofía clásica, estando la clave de la oposición en la dimensión epistemológica: se trata de que nuestro conocimiento de la realidad no se puede realizar sin tener presente la estructura cognoscitiva del sujeto cognoscente. La palabra que lo pone de manifiesto es la del término “sujeto trascendental”, en el sentido de ser la relación por la que se establece la unidad entre el sujeto y el objeto o realidad que reacciona con dicho sujeto. Lo vemos claramente en Kant, y concretamente en su *Crítica de la razón pura* aparece “trascendental” explicitando la unidad de sus distintos apartados. Así, frente a la segunda parte sobre la crítica trascendental del método, la parte primera, que es la que principalmente se tiene en cuenta al introducirnos en el estudio de la primera *Crítica*, nos presenta sus dos grandes subdivisiones de la estética trascendental y de la lógica trascendental. En la estética trascendental desarrolla la estructura cognoscitiva de la sensibilidad, determinada por las formas subjetivas del espacio y el tiempo. En la lógica trascendental denomina con el nombre de analítica trascendental a la primera estructura subjetiva del conocimiento racional o no sensible, y dialéctica trascendental a la segunda estructura de dicho conocimiento racional, que se ocupa de ideas, como la primera estructura lo hace de categorías. Nos interesa precisar estas dos estructuras, que luego se estudiarán específicamente, en lo que respecta a lograr el sentido más preciso de la significación del título del presente trabajo.

Categorías e ideas son conceptos puros o a priori de la facultad superior de nuestro conocimiento, o sea la opuesta a la sensibilidad, aunque luego Kant haga una distinción, denominando entendimiento a la parte de esa facultad cuando se refiere a los conceptos puros de las categorías, y razón cuando se refiere a las ideas. Una primera consecuencia claramente deducible es que al hablar del entendimiento y la razón nos referimos, por tanto, a la misma estructura subjetiva del conocimiento racional, es decir, la distinción existente entre el entendimiento y la razón no es una distinción real, sino un producto que resulta de

la actividad cognoscitiva del sujeto, por lo que decimos que dicha relación no es real, sino de razón. Ahora bien, la distinción está totalmente fundamentada, porque mediante las categorías se conocen y se constituyen los objetos de nuestra experiencia, mientras que las ideas de la razón se refieren a objetos o entidades que rebasan el ámbito de dicha experiencia. Como por otra parte Kant nos dice que en la analítica trascendental la ciencia propia es la física, mientras que en la dialéctica trascendental es la metafísica, se deduce que las categorías determinan el ámbito inmanente de la objetividad, y las ideas el ámbito de la trascendencia, propio del estudio y de las formulaciones referidas a cuestiones como la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Es algo que nos importa al momento de ver la directa relación que la teología de Rahner tiene con la filosofía kantiana.

Rahner habla del método antropológico, precisándonos que tal método es el trascendental-categorial. Lo que nos indica, primero, es que la estructura cognoscitiva de nuestro conocimiento del mundo es trascendental, por lo tanto el resultado de una unidad entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, y que en esa unidad lo categorial es lo que demarca la objetividad que nuestro conocimiento adquiere. Es clara la relación con Kant, pues si este insiste en que las categorías son estructuras subjetivas que el sujeto tiene y que determinan nuestro modo objetivo de contemplar el mundo de la realidad exterior, lo que hace Rahner es decirnos que ese conocimiento objetivo que poseemos sobre la realidad es categorial. Por otra parte, Rahner insistirá en que nuestra estructura cognoscitiva posee una trascendentalidad que de suyo no se refiere a la experiencia inmanente, sino a maneras de ser de la existencia humana, que son susceptibles de recibir, allende la implementación de la ciencia, una aseveración de realidad que presupone la fe racional, ya que nos referimos a entidades que, al no poder recibir intuiciones sensibles, las únicas que podemos tener en nuestra vida presente, no admiten ningún tipo de verificación, aunque no por ello no puedan ser pensadas, sino que más bien, por el contrario, no podemos dejar de referirnos a ellas.

Otra dimensión que hay que tener presente en la significación del título de este trabajo se refiere al hecho de que no nos limitamos a tratar las relaciones epistemológicas entre la filosofía de Kant y la teología de Rahner. En efecto, al desarrollar los discursos específicos de su pensamiento, estrictamente filosófico en Kant y teológico en Rahner, aunque sin prescindir por ello de la reflexión filosófica, lo hacen formulando sus ideas bajo el

paradigma antropológico de la modernidad, de suerte que no podemos separar la parte epistemológica de tal paradigma de los contenidos que desarrollan, bien sean filosóficos o teológicos. Se deduce que nuestro propósito de buscar la vinculación entre las concepciones de Kant y Rahner, no puede hacerse sin tener en cuenta lo que ellos formulan en dichas concepciones. Para ello nos hemos limitado a lo que nos parece suficiente, a la vez que fundamental, de sus ideas filosóficas y teológicas, expresadas, en el caso de Kant en la distinción entre razón teórica y razón práctica, de sus dos primeras *Críticas*, y en el caso de Rahner en su concepción de la experiencia trascendental, en directa relación con la distinción kantiana, tal y como desarrolla su noción en el *Curso fundamental de la fe*. Así pues, en una primera parte nos referimos al planteamiento de Kant, y en una segunda al de Rahner, para concluir luego, en una tercera parte, en la explicitación de las relaciones entre ambos pensadores, teniendo presente lo que previamente se ha señalado en relación con el desarrollo de sus ideas respectivas.

Por último, antes de comenzar nuestro estudio, nos referimos a un aspecto del presente trabajo que podemos considerar de carácter formal, y se refiere al uso que hacemos de la bibliografía secundaria. El primer punto a señalar es que mientras en Kant esta clase de bibliografía es muy amplia, en Rahner podemos considerar, por lo que conozco, que es mínima, haciéndose un uso *ad hoc* de un pensamiento teológico que es máximo, lo que es indicativo de la importancia que se le concede a dicho pensamiento, pero respecto a algún estudio concreto del *Curso fundamental de la fe* no lo conozco, ni tampoco estudios particulares de algunos de sus temas. Por el contrario, encontramos en Kant una diversidad de estudios muy amplios sobre diversos aspectos de su pensamiento, tanto teórico como práctico, pero en tales estudios se nos muestran divergencias radicales en los temas que se tratan, y lo mismo hay que decir sobre la significación general de su obra. Es algo que está presente en la misma desde el primer momento de la publicación de la *Crítica de la razón pura* y que sigue estando vigente en el momento actual.

Dada la situación que acabamos de señalar, he de decir que el *modus operandi* del presente trabajo está vinculado a la experiencia personal poseída de los dos autores, Kant y Rahner. Conociendo a Kant, y estando en la posesión de una visión personal del conjunto de su obra, el conocimiento de Rahner, y en particular del *Curso fundamental de la fe*, realizado

en mis estudios de teología en la Universidad Pontificia Comillas, hicieron que empezara a ver conexiones importantes en el pensamiento de ambos autores. Las mismas no estaban explicitadas, pero a mi parecer se podían hacer explícitas, resultando de tal intento el planteamiento de la investigación que se ha intentado formular en esta tesina de licenciatura.

Ahora bien, aunque mínimas, si se hacen algunas citas de bibliografía secundaria, que puede parecer romper con el objetivo señalado. No es el caso, pues la mayoría de los autores citados están en una línea de interpretación de la obra de Kant que podemos considerar cristiana, con lo que el mayor interés de su uso es el de señalar, de una manera indirecta, el contexto de la interpretación que he intentado realizar sobre el pensamiento de Kant. Por otra parte, tienen el valor de permitir concretar aspectos de la obra kantiana que, si se tuvieran que justificar directamente, nos obligarían a entrar en la dinámica de una exposición que, por un lado, nos haría salir de los límites formales señalados para la realización del trabajo, y que, por otro lado, podrían tener el peligro de hacernos perder, con un desarrollo particular de los mismos, la perspectiva que queríamos obtener, para poder después realizar la comparación con el *Curso fundamental de la fe* de Rahner. No sé si he conseguido alcanzar unos mínimos en el objetivo que inicialmente me había propuesto, esto es, ver como se relacionan los enfoques trascendentales de Kant y Rahner, pero, en última instancia, el trabajo realizado intenta mostrar cuál es mi perspectiva al momento de tener presente las relaciones entre ambos en el aspecto en el que se han intentado circunscribir las mismas entre los dos autores, a saber, en la metodología trascendental que orienta sus obras.

SIGLAS

CRP: *Crítica de la razón pura*

ProI : *Prolegómenos a toda metafísica futura*

CRPr: *Crítica de la razón práctica*

F: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

CJ: *Crítica del Juicio*

OP: *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*

CFF: *Curso fundamental de la fe*

I.

El planteamiento epistemológico y metafísico de Kant

En este apartado tratamos el pensamiento de Kant, sintetizándolo brevemente en función de la relación que se busca realizar en el presente trabajo, la de su epistemología en relación con el método trascendental de Karl Rahner, bien entendido el contexto de una cierta sinonimia cuando hablamos de epistemología en Kant y método trascendental en Rahner. Asumimos que estas dos dimensiones gnoseológicas no las podemos separar de los contextos metafísicos y teológicos en las que sus autores las inscriben. Las subdivisiones que presentamos en Kant tienen carácter metodológico, y vamos a considerar principalmente dos, que consideramos nos proporcionan la base fundamental para poder establecer la comparación con la teología de K. Rahner expresada en el CFF. La primera llevará por título “la razón teórica”, la segunda “la razón práctica”.

1. La razón teórica

1.1. La significación de lo trascendental

Desde el inicio de la CRP¹ el término “trascendental” se nos muestra como esencial, refiriéndose a “las condiciones puras presentes en el sujeto humano como tal para posibilitar el conocimiento de objetos”², así como para referirse a las posibles realidades captadas por la metafísica. Lo trascendental hace referencia a lo que es puesto por el sujeto

¹ I. KANT, *Crítica de la razón pura*; seguimos la traducción de M. Caimini, Buenos Aires 2009. Como es costumbre, los textos aparecen con las referencias A y B, seguidos de las páginas que corresponden respectivamente a la primera y segunda edición de la obra de Kant. La numeración romana corresponde a los prólogos, y la arábiga a la traducción de M. Caimini.

² F. COPLESTON, *Historia de la filosofía. De Wolff a Kant VI*, Barcelona 1975, 208.

en el acto de conocer, y esto desde el mismo comienzo del proceso del conocimiento. Llamando sensibilidad a la capacidad de recibir representaciones de los objetos mediante la afección de los mismos, señala que por medio de tal facultad o fuente de conocimiento “nos son *dados* objetos, y sólo ella nos suministra intuiciones”; luego, “por medio del entendimiento ellos son *pensados*, y de él surgen conceptos” (CRP B33; A12; 87-88). Tales conceptos son llamados por Kant puros o a priori. Por consiguiente, queda ya determinada la significación de lo trascendental, cuando nos habla, dentro de la primera parte de la CRP, de la estética trascendental y de la lógica trascendental, y como subdivisiones de esta última, distingue entre la analítica trascendental y la dialéctica trascendental. Esta primera parte, la doctrina trascendental de los elementos, se completará con la segunda, la doctrina trascendental del método, dentro de la cual, para nuestro tema, tiene una importancia fundamental el capítulo del canon de la razón pura. Mientras la primera parte examina los materiales y funciones del sistema completo de conocimiento, la segunda contempla el plan del edificio, dándonos la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura (cf. CRP B735-736; 739-740).

Resumiendo, lo trascendental es lo que aporta el sujeto al proceso del conocimiento, desde su inicio, pero dentro de tal proceso se acabará produciendo una significación de lo trascendental específica, que es la que nos permitirá precisar la relación de lo categorial y lo trascendental que queremos subrayar en nuestra exposición.

1.2. La constitución del objeto: la estética trascendental y la analítica trascendental

Al hablar Kant del objeto, no se refiere a la realidad, pues se está refiriendo al proceso de construcción de la experiencia, desde las intuiciones en las que los objetos nos son dados a los conceptos con los que son pensados. Los objetos conforman nuestra experiencia, tal y como la concebimos al interactuar con ellos, ya se trate de la experiencia ordinaria, ya de la científico-experimental. Dichos objetos son el resultado final de un análisis que se extiende desde los conceptos puros del entendimiento o categorías, los esquemas de la imaginación y las intuiciones que se nos dan en las formas trascendentales de la sensibilidad, o sea a través del espacio y el tiempo. Como nos dice al comienzo de la estética trascendental, “cualesquiera sean la manera y los medios por los que un conocimiento se refiere a objetos,

aquella manera por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como medio, es la intuición” (CRP B33; A19; 87). Lo que debe quedar claro es que toda la reflexión de Kant, que se va haciendo entre la Escala del racionalismo y la Caribdis del empirismo, realizada en la estética y en la analítica de la CRP, responde al esquema vulgar de que el conocimiento humano parte de las intuiciones que recibimos de los objetos, tal y como se nos dan en las sensaciones (cf. CRP B34; A20; 88), y terminan en los objetos que conocemos, tal y como nos son ofrecidos en la experiencia. Teniendo en cuenta esta aseveración inicial, entramos en una breve consideración de los principales contenidos que desarrolla en la estética y en la analítica trascendentales, con el fin de comprender el inicio del giro copernicano de su metafísica antropológica.

1.2.1. El carácter trascendental del espacio y del tiempo

Kant considera el espacio y el tiempo condiciones generales y necesarias de la sensibilidad, juzgándolos formas a priori e intuiciones puras. Son formas porque son el modo que tenemos de percibir todas las impresiones particulares (los olores, sonidos, etc.), y a priori porque preceden a la experiencia, como condiciones para que sea posible. Son intuiciones porque no son conceptos ni formas, al estar vacías de contenido. Cuando al espacio y al tiempo se une el “caos” de las impresiones que nos llegan de la realidad exterior, se produce por parte del sujeto cognoscente la primera “categorización” de esta realidad exterior que permanece en lo que Kant denomina fenómenos³. En el fenómeno, o sea en las cosas tal y como se nos aparecen en el conocimiento de los sentidos, Kant distingue una materia y una forma. La materia es dada por las sensaciones o modificaciones aisladas, que el objeto, es decir la realidad exterior, produce en nosotros. En cambio, la forma no viene de las sensaciones y de la experiencia, sino del sujeto del conocimiento, y es aquello por lo cual los múltiples datos sensibles son ordenados en determinadas relaciones,

³ Es opinión personal que esta interpretación responde a una distinción que se basa en el uso un tanto anfibológico del término “apariencia” que hace Kant: unas veces significa el contenido de la impresión sensible, cuando todavía está sin categorizar o “indeterminado”, y otras “fenómeno”, implicando ya una inicial categorización. Son a estos fenómenos, y no a las apariencias, a los que se aplica la aseveración de que “en la medida en que son pensados como objetos según la unidad de las categorías, se llaman *phaenomena*” (CRP A249; 343). Identificar sin más fenómenos y apariencias, haría inexplicable la función trascendental del espacio y del tiempo. Con todo, una vez comprendida la distinción, no hay ninguna dificultad en comprender el uso indistinto que a veces hace de apariencia y fenómeno.

siendo el “modo de funcionar” de nuestra sensibilidad, la cual, en el momento de recibir los datos sensoriales, los sistematiza de un modo natural. Precisamente, por ser la manera de funcionar de la sensibilidad, es algo a priori para nosotros (cf. CRP B59-62; A42-44; 109-112).

1.2.2. Los juicios sintéticos a priori

Kant considera que la naturaleza del conocimiento científico, que es el conocimiento verdadero, consiste en ser una síntesis a priori, y por lo tanto todo consiste en descubrir cuál es el fundamento que hace posible tal síntesis a priori. Tal conocimiento consta fundamentalmente de proposiciones o de juicios universales y necesarios y, además, incrementa de manera continuada el conocer⁴. En relación con estos juicios sintéticos a priori, está la oposición al racionalismo y al empirismo, que se nos presenta en la *estética trascendental* (cf. CRP B56-58; A39-41; 107-109), con la consideración de que la matemática, o sea la aritmética y la geometría, se vincula con el espacio y el tiempo por medio de tales juicios sintéticos a priori (cf. CRP A46-47; 113-114). El desarrollo de estas cuestiones nos va a permitir una comprensión de la concepción de la ciencia que está presente en Kant. Aunque no se limita al desarrollo del conocimiento matemático, pues también se extiende principalmente al conocimiento científico de la física, cuya temática se trata en la *analítica trascendental*, podemos asumir como punto de partida lo que Kant nos dice como conclusión de la *estética trascendental*:

Aquí tenemos una de las piezas necesarias para la solución del problema general de la filosofía trascendental: ¿cómo son posibles las proposiciones sintéticas a priori?, a saber, intuiciones puras a priori, espacio y tiempo, en las cuales, si queremos ir, en un juicio a priori, más allá del concepto dado, encontramos aquello que no puede ser descubierto a priori en el concepto, pero sí en la intuición que le corresponde, y puede ser enlazado sintéticamente con aquel; los cuales juicios, empero, por ese motivo, nunca pueden llegar más allá de los objetos de los sentidos, y sólo pueden tener validez para los objetos de la experiencia posible (CRP B73; 121)

Tanto para el racionalismo como para el empirismo los juicios pueden ser analíticos a priori, que son universales y necesarios, y sintéticos a posteriori, que son contingentes. Nos encontramos de tal suerte con las verdades de razón y las verdades de hecho, de las que nos hablan Leibniz y Wolff, y con las relaciones entre ideas y relaciones entre hechos, de las que nos habla Hume. La gran innovación que introduce Kant en esta división es la de considerar

⁴ Cf. G. REALE Y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico II. Del humanismo a Kant*, Barcelona 2001, 732.

que, además de los juicios analíticos a priori y de los sintéticos a posteriori, hay que admitir juicios sintéticos a priori, que son para él, como queda señalado, los juicios propios de la ciencia. Podemos aseverar, en primer lugar, que los juicios sintéticos a priori son extensivos, por ser sintéticos, es decir, juicios que amplían nuestro conocimiento, lo extienden, pero su validez se establece y es conocida independientemente de la experiencia, por cuanto son a priori. En segundo lugar, que las ciencias, la matemática y la física, poseen juicios sintéticos a priori, e incluso que los principios fundamentales de las ciencias son sintéticos a priori.

La cuestión que se acaba de formular la plantea ya Kant en la introducción de la CRP, en donde se pregunta por la posibilidad del conocimiento científico, no porque dude de él, que en modo alguno sucede (cf. CRP B4-5; 62), sino en el sentido de cómo es posible tal conocimiento científico. El conocimiento de tal posibilidad tiene por finalidad la determinación del status científico de la metafísica. Siendo su pretensión científica, hay que presuponer la exigencia de constar de juicios puramente sintéticos a priori, como sucede en la matemática y en la física. Sin embargo, no es el caso, lo que no impide el hecho de su reconocimiento como una inclinación de la naturaleza humana, o dicho de otro modo, de ser un universal humano (cf. CRP B19-24; 74-78). Solamente bajo este *factum*, en expresión kantiana, podemos interpretar la CRP y, más en general, todo el desarrollo y evolución de su pensamiento filosófico.

1.2.3. La constitución del objeto y el *yo pienso*: las categorías y el esquematismo trascendental

En el proceso de deconstrucción que Kant hace de los objetos de la experiencia, una vez presentadas las intuiciones sensibles y los fenómenos, en relación con el espacio y el tiempo, en la estética trascendental, se va a referir, para dar razón del giro copernicano de su pensamiento, a la constitución⁵ del objeto de la experiencia. Esta constitución se realiza en la analítica trascendental a partir de las categorías del entendimiento que son aplicadas a

⁵ Hablamos de constitución del objeto conforme a la propia terminología kantiana. Sin embargo, un lenguaje más preciso nos llevaría a hablar de una conformación o configuración del objeto de nuestro conocimiento, en el sentido de que para Kant el objeto no es nunca una creación del sujeto, como sucede en el idealismo absoluto, sino una conformación que el sujeto realiza a partir de un material procedente de la realidad exterior a ese sujeto del conocimiento, esto es, procedente de la materia del conocimiento, la cual, en el fenómeno se contrapone a la forma.

las intuiciones fenoménicas mediante los esquemas de la imaginación, teniendo como referencia necesaria el momento del *yo pienso* del sujeto trascendental:

Rasgo notable y constante en Kant: sus consideraciones sobre el *yo pienso* y el sentido íntimo no culminan en el recogimiento de un pensamiento que intenta poseerse en su pureza; sólo sirven para hacer volver al espíritu hacia el objeto, para hacer ver en el objeto una condición y no un obstáculo para el pensamiento. En este sentido, su realismo es trascendental (o sea que halla en el pensamiento, las condiciones a priori del objeto), y no subjetivo, como el que reduce lo objetivo solamente a lo subjetivo; este idealismo es, en cierto sentido realismo, un “realismo empírico” que admite la realidad de los objetos a título de objetos de experiencia, considerando la universalidad y la necesidad de sus enlaces constitutivos⁶.

Sabemos que la sensibilidad nos sitúa frente a una multiplicidad de impresiones en el espacio y en el tiempo, que son percibidas como fenómenos. Sin embargo, percibir tal multiplicidad de fenómenos (colores, formas, sonidos, etc.) no es, sin más, comprenderlos. Si el percibir es la función propia de la sensibilidad, el comprender lo percibido es la función propia del entendimiento. De la cooperación de ambas facultades, la sensibilidad y el entendimiento, se produce el conocimiento de los objetos, siendo las dos necesarias para que tal conocimiento se pueda producir, ya que el entendimiento -al menos el humano- es incapaz de intuir y los sentidos son incapaces de pensar: “Pensamientos sin contenidos son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas” (CRP B75; A51; 123). En tanto que nuestros pensamientos se concretan en conceptos, se deduce que para comprender los fenómenos es necesario referirlos a un concepto, realizándose esta actividad de referir los fenómenos a conceptos siempre a través de un juicio. Por consiguiente, podemos referirnos al entendimiento como la facultad de los conceptos o también como la facultad de los juicios (cf. CRP B94; A69; 138).

Dada la relación entre los conceptos y los juicios, las maneras de unificar los datos de la experiencia que se produce en los juicios mediante conceptos, llevan a Kant a deducir de las clases de juicios, que son doce (cf. CRP B95; A70; 139)⁷, la tabla de las doce categorías o conceptos puros del entendimiento (cf. CRP B106; A80; 148)⁸, en lo que denomina la deducción metafísica de las categorías (cf. CRP B38; 91). Hay que decir que Kant considera

⁶ E. BREHIER, *Historia de la filosofía III*, Buenos Aires 1962, 191.

⁷ La distinción de los juicios que Kant hace es por razón de la cantidad (universal, particular y singular), por la cualidad (afirmativos, negativos, e indeterminados), por la relación (categórico, hipotético, disyuntivo) y por la modalidad (problemático, asertórico, apodíctico).

⁸ Las categorías son asimismo por la cantidad (unidad, pluralidad, totalidad), por la cualidad (realidad, negación, limitación), por la relación (inherencia y subsistencia –sustancia y accidente–, causalidad y dependencia –causa y efecto–, comunidad –reciprocidad entre agente y paciente), y por la modalidad (posibilidad-imposibilidad, existencia e inexistencia, necesidad-contingencia).

que su lista contiene todos los conceptos puros o categorías del entendimiento en tanto conceptos originarios, pero además hay otros conceptos puros del entendimiento pero derivados (*a priori*), y que son subsidiarios, denominando a los primeros predicamentos y a los segundos predicados. Así, por ejemplo, asocia con la categoría de la causalidad la fuerza, la acción y la pasión, y señala asimismo los predicables de la comunidad y los de la modalidad; piensa que se pueden hacer explícito el sistema completo de los conceptos puros, originales y derivados, del entendimiento, pero no lo considera necesario para sus fines, pues le es suficiente dar la lista de los conceptos originales o categorías (cf. CRP B108-109; A83; 150).

La detención hecha en la elaboración de la lista de categorías es por la importancia que Kant le ha concedido, pero lo cierto es que desde el primer momento ha sido criticada desde distintos puntos de vista por los comentaristas, asumiendo por nuestra parte que la misma no afecta para nada a lo esencial de su giro copernicano. En efecto, lo más importante es el papel que desempeñan en la actividad intelectual, cuestión que es tratada por Kant en lo que denomina la deducción trascendental de las categorías. A ella se refiere en el capítulo segundo de la analítica trascendental, una vez concluida la analítica de los conceptos del capítulo primero. De manera clara Kant nos da la distinción entre la deducción metafísica y la trascendental, y a la vez nos concreta la significación de la última:

En la *deducción metafísica* se mostró el origen *a priori* de las categorías, en general, mediante su completa concordancia con las funciones universales lógicas del pensar; en la deducción *trascendental* se expuso la posibilidad de ellas como conocimientos *a priori* de objetos de una intuición en general. Ahora hay que explicar la posibilidad de conocer *a priori* por medio de las categorías, los objetos que *puedan alguna vez presentarse a nuestros sentidos*; y de conocerlos *a priori* no según la forma de la intuición de ellos, sino según las leyes de su enlace; así pues, hay que explicar la posibilidad de prescribirle a la naturaleza, por decirlo así, la ley, y de hacer posible incluso a la naturaleza misma. Pues sin esta aptitud de ellas no se entendería cómo es que todo lo que pueda presentarse a nuestros sentidos debía estar sometido a las leyes que surgen *a priori* solo del entendimiento. Ante todo hago notar que entiendo por *síntesis de la aprehensión* la composición de lo múltiple en una intuición empírica, por la cual se torna posible la percepción, es decir, la conciencia empírica de ella –como fenómeno– (CRP B159-160; 224-225).

Podemos aseverar que Kant nos concreta que los conceptos del intelecto no son intuiciones, sino funciones, que consisten en unificar, en ordenar algo múltiple bajo una representación común. Por esto, el intelecto es la facultad de juzgar, porque unificar, bajo una representación común algo múltiple, es juzgar. Hemos visto en la parte analizada de la analítica trascendental que lo múltiple que hay que unificar no es más que lo múltiple puro que se nos da en la intuición para el espacio y el tiempo. El intelecto actúa sobre este

múltiple con una función unificadora, a la que Kant denomina “síntesis”, siendo los diversos modos de unificar y sintetizar el intelecto sus conceptos puros o categorías. Usando un término aristotélico, como es el de categoría, Kant rectifica, de acuerdo con el giro copernicano, al igual que lo había hecho para el espacio y el tiempo, la significación de dicho término: si para Aristóteles las categorías son *leges entis*, para Kant se convierten en *leges mentis*. En lugar de modos del ser, se convierten en modos de funcionar el pensamiento, esto es, en vez de ser contenidos, son formas sintetizadoras. Precisamente, más allá del valor que tienen los conceptos empíricos o a posteriori, a Kant le ha interesado subrayar el valor de las categorías en cuanto *leges mentis*, pues solamente de tal modo se podría asegurar el conocimiento universal y necesario, que es el único conocimiento científico y verdadero⁹. Obtenidas las categorías entra Kant a justificar su valor, justificación a la que él llama “deducción”, de acuerdo con la terminología jurídica empleada en su tiempo (cf. CRP B116-117; A84-85; 157-158).

Concebidas las categorías como condiciones trascendentales que son necesarias para pensar los fenómenos, la solución que Kant va a dar para justificar su validez, esto es, la posibilidad de su aplicación a los fenómenos, constituyendo los objetos, es semejante a la que ya había dado para justificar la validez del espacio y del tiempo. En efecto, al igual que las cosas para ser conocidas de modo sensible, deben someterse a las formas de la sensibilidad, para poder ser pensadas han de ser sometidas a las leyes del intelecto y del pensamiento. Si las cosas son captadas sensiblemente mediante su especialización y su temporalización, para ser pensadas han de ordenarse y determinarse conceptualmente según los modos que son propios del pensamiento (cf. CRP B119-123; A87-91; 159-163). Pero no hay que pensar aquí dos momentos cronológicamente distintos de la constitución del objeto.

Es verdad que Kant pretende mostrar con la deducción trascendental que los conceptos a priori o categorías del entendimiento son las condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia, pero lo son asimismo el espacio y el tiempo, en tanto que condiciones requeridas para que nos sean dados los objetos. Por ello, la tarea de la deducción trascendental consiste en mostrar que las categorías son condiciones

⁹ Cf. G. REALE Y D. ANTISERI, o. c., 742.

necesariamente requeridas para que los objetos sean pensados, lo que muestra que el uso de las categorías está justificado, o sea, que las categorías tienen validez objetiva. Es un contexto en el que Kant define el objeto del conocimiento como “aquello en cuyo concepto está reunido lo múltiple de una intuición dada” (CRP B137; 206), definición que nos lleva a la meta última a la que se dirige la revolución copernicana, a saber, que el fundamento del objeto está en el sujeto. El vínculo necesario que configura la unidad del objeto de experiencia está constituido, en realidad, por la unidad sintética del sujeto. Si el concepto de objeto se había concebido tradicionalmente como aquello que está enfrente al sujeto, determinándolo en su conocimiento, para Kant, por el contrario, supone estructuralmente el sujeto: el orden y la regularidad de los objetos de la naturaleza es el orden que el sujeto, al pensar, introduce en la naturaleza (cf. CRP A114; 183-184). El mismo planteamiento lo encontramos en *Prolégomenos*, en lo que intenta ser una aclaración de lo dicho en la CRP (cf. Prol 133-138)

La constitución del objeto a partir de las categorías requiere las figuras teóricas, en mutua implicación, de la apercepción trascendental y del *yo pienso*, como momento culminante de la deducción trascendental de los conceptos. Se trata de mostrar como las categorías, en su conjunto, son producidas por el entendimiento puro, esto es como todas ellas se insertan en un tronco común, originario, que es la unidad del yo o la unidad de la apercepción trascendental, que es el primero y supremo principio de la síntesis. De esta manera, sobre las doce categorías, que son de suyo formas de síntesis aplicadas al material variopinto de las intuiciones sensibles, muestra Kant una forma última y más suprema de síntesis, el *yo pienso*, un yo puro o un entendimiento puro. Es como si este entendimiento se desplegara en doce funciones diversas como formas derivadas o subordinadas de su síntesis, en tanto que todas emanan de él. Es un yo puro porque no se percibe a sí mismo en la experiencia, ya que por el contrario él es el que constituye tal experiencia, al ser el nexo y validez lógica que, como última instancia, abarca y reúne todo aquello que es mi saber en su totalidad y unidad.

El *yo pienso* debe estar en condiciones de acompañar todas las representaciones permaneciendo idéntico, pues de otro modo no podría tener conciencia de él o permanecería vacío. Podrá quedar claro que el punto focal del *yo pienso*, en el que se unifica

todo lo múltiple de la representación, no es obviamente el yo individual de un sujeto empírico, sino la estructura del pensar común de todos los sujetos empíricos, la referencia por la cual cada sujeto empírico es un sujeto pensante y consciente:

El *Yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones, pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí. Aquella representación que puede estar dada antes de todo pensar se llama *intuición*. Por consiguiente, todo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra. Pero esta representación es un acto de la *espontaneidad*, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la empírica; o la llamo también la *apercepción originaria*, porque es aquella conciencia de sí mismo que, al producir la representación *Yo pienso* que debe acompañar a todas las otras y es una y la misma en toda conciencia, no puede ser acompañada, a su vez, por ninguna otra. A la unidad de ella la llamo también la unidad *trascendental* de la conciencia de sí mismo, para señalar la posibilidad del conocimiento *a priori* a partir de ella (CRP B131-132; 202).

Lo que Kant señala es que sería absurdo decir que tengo una idea si no hay una autoconciencia que pueda acompañarla, o también que la multiplicidad de la percepción es pensada si esa misma conciencia no puede acompañar la percepción y el pensamiento. Tal relación entre el sujeto y la multiplicidad de la relación es lo que Kant denomina *apercepción pura o trascendental*, la cual es, por lo tanto, la mediación expresada al decir que el *yo pienso* ha de poder acompañar a dicha multiplicidad. Frente a la conciencia empírica y contingente, que no mantiene una unidad respecto a las diversas representaciones a las que acompaña, se subraya la posibilidad de un *yo pienso* idéntico que acompaña a todas las representaciones en tanto que es una condición permanente de la experiencia. Ese *yo pienso* presupone una unidad trascendental, no empírica, de la autoconciencia, la cual me es dada no como un objeto sino como la condición necesaria de que haya objetos para mí.

Verdaderamente, si no se pudiera llevar la multiplicidad de la intuición a la unidad de la *apercepción*, no podría haber objetos. Sólo mediante los actos dirigidos a lo dado me hago consciente de esos mismos actos como míos, ya que no es posible ninguna experiencia objetiva, ningún conocimiento de objetos, si la multiplicidad de la intuición no está conexas en una autoconciencia. Por consiguiente, volvemos de nuevo a las categorías en relación con los objetos. En efecto, si toda síntesis es obra del entendimiento, la multiplicidad de la representación se lleva a la unidad de la *apercepción* por obra del entendimiento, el cual, según queda señalado, sintetiza por medio de sus categorías *a priori*.

La conciencia empírica, al igual que las representaciones a las que acompaña, no está unificada, siendo la posibilidad de un *yo pienso* idéntico que acompañe a todas las representaciones una condición permanente de la experiencia. Esta presupone una unidad trascendental, no empírica, de la autoconciencia, la cual no me es dada como un objeto, sino que es la condición necesaria fundamental para que haya objetos para mí. Si no se pudiera llevar la multiplicidad de la intuición a la unidad de la apercepción no habría experiencia, ni habría conocimiento, es decir, no podría haber objetos¹⁰.

Ahora bien, en el intento que Kant realiza de constituir la experiencia, se le presenta el problema de hacer compatibles los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones sensibles, dado su carácter empírico. Este problema de la subsunción de los fenómenos bajo las categorías requiere alguna proporción u homogeneidad entre los datos de la intuición sensible y las categorías (cf. CRP B176-177; A137-138; 237-239). Para ello Kant afirmará un término que contenga dicha homogeneidad y que, además, posibilite la aplicación de la categoría al fenómeno, aplicación que lo es de una categoría particular a unos fenómenos que específicamente se correspondan con tal categoría, y no con otra distinta. Ese tercer término intermediario es el esquema trascendental, siendo la imaginación la facultad que, mediando entre el entendimiento y la sensibilidad, produce y porta los esquemas. En general, un esquema es una regla o un procedimiento para la producción de imágenes que esquematizan o delimitan, por así decirlo, una categoría, de tal modo que permitan su aplicación a las apariencias. No es tanto una imagen, sino que representa un procedimiento general para la constitución de imágenes: “A esta representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar su imagen a un concepto, le llamo el esquema de ese concepto” (CRP B179-180; A140; 240).

El esquema, por su carácter general, tiene afinidad con el concepto, mientras la imagen, por ser particular, tiene afinidad con la multiplicidad de la intuición, de lo que se evidencia el carácter mediador que la imaginación tiene en la doctrina del esquematismo trascendental. Hay una función mediadora de la imagen, pero descontextualizada de su papel en la abstracción del conocimiento que el realismo considera, ya que para Kant la imagen es un producto espontáneo de la potencia de la imaginación, la cual trabaja a través

¹⁰ Cf. F. COPLESTON, o. c., 244-245.

de un esquema producido por ella misma: es una exigencia consistente con la aseveración de que el objeto, en tanto constituido por el sujeto, tiene que adecuarse al espíritu, y no a la viceversa.

Aquí hay que tener presente que Kant no se está refiriendo a esquemas en general, como los dados en los ejemplos que nos expone de un triángulo o de un perro, o cuando nos dice que cinco puntos en fila, a los que paulatinamente se le pueden añadir otro, pasan de considerarse una cifra del número cinco a una imagen que indica un método para representarme el concepto de número, y por lo tanto tengo un esquema. Sin embargo, estos esquemas, tomados de la aplicación de conceptos matemáticos y de ideas a posteriori de los datos de la percepción, constituyen solamente una especie de introducción a la noción general de esquema, a fin de poder precisar la noción del esquema trascendental.

Mientras el espacio es la forma de la intuición de todos los fenómenos externos, el tiempo es la forma de la intuición de todos los fenómenos internos. Pero los fenómenos externos, al ser aprehendidos, se convierten en internos al sujeto, de suerte tal que el tiempo puede considerarse como aquella forma de la intuición que conecta todas las representaciones sensibles. Esto hace que el tiempo, como condición de todas las representaciones sensibles, sea homogéneo con respecto a los fenómenos, y no se puede dar ninguna representación empírica si no es a través de él. En cuanto forma, o sea en cuanto regla de la sensibilidad, es a priori, puro y general, y como tal, es homogéneo a las categorías. En consecuencia, el tiempo llega también a ser la única condición general según la cual puede aplicarse a un objeto la categoría. El esquema trascendental se convierte en una determinación a priori del tiempo, de modo que todas las categorías se le pueden aplicar sin dificultad. Kant ve el esquema trascendental en el tiempo, pues en él se contienen, en efecto, tanto momentos o aspectos sensibles como trascendentales y conceptuales, al surgir con él el número, que no es sino pura síntesis del material sensible (cf. CRP B182; A143; 241-242).

Una vez realizada la reflexión sobre el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, Kant pasa a analizar el sistema de los principios del entendimiento puro, intentando aislar y justificar todos los principios sobre los que se basa la ciencia de la naturaleza entendida como conexión necesaria de todos los fenómenos. En efecto, si la

naturaleza es el orden y la conexión de fenómenos, puede ser conocida de un modo universal y necesario, en la medida en que dicho orden y conexión proceden, en último término, del sujeto.

La totalidad de los principios que se derivan de las categorías representa todo el conjunto de conocimientos a priori que podemos tener sobre la naturaleza. Siendo tales principios reglas o normas para el uso objetivo de las categorías, para averiguar cuáles son basta con considerar la tabla de las categorías esquematizadas. De este modo, señala los axiomas de la intuición, correspondientes a las categorías de cantidad, las anticipaciones de la percepción a las de la cualidad, las analogías de la experiencia a las de relación, y los postulados del pensamiento empírico en general a las de modalidad (cf. CRP B200; A161; 256). Con tales principios se constituye la metafísica de la naturaleza, que se mantiene de forma programática dentro de la perspectiva fenoménica y excluye de manera tajante la accesibilidad cognoscitiva del noúmeno¹¹.

1.2.4. El fenómeno y el noúmeno

Antes de entrar en la dialéctica trascendental habla Kant de la distinción de todos los objetos en general, en cuanto a su fundamento, en fenómenos y en noúmenos. Señala que los fenómenos, en la medida en que son pensados como objetos según la unidad de las categorías, se llaman *phaenomena*, pero si se admiten cosas que son meros objetos del entendimiento, y que como tales puedan ser dadas a una intuición, que no puede ser sensible, entonces tales cosas se llamarían *noúmena* o *intelligibilia* (cf. CRP A248-249; 343). Ciertamente, sabemos que Kant se opone de manera rotunda a una intuición intelectual por parte del ser humano, pero esta intuición no puede ser negada a un posible ente originario, es decir, a un ente capaz de producir el objeto de su intuición con independencia del espacio y del tiempo, algo que Kant plantea solamente como explicación y no como fundamento de una demostración (cf. CRP B72; A120-121).

En el conocimiento humano, en tanto que los objetos dependen de las formas espaciotemporales de la sensibilidad, no se puede plantear una distinción entre *sensibilia* e

¹¹ Cf. G. REALE Y D. ANTISERI, o. c., 746-748.

intelligibilia, pues lo que es *obiecta intelligibilia* queda fuera, por definición de la intuición sensible, que es la única que nos da los objetos del conocimiento que constituyen nuestra experiencia. Sin embargo, las referencias a los noúmenos en la CRP nos señala la necesidad de delimitar la significación que Kant le da, a fin de que podamos entrar en su pensamiento.

En la primera edición de la CRP habla Kant del objeto trascendental como el objeto al cual refiere el fenómeno en general, en tanto que pensamiento indeterminado de algo en general, aseverando que no puede llamarse un *noúmena* (cf. CRP A253; 347). Al no ser los fenómenos cosas en sí mismas, sino tan sólo representaciones, tienen un objeto que no puede ser intuido por nosotros, y que podría llamarse el objeto no empírico u objeto trascendental, identificado por Kant como X. El concepto puro de este objeto trascendental, siempre idéntico en nuestros conocimientos, es aquello en que todos nuestros conceptos empíricos pueden suministrar, en general, la referencia a una realidad objetiva. De tal concepto puro se subraya que no puede contener ninguna intuición determinada, pero también que sin él no se puede concebir la unidad sintética de los objetos de experiencia que son conocidos por el entendimiento (cf. CRP A109; 179-180).

Por otra parte, debemos tener en cuenta que la misma caracterización con la que Kant nos presenta el objeto trascendental nos presenta la cosa en sí. Lo podemos ver, por ejemplo, cuando nos dice que lo que llamamos objetos externos son tan sólo meras representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio, pero su verdadero *correlatum* es la cosa en sí, de la cual no podemos saber nada a partir de la experiencia (CRP A30; 98): “Lo que sean las cosas en sí, no lo sé, y no necesito tampoco saberlo, porque nunca puede presentármese una cosa de otra manera que en el fenómeno” (CRP B333; A277; 336). Es este el sentido que determina la aseveración de que el objeto trascendental no puede llamarse noúmeno, en tanto que no pueda ensanchar positivamente el campo de los objetos de nuestro pensar, y admitir más allá de los fenómenos objetos del pensar puro, que son precisamente los que llamamos *noumena*, ya que no hay razón alguna para poder asignarles significación positiva (cf. CRP B343; A287; 374).

En la segunda edición de la CRP, Kant establece la distinción entre los sentidos negativo y positivo de *noumenon*, con el que se aclara el sentido de la revolución copernicana originada en la primera edición, tanto respecto a la constitución de la

naturaleza como realidad empírica, cuanto a la significación trascendental de lo nouménico, en lo que se refiere a una nueva concepción de la metafísica, distinta de la dogmática, una metafísica que ha limitado el concepto de saber para poder dar entrada a la fe¹².

El sentido negativo de noúmeno se refiere a una cosa en tanto no es objeto de nuestra intuición sensible, ya que hacemos en ella abstracción de tal intuición. Pero si entendemos el objeto de una intuición no sensible, es decir, suponiendo una particular especie de intuición, a la que llamamos intelectual, tal intuición, que en nosotros no se puede dar, ni podemos entender siquiera su posibilidad, entonces hablaríamos de noúmeno en sentido positivo: la aplicación de conceptos puros a objetos que no son considerados como fenómenos determina que podamos hablar de noúmenos en sentido positivo (cf. CRP B307; 342).

El que no podamos concebir siquiera la posibilidad de una intuición intelectual significa que no podemos hacernos un concepto positivo de ella, y si es cierto que la idea de un noúmeno como cosa en sí no contiene ninguna contradicción lógica, también lo es que no podamos ver la posibilidad positiva de los *noumena* en cuanto objetos posibles de la intuición. Pero no por ello podemos prescindir del concepto de noúmeno, que es imprescindible como un concepto límite, como cosa en sí al lado de la cosa que nos aparece en la experiencia. Es un concepto problemático, dada la falta de intuición para el mismo, pero la posibilidad de su aseveración viene dada, primero, porque no podemos decir que las apariencias agotan la realidad, segundo, porque la idea de los límites de la sensibilidad implica, como concepto correlativo, el concepto indeterminado, negativo, del noúmeno. Para Kant es un concepto indispensable, ya que al mismo se vincula toda su teoría de la experiencia:

La doctrina de la sensibilidad es, a la vez, la doctrina de los noúmenos en sentido negativo, es decir, de cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestro modo de intuición, y por tanto, no solamente como fenómenos, sino como cosas en sí mismas, acerca de las cuales él, empero, en esta abstracción, comprende a la vez que él no puede hacer uso de sus categorías, en esta manera de considerarlas, porque estas tienen significado solamente en relación con la unidad de las intuiciones en el espacio y en el tiempo (CRP B307-308; 342).

¹² Con este planteamiento Kant se opone a una metafísica entendida como un saber radical de la totalidad, pero no a toda metafísica. De esta posición de Kant se dio de cuenta Hegel, que critica duramente su posición, cuando Kant lo que estaba haciendo, en particular en la CRP, era dar razón del saber experimental, es decir, de la nueva ciencia que, con la física de Newton, se había consolidado de manera definitiva. La crítica de Hegel está en Hegel, *Fe y saber*, Madrid 2000, 65-88.

No hay duda de que Kant nunca creyó que las cosas pudieran reducirse simplemente a sus representaciones, lo que es la razón de que postulara una causa o varias causas externas de las mismas. Vemos, en efecto, que cuando se refiere a nuestra afección por objetos, se adhiere a la posición del sentido común de considerar que las cosas producen un efecto en el sujeto, el cual origina la sensación. A esta la define Kant como “el efecto de un objeto en la facultad de representación, en la medida en que somos afectados por él” (CRP B34; A19; 88). Es un punto de vista que parece implicar la afirmación de cosas en sí, y respecto de la sensación en concreto habría que decir que es el efecto de una cosa en sí como causa (cf. Prol 85.88-89).

La cuestión es que de tal modo se podría deducir que Kant caería en una inconsecuencia manifiesta, en una contradicción con sus propios principios, ya que la categoría de causa, como cualquier otra categoría, sólo se aplica a los fenómenos, y al referirse a los *noumena* como cosas en sí, su consideración rebasaría el ámbito de la experiencia. Sin embargo, al discutir explícitamente la distinción entre fenómenos y noúmenos, vemos como el noúmeno se presenta como un correlato inseparable de la idea de fenómeno. No se presentan las representaciones subjetivas por un lado y sus causas externas por el otro, sino más bien la idea de un objeto que se aparece y, de acuerdo con la idea que así tenemos, y como puro concepto límite, la idea del objeto aparte de su aparecer, lo que sabemos es inherente a la concepción que tiene de la experiencia.

Ahora bien, a la consideración de la cosa que aparece, pero aparte de su aparecer, o sea a lo que Kant llama cosa en sí, y a la que prácticamente queda asimilado lo que llama el objeto trascendental, se refiere asimismo Kant al yo libre y no empírico y a Dios, considerándolos *noumena*, dotados de realidad nouménica, lo que está justificado por sus presupuestos. En concreto, todo lo dicho acerca de la inaplicabilidad de las categorías a los *noumena*, en cierto modo se refiere a Dios, pues no posee realidad fenoménica: Dios al ser pensado no lo es como simple correlato de las apariencias espacio-temporales¹³. Precisamente, el modo de ser pensado Dios por parte del hombre, en tanto que ligado al ser pensado de la cosa en sí y al *yo pienso*, va a ser tratado por Kant dentro de la dialéctica trascendental, es decir, en cuanto es una idea, juntamente con las ideas del mundo y del yo.

¹³ F. COPLESTON, o. c., 259.

Sin embargo, su consideración adecuada dentro de la CRP requiere poner tales ideas, y específicamente la idea de Dios, al culminar la parte de la doctrina trascendental de los elementos, con la doctrina trascendental del método, y en concreto, dentro de ella, con el canon de la razón pura. Sólo de este modo podremos comprender el sentido de la concepción de la metafísica trascendental, que es la que Kant nos está proponiendo al realizar la crítica a la metafísica dogmática.

1.3. De lo trascendental a lo metafísico: la dialéctica trascendental y el canon de la razón

La reflexión que Kant nos ha hecho presenta la característica de ir de lo trascendental a la constitución de la experiencia y de presentarnos su noción de naturaleza, en relación con esa experiencia constituida, en relación con la cual sitúa el saber científico-experimental. De este saber no daba cuenta suficiente la filosofía que hasta entonces se había formulado, aunque el racionalismo, desde el giro antropológico de Descartes, lo había intentado en particular, pero no lo logra, quedando instalado en una concepción del saber en cuanto totalidad, sin distinguir del mismo adecuadamente la ciencia experimental, no obstante su participación en la misma por parte de dos de sus más grandes representantes, Descartes y Leibniz. Tampoco la aportación del empirismo a la explicación de la nueva ciencia fue válida, pues negaba la necesidad y universalidad de los enunciados científicos experimentales, que fue el reproche que Kant le hizo a Hume, de que la ciencia no se puede explicar sin la universalidad y la necesidad de sus enunciados.

Es en este contexto en donde el filósofo de Königsberg establece su aseveración de que tuvo que reducir el saber y dar paso a la fe, lo que Hegel le criticó al defender una concepción del saber filosófico como saber de la totalidad. Sin embargo, la crítica que Kant realiza al saber metafísico tradicional, en función de la reducción afirmada con el fin de explicar la ciencia experimental (la física de Newton que tanto le admiraba y que conocía perfectamente), no significa una crítica sin más al saber metafísico en general. En efecto, si en la primera parte de la CRP había dado cuenta de lo que pudiéramos llamar lo categorial, a partir de la constitución de la naturaleza o de los objetos de experiencia mediante las categorías, en esta segunda parte de la Crítica, en un primer momento, va a proceder de lo

trascendental a lo metafísico, según el plan que se había formulado en la Introducción. Es esta perspectiva de la CRP la que a continuación vamos a desarrollar.

1.3.1. La estructura de la CRP y la cuestión de la metafísica

Al final de la Introducción nos dice Kant que si se quiere efectuar la división de la filosofía trascendental desde el punto de vista de su sistema general, en la misma se debe contener una doctrina de la razón pura. Sin entrar en sus subdivisiones señala, a modo de advertencia preliminar, que hay dos troncos del conocimiento humano, la sensibilidad y el entendimiento (cf. CRP B29; A15; 83). Estas dos facultades entran en la doctrina trascendental de los elementos. Primero la sensibilidad, pues en relación con ella se encuentran las formas a priori del espacio y el tiempo, que Kant estudia en el apartado de la estética trascendental. Segundo el entendimiento, en relación con el cual sitúa el saber de la lógica trascendental, en cuya división primera, en la analítica trascendental, estudia la analítica de los conceptos y la analítica de los principios, y luego, en su división segunda, pasa a tratar de la dialéctica trascendental.

Si en la estética la facultad estudiada es la sensibilidad, y en la analítica el entendimiento, ahora en la dialéctica pasa a tratar el estudio de la razón. Pero hay que advertir aquí que en el fondo entre el entendimiento y la razón no hay verdaderamente una distancia real en cuanto que ambos se componen de conceptos puros o a priori de la facultad de conocer lo pensado, produciéndose la separación entre las categorías del entendimiento, capaces de recibir intuiciones sensibles, y las ideas de la razón, que no pueden ser implementadas por tales intuiciones. El hecho de que tanto la sensibilidad como el entendimiento, cada uno a su modo, se refieran a intuiciones sensibles, determinan su unidad frente a la razón por carecer de ellas.

Se explica por tanto que el modo de proceder de la matemática, relacionada con la estética trascendental, y de la física, relacionada con la analítica trascendental, configuren para Kant una noción de ciencia diferente del saber de la metafísica, relacionada con la dialéctica trascendental. Frente a la concepción de una continuidad del saber entre la matemática, la física y la metafísica, Kant va a establecer un corte radical entre las dos primeras ciencias, que mantienen su status en la epistemología moderna, y la tercera, que

pasa a tener un status diferente. Este corte lo sitúa Kant en el cambio que hace entre la metafísica dogmática y la metafísica trascendental.

Desde la división que Kant hace en la CRP, sin entrar en oposición con ella, podemos considerar las relaciones entre lo trascendental y lo categorial. En primer lugar, señalamos dos nociones de lo trascendental, teniendo en cuenta que la segunda supone la primera, en tanto que es una precisión específica de la misma. Decimos que lo estructural es lo que el sujeto aporta al hecho del conocimiento, y es lo que Kant llama lo puro o a priori. Esta aportación tiene dos momentos, el de las formas del espacio y del tiempo, en relación con la sensibilidad, y el de las categorías del entendimiento. Constituyen una unidad de funcionamiento, pues el uso de las categorías requiere los fenómenos como condición de su posibilidad.

El resultado de la conjunción de estas dos facultades produce la experiencia de los objetos que son susceptibles de nuestro conocimiento ordinario o conocimiento vulgar y del conocimiento científico, concretado por Kant, como queda señalado, por la matemática y la física. En segundo lugar, tenemos lo trascendental en el sentido de la dialéctica trascendental. Aquí se encuentran los conceptos puros a los que Kant denomina ideas, que sabemos carecen de intuiciones que implementen su realidad, como sucedía con las categorías del entendimiento. Sin embargo, son pensables, y de algunas de ellas lo importante es que concebimos sus relaciones, respecto a nuestra vida humana, desde la atribución de realidad que a las mismas les concedamos. Configuran la metafísica trascendental que Kant cree posible a partir de lo que denomina la fe racional, la fe propiamente filosófica.

En los prólogos de la primera y la segunda edición de la CRP, así como también en los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, se acentúa manifiestamente el problema de la metafísica. La cuestión que plantea es si la metafísica puede ampliar nuestro conocimiento de la realidad, teniendo en cuenta que para Kant los principales problemas de la metafísica son Dios, la libertad y la inmortalidad del alma. Plantear si la metafísica puede darnos un conocimiento seguro de la existencia y de la naturaleza de Dios, de la libertad humana y de la existencia de un alma inmortal en el hombre, presupone plantear una duda que afecta al planteamiento de la problemática metafísica. Kant subraya la importancia de los temas

principales de los que se ocupa la metafísica, a la vez que las limitaciones que sobre su validez se formulaban en su época (cf. CRP A VIII; 6). Si ciencias como la física han encontrado un camino seguro para resolver sus problemas, esto no ha sucedido con la metafísica, surgiendo la interrogación de su posibilidad (cf. CRP BXV; 20), y también, a la vez, una cierta indiferencia hacia su conocimiento, pensando Kant que tal indiferencia es inútil, pues los objetos de que trata no pueden ser indiferentes a la naturaleza humana (cf. CRP A X; 7).

Juzgando que el dogmatismo es el procedimiento dogmático de la razón pura sin crítica previa de sus propias capacidades (cf. CRP B XXXV; 35), Kant propone emprender la crítica de los principios de la razón. Se trata de realizar una investigación crítica de la facultad de la razón respecto de todos los conocimientos que pueda aspirar a conseguir independientemente de toda experiencia (cf. CRP A XII; 8). En esta investigación, Kant no se interesa por las condiciones empíricas, es decir, no piensa en un estudio psicológico de la razón considerada como una entidad física, o sea como un objeto entre objetos, sino por las condiciones no-empíricas o condiciones puras del conocimiento humano como tal.

Se trata de estudiar las condiciones necesarias del conocimiento de los objetos, y si tales condiciones implican que las realidades que trascienden la experiencia sensible no pueden ser objeto de conocimiento, siendo la conclusión que las pretensiones de la metafísica especulativa o dogmática son vacías o vanas. El sentido de la metafísica que aquí se tiene en cuenta es el referido al conocimiento científico de entes suprasensibles, cuyas demostraciones son pseudodemostraciones que no pueden considerarse válidas respecto a los resultados de sus conclusiones. Reconocido esto, no hay que olvidar que para Kant la palabra “metafísica” hay que contextualizarla en virtud de sus usos diferentes (cf. CRP B869-871; 851-854).

1.3.2. La dialéctica trascendental: las ideas trascendentales

Dentro de la CRP la dialéctica trascendental es la parte de la lógica trascendental contrapuesta a la analítica trascendental, y si esta estudia la sensibilidad y el entendimiento, aquella estudia la razón, investigando el uso del pensamiento puro más allá de los límites de la experiencia posible, tal y como queda señalado. Tal incursión del pensamiento puro más

allá de la frontera de la experiencia tiene su condición de posibilidad en la estructura a priori del mismo pensamiento. Es una inmersión que producida fuera del dominio del “territorio” del entendimiento puro o conocimiento objetivo, se introduce en un mar inmerso o desconocido, albergue de la ilusión. El navegante inexperto que se adentra en ese mar cree descubrir siempre en el horizonte nuevas tierras, las que le son proporcionadas por la metafísica. Pero se trata de un espejismo, aunque sea un espejismo necesario, que tiene su fundamentación en la naturaleza de nuestro espíritu. Es lo que Kant denomina “ilusión trascendental”, la cual es inevitable y que no cesa incluso después de ser descubierta (cf. CRP B88; A63-64; 133-134; también en B354-355; A298; 382-383). Sin embargo, en la dialéctica trascendental se encuentra también la función positiva de determinar de un modo sistemático las ideas trascendentales de la razón pura y cuáles son sus funciones propias y legítimas (Cf. CRP B697; A667; 707).

Kant estima que las ideas trascendentales son elementos a priori que constituyen la estructura trascendental de la razón, como facultad de conocer por meros conceptos. Entendiendo a las ideas como conceptos puros que están a la base del ejercicio de la actividad racional, juzga que tales conceptos exceden la posibilidad de la experiencia y determina, según el uso de principios, el uso del entendimiento en el conjunto total de la experiencia. Propuestas por la naturaleza misma de la razón, no son arbitrariamente fingidas, superando, además, los límites de toda experiencia en la que nunca puede presentarse un objeto que les corresponda, por lo que su uso no es inmanente, sino trascendente (cf. CRP B383-384; A326-327; 404-405).

Para deducirlas, parte del principio de que las ideas, como conceptos puros de la razón, no pueden tener otra fuente que la misma razón en su ejercicio, y por ello, antes de proceder a su deducción, es importante conocer bien el modo de proceder de la facultad racional, partiendo de sus dos usos, el lógico y el real puro. Sabemos, en efecto, que tanto de la razón como del entendimiento hay un uso meramente formal o lógico, cuando se hace abstracción de todo contenido del conocimiento. Pero hay asimismo un uso real o puro, que está supuesto en el lógico, el cual remite a las ideas trascendentales, como los elementos a priori que lo hacen posible, y si la razón lógica es conocida por los estudios de los lógicos, la razón como facultad trascendental, es decir, en su uso puro o real, que produce sus propios

conceptos, es totalmente desconocida. Espera sin embargo que, en analogía con el procedimiento usado en la analítica trascendental para deducir las categorías del entendimiento, el uso lógico de la razón incluya la clave del uso puro o trascendental, de suerte que se puedan deducir las ideas de la razón: si las categorías se deducen de la función lógica del juicio, las ideas se podrán deducir de la función lógica del silogismo.

Verdaderamente, si el entendimiento en su uso lógico era la facultad del juzgar, la razón lo es del raciocinar, consistiendo el raciocinio en el proceder deductivo de la razón como facultad de concluir mediatamente, con el silogismo como ejemplo clásico, que es el que Kant tiene en cuenta. En todo silogismo se parte de una proposición dada y, por mediación de otra intermedia, se deduce e infiere una tercera, la conclusión. Así, en el ejemplo del propio Kant, “todos los hombres son mortales, todos los sabios son hombres, luego todos los sabios son mortales”. Es un raciocinio que procede, por así decirlo, de arriba abajo, pues la conclusión se infiere como consecuencia de la premisa mayor por medio de la condición de la menor. Pero es claro que se puede proceder también al revés, es decir, de abajo a arriba, buscando la verdad de la premisa mayor y presentándola como conclusión de la menor. Sucede por ejemplo cuando aseveramos que “todos los animales son mortales, todos los hombres son animales, luego todos los hombres son mortales”. Pero la nueva premisa mayor puede ser a su vez objeto de un proceso análogo y ser presentada como conclusión de otro prosilogismo y así sucesivamente.

Vemos, en primer lugar, que la razón no se refiere inmediatamente a los objetos y a su intuición, sino a los conceptos y juicios del entendimiento. Si el entendimiento se ocupa de los fenómenos de la sensibilidad y los unifica en conceptos y juicios, la razón se ocupa de los conceptos y juicios del entendimiento y se esfuerza por unificarlos a la luz de un principio superior, lo que implica que la unidad de la razón no es la unidad de una experiencia posible, sino otro tipo de unidad. En segundo lugar, la razón en su uso lógico, en el raciocinio, busca la condición general de un juicio, esto es, de la conclusión. El raciocinio no es otra cosa que el procedimiento de inferir un juicio -conclusión-, mediante la subsunción de su condición -menor- bajo una regla general -mayor-. Mas al estar a su vez tal regla en la misma operación, y hay que buscar la condición de la condición hasta donde sea posible, es claro

que el quicio del proceder de la razón con su uso lógico estriba en la búsqueda de un incondicionado para el conocimiento condicionado del entendimiento.

Ahora bien, esta exigencia de la razón en su uso lógico que le empuja, sin parar, a elevarse de condición en condición, en dirección a un incondicionado, se basa, según Kant, a nivel trascendental en dos supuestos. El primero es un principio sintético a priori de la pura razón, según el cual si se da lo condicionado, se da también la totalidad de la serie de condiciones, totalidad que es asimismo incondicionada. El segundo lo constituyen ciertos conceptos puros de la totalidad de las condiciones o de lo incondicionado, como principio de la síntesis de lo condicionado, que es lo que Kant entiende por idea trascendental. En este sentido las ideas de la razón son el concepto puro de la totalidad de las condiciones para un condicionado dado (cf. CRP B378-379; A321-322; 400-401). Para dar a las ideas la concreción definitiva es suficiente llevar hasta el fin el supuesto de partida, a saber, analizar el uso lógico de la razón, el raciocinio, a fin de encontrar la clave del uso puro, o sea las ideas trascendentales que lo hacen posible.

Dados los tres tipos posibles de inferencia silogística que Kant considera, el categórico, el hipotético y el disyuntivo, en correspondencia a las tres categorías de relación -la sustancia, la causa y la comunidad recíproca-, indica tres clases de unidad incondicionada, postulada o asumida por los principios de la razón pura. En la serie ascendente de los silogismos categóricos la razón tiende hacia su concepto que representa algo que sea siempre sujeto y nunca predicado. Si ascendemos mediante una cadena de silogismos hipotéticos, la razón exige una unidad incondicionada en la forma de un presupuesto que no presuponga a su vez nada distinto de sí, o sea, un presupuesto definitivo. Por último, si el ascenso se produce por una cadena de silogismos disyuntivos, la razón pide una unidad incondicionada en la forma de un agregado o conjunto de miembros de la división disyuntiva tal que se complete la división. Por otra parte, además de la deducción de las ideas de la razón, introduce la idea de las relaciones más generales en que pueden encontrarse nuestras representaciones, que son tres: la relación al sujeto, la relación de nuestras representaciones a los objetos como fenómenos, y la relación de nuestras representaciones a los objetos como objetos del pensamiento en general, sean fenómenos o no (cf. CRP B390-391; A333-334; 409-410). Pasamos a considerar estas tres relaciones por separado.

En primer lugar, se exige para la posibilidad de la experiencia que todas las representaciones se relacionen con la unidad de la apercepción, en el sentido de que el *yo pienso* ha de poder acompañarlas a todas. Pero la razón tiende a completar esta síntesis mediante la suposición de un sujeto incondicionado, un ego o sujeto pensante permanente, concebido como sustancia. Lo que hace es completar la síntesis de la vida interior, pasando del ego empírico condicionado a un sí mismo pensante e incondicionado, un sujeto sustancial que no es nunca predicado. En segundo lugar, atendiendo a la relación de nuestras representaciones como fenómenos, sabemos que el entendimiento sintetiza la multiplicidad de la intuición sensible según la relación causal. Pero la razón intenta completar esta síntesis alcanzando una unidad incondicionada concebida como la totalidad de las secuencias causales de los fenómenos. Así nace la idea de mundo, concebido como la totalidad de las secuencias causales. En tercer lugar, teniendo en cuenta la relación de nuestras representaciones a los objetos del pensamiento en general, la razón busca una unidad incondicionada en la forma de la condición suprema de la posibilidad de todo lo pensable. Nace de este modo la concepción de Dios como la unión de todas las perfecciones en un ser concebido por sí como ente originario (cf. B495; 543). Con todo, hay que señalar que Kant admite que la teoría según la cual la mera forma del silogismo disyuntivo implique la idea suprema de la razón pura, la idea de *un ser de todos los seres*, parece a primera vista muy paradójica (cf. CRP B392-393; A335-336; 410-411).

Las tres ideas principales de la razón pura no son innatas, pero tampoco son empíricamente adquiridas, ya que nacen como resultado del impulso natural de esa razón hacia el completamiento de la síntesis realizada por el entendimiento. La razón tiene un impulso natural hacia la unificación de las condiciones de la experiencia, y lo hace avanzando, como queda señalado, hacia lo incondicionado, y al hacerlo rebasa obviamente las formas de experiencia. Por tal motivo, decimos, al no darnos conocimiento de los objetos correspondientes, que las ideas trascendentales no tienen uso constitutivo ni aumentan nuestro objeto de conocimiento. Si las utilizamos para trascender la esfera de la experiencia y afirmar la existencia de realidades no dadas en la experiencia caeremos inevitablemente en las falacias sobre el yo (los paralogismos), el mundo (las antinomias) y Dios, al carecer de fundamentación los argumentos ontológico, cosmológico y físico-teleológico sobre su existencia. Por otra parte, dada la inclinación natural que la razón humana tiene a rebasar

los límites de la experiencia, produce, como señalamos una ilusión irresistible (cf. CRP B670; 684; también A296-298; 382-383).

Aunque es posible corregir tales ilusiones, Kant piensa que el impulso que las produce es un impulso natural, siendo la corrección posterior al dominio de dicho impulso. Dicho históricamente, la metafísica es anterior a la dialéctica trascendental, sin que esta, aunque en principio nos permita evitar las ilusiones metafísicas, no puede destruir el impulso que las produce y las impone. Es algo que se explica porque las ideas trascendentales son tan naturales a la razón como lo son las categorías al entendimiento. Se deduce, por consiguiente, que si las ideas trascendentales son naturales a la razón, deben tener algún uso adecuado propio, en palabras de Kant, tendrán con toda probabilidad su uso legítimo y consecuentemente inmanente (cf. CRP B671; 685).

Está claro que tal uso inmanente, en tanto relativo a la experiencia, no puede consistir en permitirnos conocer objetos correspondientes a las ideas mismas, pues no hay tales objetos inmanentes a la experiencia. Ciertamente, tal uso es regulativo, ya que la razón tiene como tarea especial dar una disposición sistemática a nuestros conocimientos. Si el entendimiento unifica la multiplicidad de los fenómenos por medio de conceptos y los pone bajo leyes empíricas, la tarea especial de la razón consiste en producir una unidad sistemática en todas las operaciones empíricas posibles del entendimiento, proceso en el que la idea actúa como principio regulativo de la unidad (cf. CRP B692-694; A666-668; 703-704). Ahora bien, este uso regulativo o normativo de las ideas de la razón está expuesto por Kant en relación con el uso constitutivo de la experiencia del entendimiento, pero no significa que sea el único uso que tengan las ideas trascendentales que explican el valor heurístico que la razón tiene respecto a la unificación de la experiencia que desde el entendimiento se constituye, como una respuesta al conocimiento vulgar y respecto al conocimiento científico, que en Kant es siempre el relacionado con la ciencia newtoniana.

1.3.3. El uso trascendental metafísico de las ideas: el canon de la razón pura

Kant subraya, respecto a las ideas trascendentales de Dios, mundo y alma su valor regulativo de carácter heurístico, en su función de unificar los principios del entendimiento en tanto facultad que, con ayuda de la sensibilidad, constituye la experiencia. Pero si la razón

carece del uso constitutivo de sus conceptos puros, no se limita Kant al uso regulativo de la misma, aseveración a la que va unido el hecho de que las ideas trascendentales no son obtenidas solamente de la inferencia mediata del silogismo, tal y como lo apreciamos en su afirmación de la idea de libertad. La encontramos en la tercera de las antinomias de la razón enfrentada al determinismo (cf. CRP B472-475; A445-447; 522-524), al igual que en la cuarta encontramos la existencia de un ser absolutamente necesario que es afirmado en la tesis y negado en la antítesis (cf. CRP B480-484; A452-455; 530-532).

Estas dos antinomias reciben el nombre de dinámicas porque implican el movimiento lógico de elevarse, de condición en condición, hasta un término último e incondicionado, y se contraponen a las matemáticas, que hacen referencia a la totalidad cosmológica desde un punto de vista cuantitativo (al estudiar la infinitud o finitud del mundo) y cualitativo (al referirse a su comienzo y limitación). Mientras las matemáticas, cuando se aplican al mundo fenoménico, pueden ser ambas falsas, las dinámicas pueden ser verdaderas en ambos casos: la tesis si se refieren a la esfera del noúmeno, la antítesis si se refieren a la esfera del fenómeno. En todo caso, hay que subrayar que las aseveraciones de las distintas antinomias se corresponden con posiciones metafísicas que se han producido en la historia, con independencia de la exposición que Kant hace de las mismas, lo que está en relación con el hecho aseverado de que la metafísica especulativa antecede a la dialéctica trascendental.

Nos interesa detenernos en la tercera antinomia, porque su solución implica la idea de la libertad trascendental, lo que implica que las ideas no se limitan a las tres inferidas de las clases de silogismos, que son las que afirman el uso regulativo de las ideas, es decir, no se puede limitar el uso de las ideas a su valor heurístico. Sin negar este valor, en relación con la función de la razón respecto al entendimiento (en el uso de ambas facultades respecto a la constitución de la experiencia, y del saber científico y por tanto al modo newtoniano de concebir la ciencia, no como saber o ciencia metafísica), hay que aseverar un uso metafísico, el uso que Kant llama trascendental.

Verdaderamente, la tercera antinomia trata de la contraposición entre la libertad y la necesidad de la naturaleza. Dado que en el mundo todo fenómeno está necesariamente enlazado por la relación de causa y efecto, parece deducirse que no queda sitio para la libertad, que consiste precisamente en la facultad de empezar por sí misma,

independientemente de las presiones de la sensibilidad. En efecto, la libertad, así como su causalidad, está fuera de la serie de los fenómenos, ya que estos se encuentran en la serie de las condiciones empíricas. Así pues, el efecto puede ser considerado en relación a la causa inteligible como libre, pero al mismo tiempo, en relación a los fenómenos, como una consecuencia de estos mismos fenómenos, según la necesidad de la naturaleza (cf. CRP B477-479; A449-451; 525-529). Kant no pretende probar aquí la realidad de una causalidad libre, sino tan sólo su posibilidad. Lo que ha querido mostrar es tan sólo que la naturaleza no contradice la causalidad por la libertad (cf. CRP B856; A558; 615).

Esto era lo que le importaba para continuar defendiendo su posición en el ámbito práctico, una posición que está ya claramente presente en el canon de la razón pura, es decir, en el capítulo segundo de la doctrina trascendental del método, en la CRP. Kant entiende por canon de la razón pura “el conjunto de los principios a priori que regulan el uso correcto de las facultades del conocimiento en general” (CRP B824; A796; 813), especificando que su uso correcto no hay que buscarlo en el uso especulativo, sino solamente en el uso práctico de la razón (cf. CRP B825; A797; 814). Pero es esencial tener en cuenta que la investigación que hace al respecto, va vinculada esencialmente a la afirmación de una fe racional, de la que ciertamente nos va a hablar, pero a nuestro parecer tal fe racional está articulando todo su pensamiento de la metafísica trascendental, diferenciándola de la metafísica especulativa¹⁴.

Al hablar de la razón, sabemos que está empujada por una inclinación natural, la cual le lleva a lanzarse en busca de una última unidad incondicionada que sobrepasa la frontera de la experiencia. Es una inclinación que, en su opinión, no puede ser fundada por el interés especulativo sino por el práctico. Hay tres objetos que son la meta clara del interés de la razón especulativa, que son la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, respecto de los cuales el interés teórico de la razón es mínimo, ya que “no se puede hacer ningún uso que demuestre su utilidad *in concreto*, es decir en la investigación de la naturaleza” (CRP B826; A798; 815). No son objetos completamente necesarios desde el punto de vista del saber, pero sí lo son desde el práctico, o sea de aquello que es posible por la libertad.

¹⁴ Como queda señalado esta posición de Kant fue vista ya por Hegel, aunque en la contraposición de sus posiciones sobre saber y fe no entramos, dada la perspectiva de nuestro estudio sobre Kant.

Es claro que para Kant el contenido de la razón queda referido a la comprensión del fin de tales objetos, concretado en última instancia en saber qué es lo que hay que hacer en el caso de que la voluntad sea libre, de que Dios exista y de que haya un mundo futuro (cf. CRP B828; A800; 817). Es el contexto en el que Kant anuncia los tres interrogantes que en su opinión encierran todo el interés de la razón, tanto en el plano teórico cuanto en el práctico, esto es, lo que podemos saber, lo que debemos hacer y lo que nos está permitido esperar (cf. CRP B833; A805; 820). El interrogante del saber es teórico, referido a las ciencias fisicomatemáticas, y es un ámbito en el que la razón puede sentirse satisfecha, siempre que no se ocupe del interés práctico, que es el que se hace presente en el segundo interrogante. La tercera pregunta es a la vez teórica y práctica, de tal suerte que el aspecto práctico sirve de hilo conductor a la solución de la cuestión teórica. Si la interrogación se refiere a lo que me está permitido esperar si hago lo que debo hacer, hay que tener presente que la esperanza tiende a la felicidad y que en el orden práctico significa lo que el saber y la ley de la naturaleza son para el conocimiento de las cosas.

La conclusión que a partir de la esperanza se formula es la que se especifica en la conclusión de que alguna cosa es, puesto que alguna cosa debe hacerse. Esto que debe hacerse es el bien, cuya determinación se encuentra en la ley moral que establece absolutamente a priori, sin tener en cuenta motivos y situaciones concretas, el uso de la libertad de un ser razonable en general. Verdaderamente, si la ley moral excluye como motivo de una acción la búsqueda de la felicidad, ocurre, sin embargo, que al imperar el bien de manera absoluta, hace al que lo practica digno de felicidad. Sobre lo que nos está permitido esperar, se trata de determinar si los principios de la razón pura que prescriben a priori la ley moral dan asimismo necesariamente más firmeza a esta esperanza. La respuesta es claramente afirmativa al aseverar Kant que si los principios morales son necesarios según la razón en su uso práctico, es necesario que lo sean también en la misma medida según la razón en su uso teórico, teniendo cada uno de nosotros motivos para esperar la felicidad en la misma medida en que se haya hecho digno de ella: aunque solamente en la idea de la razón pura, el sistema de la moralidad está inseparablemente unida al de la felicidad, pero solamente en la idea de la razón pura (cf. CRP B837; A809; 824).

La idea de la razón pura, a la que acude Kant, es la idea de un mundo inteligible o de un mundo moral, o sea de un mundo hecho a la medida del hombre moral, tal como puede ser según la libertad de los seres racionales y tal como debe ser según las leyes necesarias de la moralidad. Como seres morales formamos parte de este mundo, en el que se da una conexión necesaria entre la esperanza a la felicidad y el apoyo incesante por hacerse digno de ella, no obstante el hecho de vivir en un mundo de fenómenos en el que tal conexión no se produce en parte alguna. Precisamente por ello la suposición del mundo moral implica necesariamente la suposición de sus condiciones de posibilidad: la idea del soberano bien, esto es, de una inteligencia suprema que, como causa de los seres naturales, los ha ordenado de medios a fines respecto a la realización de la ley moral y de una vida futura y suprasensible, en la que la unión de moralidad y felicidad se establezca como consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible.

De este modo, Dios y la vida futura se hacen presentes como dos supuestos inseparables de la obligación moral (cf. CRP B839; A811; 826). La razón se ve obligada a admitir a ambos o a mirar las leyes morales como meras quimeras. Señala Kant que Leibniz hablaba del mundo del reino de la gracia en la medida en la que no consideraba de él más que los seres racionales y su armonía, según las leyes morales, bajo el soberano bien. Lo distinguía así del mundo de la naturaleza, en el que dichos seres racionales están sometidos a leyes morales, pero sin esperar ninguna otra consecuencia de su conducta que la que resultaba del curso de la naturaleza de nuestro mundo sensible. Para Kant hay que formular una idea prácticamente necesaria de la razón en la que estamos formando parte del reino de la gracia, en el cual nos espera toda clase de felicidad, a no ser que limitemos nosotros mismos nuestra participación en ella, haciéndonos indignos de ser felices (cf. CRP B840; A812; 826-827).

La convicción que Kant tiene acerca de la existencia de Dios y de la vida futura, en tanto van unidas inseparablemente al valor de la obligación moral, tiene su propio estatuto epistemológico. Lo sitúa dentro de lo que él denomina en general “tener por verdadero”, entendiendo por tal un hecho de nuestro entendimiento que es susceptible de descansar sobre principios objetivos, pero que exige al mismo tiempo causas subjetivas en el espíritu del que juzga. Este tener por verdadero, en función de que los principios en que se funda

sean o no suficientes, se escalonan en tres grados de convicción que son la opinión, la fe y el saber (cf. CRP B848; A820; 835). La opinión y el saber se distinguen entre sí en virtud de la insuficiencia o la suficiencia de sus fundamentos objetivos y subjetivos. La fe en cambio es un tener por verdadero que es subjetivamente suficiente pero objetivamente insuficiente, una insuficiencia que es teórica, pero que está compensada por el interés práctico, esto es, por el interés referido al saber hacer o a la moralidad.

En el caso de referirse al saber hacer, la relación existente tiene que ver con fines arbitrarios y contingentes, y no conduce más que a una fe pragmática. Sin embargo, la moralidad, que tiene que ver con fines absolutamente necesarios, conduce a la fe moral. Ahora bien, desde el momento en que un fin es propuesto como absolutamente necesario, también lo son las condiciones requeridas para obtenerlo, tal y como sucede al referirnos a la fe moral en Dios y a la vida futura. En este caso, es absolutamente necesario que algo tenga lugar, a saber, el hecho de que obedezcamos a la ley moral. Estando el fin absolutamente fijado, no existe ninguna otra condición posible que permita poner en relación a tal fin de acuerdo con los demás fines y alcanzar un valor práctico, a saber, la existencia de Dios y un mundo futuro, sin que puedan existir otras condiciones.

Se deduce por consiguiente que en la medida en que yo me someto absolutamente a la ley moral, creo asimismo infaliblemente en Dios y en la vida futura, estando seguro de que nada puede hacer vacilar esa fe, puesto que ello haría tambalear mis propios principios morales, a los que no podemos renunciar sin hacernos dignos de desprecio ante nuestros propios ojos. Se originan de tal modo sobrados motivos de estar satisfechos, aunque sólo desde el punto de vista práctico. Nuestro conocimiento teórico acerca de Dios y la inmortalidad no han aumentado en nada, siendo la certeza alcanzada una certeza moral, no teórica. Es una certeza, la moral, que está fuera de los vaivenes del conocimiento, de suerte tal que podemos comprender la aseveración de Kant, de que la fe en Dios y en otro mundo está de tal forma unida a nuestro sentido moral que, si no se corre el riesgo de perder este sentido, tampoco necesitamos temer el que se pueda perder la fe en Dios (cf. CRP B857; A829; 841-842)¹⁵.

¹⁵ Cf. E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. La filosofía trascendental de Kant*, Barcelona 1986, 192-196

1.3.4. Precisiones a la CRP

Nadie duda hoy de la importancia que para el quehacer teológico de la filosofía significó el pensamiento de Kant, y en concreto la obra que estamos analizando, la CRP. Situándola en una diacronía filosófica, podemos decir que su filosofía significa un punto de inflexión muy manifiesto respecto de la filosofía del realismo, concretado en lo que llamamos “giro copernicano” o “revolución copernicana”, pero lo es también respecto a la controversia entre el racionalismo y el empirismo, ambos ligados a la revolución de la ciencia experimental, concretamente vinculada a la metodología científica de Galileo y a la física de Newton. Luego está su relación inmediata con una cumbre de la filosofía, como lo es la filosofía romántica del idealismo alemán¹⁶. Es verdad que, hijo de su tiempo histórico, el desarrollo de la CRP tiene aspectos a los que si Kant daba gran importancia, hoy juzgamos que no la tienen. Es el caso de la deducción trascendental de las categorías a partir de la clase de juicios, o de la deducción de las ideas a partir de la clase de los silogismos. Se le critican asimismo diversos planteamientos que hace, aunque hay que decir que casi siempre se le hacen desde formulaciones ajenas a su sistema, exteriormente al mismo y no una crítica interna o a sus principios. Así, las críticas desde el realismo, principalmente escolástico, pero pensamos que las mismas no afectan a la consistencia del pensamiento de sus concepciones filosóficas. Sin embargo, un aspecto fundamental de su pensamiento se refiere a su relación, o si se prefiere a su dependencia, respecto a Newton, y, en concreto, a la función que les atribuye a las formas a priori de la sensibilidad, es decir, a su concepción sobre el espacio y el tiempo. Esta consideración de su filosofía es independiente de la validez de su concepción del giro copernicano, aunque la estimamos esencial en su planteamiento del sistema de su filosofía crítica, en tanto afecta a su exposición del método trascendental. En relación con este, está lo que constituye sin duda la problemática ligada a los esquemas de la imaginación, a la que nos referiremos, dada la vinculación existente entre los mismos y el método trascendental. Lo haremos una vez que tengamos especificada la relación entre la

¹⁶ Pienso que con el OP también el mismo Kant entra en este movimiento, como último paso y solución del problema de su filosofía crítica, pero es una faceta que no afecta directamente a la perspectiva del método trascendental categorial, cuya consideración la hacemos, principalmente, a partir de sus dos primeras *Críticas*.

CRP y la física de Newton, en la que los distintos ámbitos concretos que en la misma se formulan, dependen de su concepción sobre el espacio y el tiempo.

Lo primero que hay que decir, al hablar de la influencia de Newton en Kant, es que se suele establecer la idea de que el segundo asume la concepción que el primero tiene sobre el espacio y el tiempo, sin advertir que tal relación espacio-temporal se trata de una formulación metodológica, pero no esencial. En ello encuentran la base de la incapacidad, que supone, a mi parecer gratuitamente, que tiene Kant de superar el empirismo, en el que supuestamente cae, al desarrollar el sistema crítico de su filosofía, lo que le cierra el camino hacia la comprensión de captar la verdad de las esencias, que es la verdad que especifica el realismo de la filosofía clásica, defendida desde una captación intelectual del ser de la realidad. Esta consideración de las relaciones Kant-Newton es el núcleo originario y fundamental de la incomprensión sobre la significación que el pensamiento kantiano tiene en la totalidad del saber filosófico, en tanto constituye un paradigma filosófico, el antropológico, el cual es radicalmente diferente del paradigma del realismo.

Es esencial comprender que la modernidad (introducida en la filosofía por Descartes, a partir del saber específico que es el conocimiento científico-experimental) implica un modelo de hacer filosofía que difiere radicalmente de la concepción de la filosofía clásica: el modelo antropológico es un paradigma, en el sentido más fuerte del término, el kuhniano, que es esencialmente divergente del modelo que se sustenta en el paradigma del ser, defendido desde los griegos Platón y Aristóteles, hasta los cristianos Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, incluyendo en la actualidad a Balthasar y a Ratzinger¹⁷. Asumida esta verdad, sin la cual nos haríamos incapaces de comprender la marcha de la historia de la filosofía, y por tanto la de la teología, en sus relaciones recíprocas, es el momento de precisar las relaciones entre la filosofía de Kant y la física de Newton.

Kant introduce, como sabemos, el espacio y el tiempo como formas de la sensibilidad, dando origen al desarrollo de toda la filosofía crítica. Hoy somos conscientes de que el espacio y el tiempo no son en Newton una opción metodológica de su física, sino una opción

¹⁷ La diferencia para mí entre los paradigmas o modelos filosóficos y teológicos no implica ningún juicio de valor, por tanto con independencia de mis posiciones filosóficas y teológicas, pues lo contrario sería caer en un subjetivismo ideológico, incapaz de valorar la verdad del otro, olvidando que la verdad, como Dios, es inexhaustible.

esencial de la misma: la física de Newton no se puede pensar sin introducir las relaciones espaciotemporales tridimensionales como básicas, o postulados, de su sistema. Para él tienen un valor absoluto, y así sus reflexiones *meta-físicas* tienen por objetivo, justificar dicho carácter. Si en el pensamiento “físico” anterior a su obra de los *Principia mathematica philosophiae naturalis*, el espacio y el tiempo, de acuerdo con la concepción asumida por Aristóteles, son correlativas a las cosas, para Newton tienen carácter absoluto, constituyendo los “habitáculos” en donde se producen las relaciones entre las cosas, relaciones que configuran nuestra experiencia del mundo. Este carácter absoluto se muestra en su caracterización del espacio y el tiempo como *sensorium Dei*, que fue la posición que Kant asumió, tras trasladarlo al hombre –es decir, son *sensorium hominis*– sobre el espacio y el tiempo antes de la CRP (más exactamente antes en la *Dissertatio*, en donde nos expone ya la concepción de la sensibilidad que nos ofrecerá luego en la estética trascendental).

Así pues, desde la concepción del espacio como una realidad exterior absoluta en la que percibimos los objetos, pasamos a considerarlo algo así como una exigencia interior que nos es propia y que imponemos necesariamente a la intuición sensible para hacerlos cognoscibles. El espacio se considera la condición de la posibilidad de los fenómenos exteriores, al igual que el tiempo es la condición formal a priori de los fenómenos interiores, y mediatamente por esto mismo, de todos los fenómenos en general, ya que la experiencia externa ha de hacerse interna para hacer posible su conocimiento, sin que se puedan concebir, espacio y tiempo, como una determinación de las cosas que constituyen la realidad. Para Newton, y también para Kant, es imposible pensar el espacio como una propiedad de las cosas, y por ello Kant afirma que no podemos hablar del espacio, ni tampoco del tiempo, a no ser desde el punto de vista del hombre, sentido en el que corrige a Newton, en su concepción del *sensorium Dei*, al aseverar que son un *sensorium hominis*. Si salimos de estas condiciones subjetivas de nuestra sensibilidad, que son las condiciones de la posibilidad, no de las cosas, sino de su manifestación, la representación del espacio no significa ya nada (cf. CRP B42-44; A26-28; 95-97)¹⁸.

Hay que tener en cuenta, además, la formulación del esquematismo trascendental, tal como lo plantea en la parte de la analítica trascendental. La razón es que no está claro el

¹⁸ Cf. J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento III. El pensamiento moderno de Descartes a Kant*, Madrid 1959, 549-550.

estatuto epistemológico de los esquemas, en su función de coordinar lo sensible de las intuiciones y lo inteligible de las categorías. No importa que Kant diga que el esquema, por ser general, en tanto que actúa como una regla o procedimiento de esquematizar categorías, tiene afinidad con el concepto, mientras que por su carácter de imagen, en tanto producido por la imaginación, tiene afinidad con la multiplicidad de la intuición. Sin embargo, dado que la multiplicidad indefinida de las intuiciones se da en el tiempo, la doctrina del esquematismo trascendental depende del supuesto de la estética trascendental en cuanto nos da a priori las formas de la sensibilidad, pero tal supuesto lo consideramos innecesario, de acuerdo con la formulación hecha, y por lo tanto lo es asimismo la exigencia de los esquemas para unir las intuiciones y las categorías¹⁹.

Hay que señalar dos limitaciones que sabemos hoy que encontramos en la física newtoniana, que nos interesan por afectar a dos aspectos fundamentales que están presentes en la estética trascendental. La primera se refiere al carácter absoluto del espacio y del tiempo, pues Newton en sus *Principia* intenta fundamentar tal carácter en diversas experiencias concretas. Sobre las mismas, la argumentación que desde el neoempirismo hace E. Mach, a finales del siglo XIX, demuestra que las experiencias de Newton no concluyen lo que él pretendía demostrar, debiéndose aseverar que el espacio y el tiempo son relativos a las relaciones que se producen en el mundo que concebimos a partir de la experiencia vivida que del mismo tenemos. La segunda, relacionada con la primera, es que el espacio y el tiempo, matemáticamente, son el resultado de la aplicación de la geometría euclidiana, así como también las relaciones aritmético-algebraicas con ellas relacionadas, explícitamente en la geometría cartesiana, y es que, verdaderamente, la geometría de tres dimensiones que formaliza Euclides, responde a nuestra percepción de la realidad, que es tridimensional. Sin embargo, la física, principalmente a partir de la teoría de la relatividad, utiliza geometrías no euclidianas, y la razón es que nuestra experiencia, en la que formamos la visión del mundo que tenemos, para dar cuenta de los fenómenos físicos, necesita recurrir a formalizaciones matemáticas no euclidianas, sin necesidad de negar el valor de la física

¹⁹ A mi parecer, la introducción de los esquemas de la imaginación se debe a su punto de partida del estudio de la epistemología a partir de las facultades humanas. Como entre estas, está la imaginación, no puede prescindir de ella, y por tal motivo le asigna la producción de esquemas. Encontramos aquí la razón del papel de la imaginación y los esquemas en su sistema, totalmente innecesario y criticado por los intérpretes de la CRP que se refieren a este apartado.

newtoniana en el ámbito de las explicaciones de nuestra experiencia inmediata: construimos puentes y rascacielos con la física newtoniana, pero para la investigación macrofísica, al nivel de la astronomía, y microfísica, al nivel de lo subatómico, necesitamos formalizaciones matemáticas no euclidianas, sean deterministas (en la relatividad) o indeterministas (en la física cuántica).

Lo que desde nuestra perspectiva epistemológica, y por lo tanto metafísica, nos interesa subrayar es que las aseveraciones fundamentales que Kant hace en su pensamiento crítico (a pesar de las limitaciones que le imponemos a su planteamiento de la estética trascendental, las cuales por cierto están superadas en Rahner), siguen siendo plenamente consistentes y válidas, en el sentido de especificar un paradigma antropológico, como es el de la modernidad. Es un paradigma contrapuesto al del realismo, el cual subraya la realidad del ser en su relación con sus trascendentales de la bondad, la belleza, la verdad y la unidad. La aseveración esencial del paradigma antropológico es la de que en el ser humano hay una estructura cognoscitiva que recibe datos procedentes de la realidad externa, de suerte tal que configuran la experiencia en la que realizamos nuestra vida, y que además es la experiencia desde la que se construye la ciencia como saber experimental.

Es este el contexto donde planteamos la necesidad de la metafísica, concretamente la libertad, la inmortalidad del hombre y la existencia de Dios, como una inclinación o tendencia de la que los seres humanos nunca han prescindido, tanto en su consideración diacrónica cuanto sincrónica. Por otra parte, sabemos que esas tres ideas son lo que Kant usa en toda su reflexión práctico-moral, para afirmarlas, si ya no desde el conocimiento teórico, que es el propio de la ciencia experimental, si desde lo que con él podemos llamar teología moral, tal y como las desarrolla desde la razón práctica, apoyándose para tal desarrollo en la fe moral.

No hay que pensar aquí fideísmo alguno, sino reconocer que el tipo de saber que no admite dudas, el teórico, apoyado en la sensibilidad, es distinto del saber que podemos configurar sobre entidades que superan la capacidad de nuestra intuición, que es una intuición sensible, no una intuición intelectual, como la que sería necesaria para captar las entidades a las que nos acabamos de referir. Es aquí en donde Kant niega las pretensiones de verdad de la metafísica clásica, a la vez que afirma la necesidad de un nuevo tipo de

metafísica, la trascendental, que partiendo de las estructuras de nuestra subjetividad, pueda dar algún tipo de respuesta al problema de determinar lo que podemos saber, lo que podemos hacer y lo que podemos esperar, esto es, al problema de determinar el misterio del hombre.

2. La razón práctica

2.1. La vinculación entre la razón teórica y la razón práctica

Al estudiar la razón teórica, veíamos como los planteamientos especulativos se vinculaban con los prácticos, y ello manteniendo la necesidad de un cierto valor metafísico, no el dogmático del ser y de la verdad, sino el trascendental, derivado de la reducción del saber metafísico tradicional, para poder dar razón del nuevo conocimiento científico de la experiencia. En este apartado vamos a considerar fundamentalmente lo mismo, pero lo vamos a hacer desde la perspectiva de la razón práctica²⁰. Así pues, consideramos la interacción de la CRP con la CRPr y con la *Fundamentación*. Son libros escritos en la década de 1780, de gran creatividad. La CRP la escribió Kant en 1781, en 1783 los *Prolegómenos*, en 1785 la *Fundamentación*, en 1786 los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, en 1787 la segunda edición de la CRP, con sus numerosas e importantes modificaciones, y en 1788 la CRPr.

En la CRP Kant distingue la primera parte, de la propedéutica, que se encarga de investigar la razón respecto de todo conocimiento a priori, denominándola “crítica”, y la segunda parte del sistema de la razón pura o ciencia, en donde presenta el conocimiento filosófico global derivado de la razón pura como un conjunto sistemático, parte a la que denomina “metafísica”. La subdivide a su vez en la metafísica del uso especulativo de la razón pura (o metafísica de la naturaleza) y en la metafísica del uso práctico de dicha razón (o metafísica de las costumbres) (cf. CRP B869; A841; 851-852). Esto equivale a decir que la facultad completa de la razón pura, tanto en su uso especulativo como en su uso práctica, está sujeta a la tarea crítica, la cual es desarrollada por las dos primeras *Críticas*.

²⁰ En este apartado seguimos en su mayor parte a D. M. Granja Castro, en su “Estudio preliminar” a su traducción de la CRPr, de la cual tomo las referencias en este trabajo de tesina.

La CRP responde a la pregunta sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori en el uso especulativo, fundamentando así una metafísica de la naturaleza; la CRPr tendrá que responder a la pregunta sobre la posibilidad de dichos juicios en el uso práctico. Ciertamente, sólo una crítica de la razón práctica puede fundamentar una metafísica de las costumbres, pues la justificación de los juicios sintéticos a priori del uso práctico requiere una deducción y un concepto de libertad más completo que el usado en la primera *Crítica*. De la comparación de esta con los *Prolegómenos*, y de la de la segunda *Crítica* con la *Fundamentación*, salta a la vista, en primer lugar, que las dos *Críticas* son tratados filosóficos amplios en los que se sigue un método sintético, en tanto que los *Prolegómenos* y la *Fundamentación* son trabajos más bien breves en los que se aplica el método analítico; se trata de un método regresivo, en el que se comienza con la experiencia de aquello que nos es conocido con seguridad, desde donde se remonta o regresa a los presupuestos o principios a priori sin los cuales no sería posible tener tal experiencia. Es la aceptación de que así como el conocimiento científico es genuino, los conocimientos morales poseen pleno sentido, no siendo la moral una ilusión engañosa, sino algo necesario en el devenir de la vida humana.

Por consiguiente, el punto de partida en el método analítico es el conocimiento científico para los *Prolegómenos*, y el conocimiento común de la moralidad, que es la cristiana, para el caso de la *Fundamentación*. Tal punto de partida es algo ya conocido como verdadero y seguro, y nos permite remontarnos hasta su fuente y sus orígenes aún no conocidos, los cuales son las formas de la sensibilidad y las categorías, en los *Prolegómenos*, y la ley moral y la libertad, en la *Fundamentación*. En el método deductivo sintético, que es el de las dos primeras *Críticas*, como queda señalado, se comienza con las condiciones posibilitantes de la experiencia o principios, desde los cuales se procede a la experiencia que tales principios organizan y hacen inteligible. La *Fundamentación* nos proporciona un análisis de la conciencia moral ordinaria que, comenzando con los juicios morales que emitimos comúnmente, busca poner de manifiesto la base de estos juicios mediante la formulación de la ley moral -expresada como imperativo categórico- y la postulación de la libertad -entendida como condición para la realización de lo ordenado como tal imperativo-. La segunda *Crítica* comienza con definiciones y axiomas, y deductivamente se hace la formulación de la moral y de la libertad de la voluntad.

Otra característica común es que las dos *Críticas* tienen una estructura muy semejante, porque ambas están construidas según el mismo modelo. Al igual que la CRP, la segunda *Crítica* se divide en la doctrina trascendental de los elementos y doctrina trascendental del método, exponiéndose en la primera división la moral, y en la segunda el modo de enseñarla. Como en la segunda *Crítica* no hay estética trascendental, pues la moral no se funda en el conocimiento teórico, ni en la sensibilidad, de la que más bien debe prescindir, entonces la división de la doctrina de los elementos se realiza entre la analítica trascendental y la dialéctica trascendental.

Por otra parte, la analítica de la segunda *Crítica* se divide en analítica de los principios y analítica de los conceptos, por consiguiente en un orden diverso respecto al de la primera *Crítica*; en esta analítica de los principios se determina la ley de una voluntad pura y se concluye que una ley tal sólo puede ser una ley formal. Es una ley que se impone no por el objeto del mandato, sino por ser ley que implica la existencia de la libertad, en tanto presupone que no puede existir ninguna otra determinación de la libertad que no sea por la razón, es decir, por ningún objeto sensible. Se comprende por tanto que la analítica de los conceptos viene después de la analítica de los principios, puesto que el concepto de bien sólo puede ser determinado por el concepto de ley.

Es importante no olvidar el uso por parte de Kant del término de “metafísica” en dos sentidos diferentes. El primero es el del supuesto conocimiento de una realidad suprasensible e incondicional, que es el dogmático de la metafísica, que es un uso al que Kant se opondría en la CRP. Sin embargo, no es dogmática la metafísica entendida como ciencia o “el inventario de todos los conocimientos que poseemos sistemáticamente ordenados por la razón pura” (CRP AXX; 13), es decir, como un sistema de conocimientos a priori mediante meros conceptos. Desde este último sentido, hay que distinguir entre la metafísica de la naturaleza, consistente en todos los conocimientos absolutamente a priori de *lo que es*, y la metafísica de las costumbres, que contiene todos los principios de *lo que debe ser*. Kant piensa un sentido negativo de la *crítica*, según el cual es el examen que la razón hace de sí misma con el propósito de erradicar las ilusiones dialécticas de la vieja metafísica especulativa.

Sin embargo, piensa asimismo en un sentido positivo, el cual consiste en rescatar los principios que constituyen la metafísica como verdadera ciencia, amenazados por el empirismo, que intentaba no sólo negar toda posibilidad de la metafísica especulativa, sino que minaba también el conocimiento respecto de la ciencia de la naturaleza y de la moral. Es el segundo sentido el que intenta establecer el uso y validez de los conceptos que no pueden derivar de la experiencia; así el concepto de causalidad en la primera *Crítica* y el de deber en la segunda, los cuales tienen que ser objetivamente válidos para que la experiencia sea consistentemente válida. Sin estos dos sentidos no es posible trazar la distinción entre una metafísica legítima y otra ilegítima, o defender el conocimiento genuino de los ataques procedentes de una mera ilusión dialéctica, presentada desde una pretendida sabiduría. Si la primera *Crítica* se dedicaba al estudio del sujeto cognoscente, la segunda *Crítica* está abocada al estudio del sujeto moral definido por la libertad.

En efecto, desde su comienzo Kant señala que si la CRPr tiene como fin esencial establecer la existencia de una razón pura práctica y a partir de ella, la existencia de la libertad trascendental, tal y como fue definida en la primera *Crítica* para salir de la antinomia. Pero si en ese momento el concepto de libertad permanecía vacío, en la *Fundamentación* recibe una determinación positiva práctica a través de la ley moral: a la simple idea de una causalidad no condicionada se agregó la noción de una voluntad que toma como fundamento la forma de una legislación universal. Finalmente, en la segunda *Crítica* la libertad se descubrirá al instituirse la legislación moral, y por consiguiente tal libertad se presentará como *ratio essendi* de la ley moral y esta última como *ratio cognoscendi* de la primera (cf. CRPr 2-3 en nota). La línea argumentativa de Kant es la de que si no hubiera libertad, no existiría la ley moral, y si no conociéramos la ley moral, desconoceríamos la libertad; pero como conocemos la ley moral, también conocemos a partir de la misma que somos libres. De tal suerte, el concepto de libertad será la condición a priori del hecho moral y la piedra angular de toda la construcción del sistema de la razón pura y comprenderá no sólo la razón práctica sino también la especulativa.

Para plantearnos lo que entiende Kant por razón en general y, más específicamente, por razón práctica, volvemos a la CRP, al recuerdo de las tres facultades cognoscitivas que señala. Decíamos que si la sensibilidad consiste en recibir los datos sensibles bajo las formas

de espacio y tiempo, y el entendimiento los sintetiza en conocimiento de objetos, conforme a las reglas establecidas por las categorías, la razón es la facultad de sintetizar conocimientos de objetos en sistemas; por ejemplo, el sistema de la totalidad de los fenómenos gobernados por leyes, es decir, el “reino de la naturaleza”. Sabemos que la razón guía la construcción del conocimiento en su aspecto sistemático al dirigir nuestra búsqueda de las condiciones absolutas de todas y cada una de las condiciones contingentes, condiciones absolutas en las que descansa, en último término, el edificio entero del conocimiento. Usando el término “ideal de la razón” para referirse a este proceso de ir avanzando necesariamente de una condición a otra más general que da cuenta de la anterior, cuando en esta búsqueda la razón hace afirmaciones referentes a realidades suprasensibles que pertenecen al reino de la antigua metafísica, la razón recibe el nombre de razón teórica o especulativa.

Por otra parte, “razón práctica” equivale a “voluntad”, pues si todos los seres de la naturaleza, incluido el ser humano, actúan según leyes, solo un ser humano actúa según la concepción de las leyes. Mientras una piedra al caer cumple las leyes galileanas de la caída de los cuerpos, y lo hace necesariamente, un ser humano, como ser dotado de razón, puede gobernar su conducta de acuerdo con la concepción de esa ley, por ejemplo, haciendo una previsión del riesgo de un salto. En otro ejemplo, si sabemos que el ser humano, como criatura de pulsiones inconscientes, sigue las leyes biológicas y psicológicas en su conducta sexual, también sabemos que tiene comprensión de tales leyes, de modo que puede discernir las consecuencias de sus posibles acciones e incluso impedir que sean las pulsiones las que gobiernen su conducta. Cuando una persona llega a ese control de sí misma, decimos que tiene una voluntad fuerte, o también que actúa racionalmente y no sólo instintivamente.

Así pues, “voluntad” es el nombre que ordinariamente damos a la experiencia subjetiva de controlar los impulsos mediante la razón, y la CRPr es un examen crítico de la voluntad entendida en ese sentido, es decir, como razón práctica o razón aplicada a la conducta. Por más que la razón práctica posee generalmente componentes o motivos impulsivos y emocionales, es posible que la razón guíe la conducta del ser humano sin el

motivo originado en la fuerza variable y subjetiva de los impulsos encaminados a la obtención de placer.

Aunque la razón es en sí misma práctica, o sea, capaz de proporcionarnos motivos y fines para obrar, no por ello se hace necesario eliminar los elementos no racionales, los cuales pueden estar presentes o, más exactamente, lo están, pero no son los motivos determinantes del obrar. Kant nos dice que el nombre de CRPr se debe a que su tarea es mostrar que la razón pura puede ser práctica y que esto se logra mediante un examen crítico de la razón completa, es decir, de la pura y de la empírica, en su uso práctico. Desde esta perspectiva, se podría decir que si el objetivo de la primera *Crítica* consistió en hacer un examen que permitiera poner fin a las pretensiones ilegítimas de la razón pura en su uso especulativo, el objetivo de la segunda *Crítica* será en cambio hacer un examen que ponga fin a las pretensiones ilegítimas de la razón práctica empíricamente determinada.

No hay que limitar, por consiguiente, el fin de la segunda *Crítica* en realizar la tarea positiva de implementar las ideas de la razón, ya que también la razón pura práctica está expuesta a una ilusión dialéctica que es preciso evitar y criticar. Por lo tanto, aunque los títulos de las dos primeras *Críticas* de Kant parezcan inducir una dicotomía entre la razón pura y la razón práctica, sin embargo, lo que de verdad Kant quiere es mostrar que la razón pura puede ser práctica y debe ser práctica, si es que no se quiere declarar como ilusoria la vida moral, dicho con otras palabras, pretende mostrar que la razón en sí misma es práctica. Desde este contexto, estudiaremos pues la analítica y la dialéctica de la razón práctica, pero antes vamos a estudiar la relación entre las libertades trascendental y moral.

2.2. La vinculación de la libertad trascendental y la libertad moral

Consideramos que la idea trascendental de la libertad articula el sistema kantiano de la razón práctica²¹. Todas las nociones que entran en juego en el ejercicio de la voluntad moral presuponen necesariamente la existencia de una libertad que hace al hombre responsable de sus actos. Sin embargo, no se puede relacionar la idea de la libertad en Kant solamente con su filosofía moral, presente tanto en la *Fundamentación* como en la CRPr, pues sabemos

²¹ En este apartado seguimos el trabajo de F. Montero Moliner, "Libertad y experiencia. La fundamentación de la libertad moral en la CRP" en *Kant después de Kant* (edit. J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo), Madrid 1989, 23-42.

que ya aparece en la tercera antinomia de la CRP. Se trata en ella, dentro de la dilucidación trascendental de lo que significa el mundo como “la unidad absoluta de la serie de condiciones del fenómeno” (CRP B391; A344; 410), de la alternativa entre la tesis -“la causalidad de la naturaleza según leyes no es la única de la que puedan derivar los fenómenos todos del mundo, siendo necesario para explicarlos otra causalidad por libertad”-, y la antítesis -“todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza”- (CRP B472-473; A444-445; 522-523), en las que tiene una clara vigencia el principio de causalidad.

Es este un planteamiento que interesa en la medida en que abre para la libertad un campo doctrinal distinto del que concierne a la naturaleza causalmente determinada, tal y como nos viene dada por la experiencia constituida categorialmente, o sea un campo que se pone al margen de los objetos que configuran tal experiencia. Realmente, dado que la causalidad que se defiende en la antítesis tiene su plena significación si solamente se cumple en una diversidad fenoménica, el planteamiento cosmológico que preside la aparición de la libertad dentro de la tesis de la tercera antinomia sirve para dejar a esa libertad, al menos como posibilidad, fuera de la estricta naturaleza que se gobierna por una causalidad determinante de lo fenoménico. Son unas primeras indicaciones que nos abren la posibilidad de que la libertad, planteada como alternativa opuesta a un mecanicismo universal imperante en la naturaleza, constituya el fundamento de una forma de actividad que fuese simplemente distinta de la propia de los fenómenos regidos por la causalidad, dicho de otra manera, el fundamento de que la eticidad que se centra en la idea de libertad opere con una racionalidad, la de la razón práctica, que sea ajena a la racionalidad que gobierna la naturaleza contemplada desde el punto de vista de la causalidad y constituida materialmente por los fenómenos.

Ahora bien, es importante consignar desde un comienzo que en el estudio de las obras dedicadas al estudio de la razón pura práctica Kant se propuso ante todo fijar los fundamentos de la moralidad, sin entrar en una mayor precisión sobre los diversos preceptos y normas que llenan sus máximas. Hay que aseverar que la índole necesaria y absoluta que ha de privilegiar la obligación moral y la legalidad que la formula en forma de deber se coloca desde un comienzo en el campo opuesto de una experiencia que, no

obstante su sometimiento a la causalidad de la experiencia, o sea de la naturaleza, registra también leyes particulares, conceptos empíricos, impulsos y tendencias que son contingentes.

Sucede todo ello en paralelismo con la aparición de la libertad en la CRP en una tesis que tenía en el lado opuesto la antítesis del conocimiento empírico determinado por la causalidad. Se puede decir que “el planteamiento cosmológico que depara la libertad como una espontaneidad opuesta a la determinación causal que halla su cumplimiento en la experiencia sintonizaba con los supuestos de que la conducta moral que esa libertad ponía en marcha se caracterizasen también por la universalidad y necesidad que eran ajenos a la contingencia de los elementos empíricos (fuesen los de las situaciones objetivas que motivasen aquella conducta o los que se despliegan en las actividades humanas dominadas por impulsos, tendencias, pasiones, etc.)”²².

Esta pureza con que se plantea la libertad se refuerza considerablemente cuando se atienden los principios éticos que han de ser puestos en juego por la voluntad que impulsa la conducta moral. Verdaderamente, a partir del momento en que Kant distingue las acciones que poseen valor moral porque se ejercen “por deber”, frente a aquellas otras que carecen de tal valor, insiste en que ello se debe a que las segundas se efectúan realmente a instancias de inclinaciones que anulan nuestra voluntad: son acciones en las que la voluntad es arrastrada por la satisfacción que origina el cumplimiento de unas tendencias de índole empírica. Por el contrario, lo que decide la bondad de un acto voluntario que se realiza “por deber”, dada su independencia respecto a los objetos que constituyen sus fines, es la pura formalidad de su legalidad, por tanto la universalidad de las normas que presiden su realización.

Se puede aseverar que la libertad que se atribuye necesariamente al sujeto que obra moralmente no lo sitúa sólo en un plano de racionalidad opuesto a la causalidad que encadena los fenómenos en la naturaleza categorialmente constituida, estando en relación con una voluntad que opera con autonomía frente a las incitaciones que obedecen a impulsos propios de cada individuo y de sus situaciones particulares. La ley fundamental de la razón pura práctica debe expresar ante todo esa absoluta universalidad de los principios

²² Ib., 25.

morales, siendo una ley que manifiesta la autonomía de la voluntad que se impone a sí misma la condición de moralidad, y capaz de superar los alicientes que nos seducen desde el mundo empírico en circunstancias vigentes para individuos particulares.

La universalidad de lo ético significa lo equivalente a la autonomía de la voluntad o libertad de la razón práctica que solamente acepta las normas que provienen de su misma racionalidad y que no derivan de los motivos que le llegan desde los objetos empíricos que llenan su vida. Se da así un formalismo que tiene a la misma humanidad como fin en sí mismo -“sólo el hombre y con él toda criatura racional es fin en sí mismo”- (CRPr 84). Esto nos lo precisa al decirnos que “tal es la naturaleza del verdadero motivo de la razón pura práctica, que no es otro que la ley moral misma, en cuanto nos hace sentir la elevación de nuestra propia existencia suprasensible.” (CRPr 85).

Se deduce, nos dice Montero Moliner²³, que lo que ha estado motivando la autonomía de los imperativos morales, la apelación a la libertad como fundamento de la moralidad, es la persona como valor supremo, ya que la sumisión ante los incentivos que nos llegan en forma de tendencias o impulsos empíricos lleva consigo a renunciar a la dignidad del hombre. No hay que entender aquí que es solamente la propia voluntad individual la que tiene que ser valorada por encima de los impulsos que la hicieron esclava de unos logros circunstanciales, sino que toda voluntad, todo sujeto humano tenía que valer como *fin en sí mismo* ante sus semejantes.

Se puede decir que tanto la persona como las tendencias e impulsos que, con signo distinto, aparecen en la concepción kantiana de la razón práctica poseen una dimensión axiológica que desborda el planteamiento de la tercera antinomia de la CRP. Con todo, la antinomia persiste dentro de la perspectiva de la razón práctica. En efecto, la libertad personal corresponde a una interpretación estrictamente racional, siendo algo puramente pensado, lo mismo que la libertad entendida como “causalidad espontánea” que aparece en la tesis de la antinomia. Además, como fundamento de la moralidad se opone a las tendencias o inclinaciones empíricas, lo mismo que la libertad cosmológica de la tercera antinomia se opone a los fenómenos causalmente encadenados. Se señala así que la normativa moral, condicionada por la libertad que es fundamento último de la conducta

²³ Cf. *ib.*, 27.

práctica, se mueve en un plano antagónico a todo lo que lleva la experiencia sometida al principio de causalidad, por cuanto los impulsos y las inclinaciones pasionales -que son fenómenos experimentados en el “sentido interno”- son parte del mecanismo natural causalmente constituido .

Así pues, su inoperancia dentro de la normativa ética para decidir por sí mismos, o por la felicidad que los acompaña, lo que es propiamente la moralidad, coincide con el marco de la tercera antinomia, aunque, lo mismo que la libertad que se les opone, posean un talante estimativo y axiológico que no aparece en dicha antinomia cosmológica. Pero en ambos casos, sea dentro de la perspectiva ética o de la que concierne a la idea del mundo, la libertad pertenece al ámbito de lo que sólo puede ser pensado por la razón pura. Con todo, señala Montero Moliner²⁴, la semántica kantiana consagrada a la significación de los conceptos prácticos confirma la vinculación entre la libertad como idea cosmológica y la libertad como fundamento de la moralidad. Dicho de otro modo, su significación ética constituye una variante de la significación trascendental.

No obstante, Kant marca una interesante diferencia entre significación trascendental de la libertad y la que concierne a los conceptos morales, o dicho con más amplitud, a los conceptos que están en juego en la actividad práctica de la voluntad, al decirnos: “me serviré del concepto de libertad sólo en el sentido práctico y dejo de lado, por tratarlo más arriba, el concepto de libertad en significado trascendental” (CRP B829; A801; 817-818). Parece, por consiguiente, indicarnos que la significación trascendental, que nos sirvió para precisar las objetividades propuestas por los conceptos puros del entendimiento o por las ideas trascendentales, adquiere mayor connotación. Efectivamente, la libertad moral, allende la significación de una causa que *motu proprio* inicia una serie de acciones causales, según la tesis de la tercera antinomia, asume toda la carga estimativa que gira en torno al valor supremo de la persona que con ella se realiza. Es por ello una libertad que justifica la autonomía de la moralidad y la universalidad de sus preceptos, lo que es mucho más que la pura idea de “una absoluta espontaneidad causal que inicie por sí misma una serie de fenómenos, esto es, una libertad trascendental” (CRP B874; A446; 524).

²⁴ Cf. Ib., 28-29.

La situación se complica si se toma en consideración el “uso regulador” de las ideas que Kant expone en las secciones octava y novena del capítulo dedicado a “La antinomia de la razón pura” y, sobre todo, en los apéndices que cierran “La dialéctica trascendental” –titulados “El uso regulador de las ideas” y “El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana”–, una temática que reaparecerá en “El canon de la razón pura”. Lo que con todo ello se plantea es una vinculación positiva entre las ideas trascendentales -y entre ellas la idea de libertad- y la experiencia, dándose una afinidad entre la libertad y lo empírico que exige una aclaración. Sabemos que las ideas trascendentales carecen de la vinculación con lo empírico que es propia de las categorías del entendimiento, sin que esperen un cumplimiento sensible que haga presentes los objetos por ellas pensados como algo dado realmente en la experiencia, aunque en los textos acabados de mencionar no se puede decir que sean ajenas a lo empírico.

Si para Kant los metafísicos especulativos utilizaron las ideas para lograr un conocimiento absoluto de las cosas, incurriendo con ello en ilusiones dialécticas tan pertinaces como inútiles, propone un “uso apropiado” (CRP B671; A643; 685), el cual sigue siendo “inmanente” a lo que podemos conocer en la experiencia, puesto que permite regularla. Hablamos de un “uso regulador” de las ideas, pues si es cierto que no se puede pensar en una “constitución” de los objetos empíricos, como lo habían realizado las categorías, no por ello se impide que las ideas posean “un destacado uso regulador e indispensablemente necesario” (CRP B672; A644; 686). Ciertamente, mediante tal uso la razón humana desemboca en una sistematización arquitectónica, diciéndonos Kant que “por sistema entiende la unidad de diversos conocimientos bajo una idea” (CRP B860; A832; 844). Ya luego unas páginas después precisa que los sistemas obedecen a dos ideas fundamentales, a saber, a las de naturaleza y libertad: “La legislación de la razón humana posee dos objetos, naturaleza y libertad, consiguientemente, incluye tanto la ley de la naturaleza como la ley moral, primero, en dos sistemas distintos y, finalmente, en un único sistema filosófico. La filosofía de la naturaleza se refiere a lo que *es*, la filosofía moral sólo a lo que *debe ser* (CRP B863; A840; 851).

Hay una eficacia de las ideas en tanto son “principios regulativos del uso sistemático del entendimiento en el campo de la experiencia” (CRP B779; A771; 793), refiriéndose Kant

al material fenoménico que debe ser regulado por la idea de libertad: “si las condiciones del ejercicio de nuestro libre albedrío son empíricas, la razón no puede tener allí ningún otro uso que el regulativo, y sólo puede servir para efectuar la unidad de leyes empíricas; así, p. ej., en la doctrina de la sagacidad, la combinación de todos los fines que nos son propuestos por nuestras inclinaciones en uno solo, la felicidad, y la coordinación de los medios para llegar a ella, son lo que constituye la ocupación de la razón” (CRP B828; A800; 816). Añade, enfáticamente, que “la libertad práctica puede demostrarse por experiencia, puesto que la voluntad humana no sólo es determinada por lo que estimula o afecta directamente a los sentidos, sino que poseemos la capacidad de superar las impresiones recibidas por nuestra facultad apetitiva gracias a las representaciones de lo que nos es provechoso o perjudicial, incluso de forma remota” (CRP B830; A802; 818).

Ya en la sección novena de “La antinomia de la razón pura” (titulada “El uso empírico del principio regulador de la razón con respecto a todas las ideas trascendentales”) se había apelado al deber en su sentido moral, como una prueba de la causalidad de la libertad en la relación de los fenómenos (Cf. CRP B575; A547; 606), insistiendo en que la razón parte del supuesto de que puede ejercer causalidad sobre todas esas acciones, ya que, en caso contrario, no esperaríamos de sus ideas efecto empírico alguno” (CRP B576; A548; 607).

Hay que señalar que también en diversos lugares de la CRPr se alude a esa posibilidad de que la libertad se manifieste fenoménicamente. Así en la “Dilucidación crítica de la analítica de la razón práctica” se dice que la “causalidad libre”, que es propia del albedrío, “manifiesta su carácter en sus fenómenos -las acciones-” (CRPr 100). Pero lo que importa destacar es que los textos citados de la CRPr permiten identificar cuál es el material empírico que puede ser regulado por la idea de libertad, o sea, que justifique ese uso “apropiado” y “correcto” que puede tener y que, en la medida en que se somete a su regulación, puede constituir un testimonio empírico, por muy indirecto que se piense, de su eficacia causal.

Nos referimos al conjunto de inclinaciones, tendencias e impulsos, los cuales pueden ser regulados y ordenados por la libertad y que, por su sometimiento a la misma, “la expresa en sus fenómenos -las acciones-”. Sin embargo, este uso regulador sobre la experiencia no contradice el principio fundamental de la CRPr de que la libertad, que fundamenta la moralidad de nuestra conducta, no puede estar condicionada por ningún motivo empírico.

Lo que el estudio de la razón práctica nos puede mostrar en relación con las pasiones, las tendencias y los motivos empíricos, hacen comprensible la aseveración de la CRP de que “la libertad práctica puede demostrarse por experiencia” (CRP B830; A802; 818).

2.3. Analítica de la razón práctica

El título de este epígrafe tiene una cierta ambigüedad, ya que el mismo se refiere a una de las dos grandes parte de la CRPr, frente a la otra gran parte, que es la dialéctica de la misma obra. Sin embargo, nosotros estamos realizando en esta parte del estudio de la filosofía de Kant el análisis de la razón práctica, que por supuesto requiere que nos introduzcamos en su segunda *Crítica*, pero que no puede marginar la *Fundamentación* de la metafísica de las costumbres. Además está el hecho de la coincidencia del contenido de esta obra ética con el de la analítica trascendental de la CRPr.

Ambas tratan la doctrina del formalismo kantiano, de la formalización de las leyes morales y de la autonomía moral, todo ello en base a la aseveración del hecho de la libertad, pero lo hacen desde una perspectiva diferente. Mientras la analítica de la CRPr afirma el formalismo y la autonomía moral desde la crítica a las morales heterónomas, por lo tanto indirectamente, la *Fundamentación* lo hace de un modo directo, a través de un análisis de la razón práctica. Esta es la razón de que procedamos a realizar ahora el análisis de la razón práctica, teniendo presentes diferentes textos de las dos obras señaladas, y con la conciencia de que se pueden elegir otros diferentes, con la obtención de las mismas conclusiones.

En casi todas las filosofías morales que se han dado en la historia, se parte normalmente de una concepción general de la realidad y del hombre, para construir y explicar desde ella un sistema de valores. Sin embargo, la propuesta moral de Kant es divergente, ya que crítica el anterior procedimiento, en tanto que las éticas que mediante él se proponen son heterónomas. Son éticas en las que la ley moral le es impuesta al sujeto moral desde fuera, sin que le venga dada desde el interior de su conciencia. Para él, antes de toda interpretación, antes de toda teoría, es imprescindible la descripción y el análisis de la conciencia moral, y en función de las referencias obtenidas, implementar las teorías morales más adecuadas.

El formalismo ético kantiano constituye un profundo esfuerzo, muy pensado y meditado, por hacerse rasgo precisamente de esa conciencia moral, para lo cual parte del conocimiento moral común y corriente de los datos que están presentes en dicha conciencia. La misma, como ya señalamos, no es otra que la cristiana, la propia de su momento histórico y recibida en el pietismo religioso de su familia, pues en todos los hombres, incluso al más vulgar le está dado el conocimiento de lo que están obligados a hacer, de manera que “no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno, y hasta sabio y virtuoso” (F44).

El núcleo de ese saber moral lo constituye lo que llama “el concepto de moralidad”, dado por la idea de que la conciencia común tiene de lo que sería una conducta moralmente buena. No se trata ni de la experiencia moral vivida, ni tampoco de la aplicación a las propias acciones a las que se refiere la ley moral, sino de lo que es previo, a saber, al concepto de lo bueno y lo malo que subyace en todos los enjuiciamientos sobre la moralidad de las acciones que son realizadas por la conciencia vulgar.

Entender el formalismo kantiano es, antes que nada, ser conscientes de que tal conciencia moral, la que se encuentra en las acciones morales más corrientes de todos los hombres y mujeres, comprender mínimamente como elementos fundamentales la idea del deber, un criterio del valor moral y el acompañamiento de un sentimiento, que Kant concreta en el respeto. (cf. F94). Ciertamente, las tesis decisivas del formalismo kantiano no son otra cosa que un desarrollo explícito de lo implicado en esos datos, de los que no hay que olvidar que no son un momento privilegiado en el análisis de nuestra conciencia, sino los datos ofrecidos por el conocimiento moral prefilosófico, que ella se limita a analizar.

El primer elemento a tener en cuenta es la idea de deber, pareciéndole a Kant un hecho evidente que la conciencia moral está siempre unida a un particular sentimiento de obligación o de deber; en la misma medida en que unas acciones posibles son reconocidas como buenas o malas, llevan consigo la exigencia de ser promovidas o evitadas: es un carácter normativo constante de la conciencia moral. Pero el deber que esta conciencia reconoce como unido a la bondad o maldad morales tiene un rasgo absolutamente propio; hay una incondicionalidad, en el sentido preciso de que su fuerza exigitiva no aparece dependiendo de algo distinto de la propia acción debida. De hecho, podemos reconocer que

la distinción técnica entre imperativos categóricos e hipotéticos recoge una diferencia que de algún modo está ya presente en el común sentido moral. Lo que hace Kant es considerar que sólo los deberes de tipo incondicionado tienen carácter moral, siendo obligación del filósofo el dar razón exactamente de la significación de un deber incondicionado, y Kant lo hará al establecer, sin darle especial relieve, el carácter rigurosamente legal, es decir, universal y necesario de los imperativos categóricos (cf. F64).

Siendo evidente que en el concepto de deber se piensa una relación de necesidad entre la voluntad y la acción sobre la que la voluntad recae, tal necesidad se entiende de distinta manera en función de que nos refiramos a un imperativo hipotético o a uno categórico. Si en el hipotético la necesidad se encuentra mediada por la previa asunción por la voluntad de un determinado deseo, en el categórico el sentido del deber ²⁵que aparece como incondicionado implica el tipo de necesidad que Kant denomina absoluta. Habiéndonos dicho en la CRP que necesario es “aquello que es así y no puede ser de otra manera” (CRP B3; 60-61), si aplicamos esta aseveración al plano del deber, una acción moralmente necesaria será aquella que debe ser y no puede no ser debida, lo que se cumple rigurosamente en el caso de un deber no condicionado.

En un imperativo hipotético nos apercebimos inmediatamente de que la acción objeto del deber puede no ser debida, lo que sucede cuando la voluntad deja de querer la condición: la acción en sí misma no es necesaria. Por el contrario, si una acción se muestra como deber puro y simple, esto es, categórico, no es posible, sin contradicción, considerar la acción opuesta como deber. El principio de contradicción hace que el deber ser incondicionado de una acción implique automáticamente el no deber ser, igualmente incondicionado de su contraria.

Ahora bien, la necesidad estricta lleva siempre consigo la universalidad absoluta, y esto es lo que acontece con los imperativos morales: en la medida en que aparece como incondicionado, el deber moral hace abstracción de todos los propósitos, deseos, tendencias, que el sujeto pudiera tener, es decir, abstracción de todo lo que le individualiza y distingue: un mandato del tipo “no debes mentir” no hace acepción de sujetos particulares

²⁵ Adopto la traducción de R. Rodríguez en su trabajo “El formalismo ético como lógica de la conciencia moral”, contenido en *Kant después de Kant*, o. c., 78, cuyo estudio estoy siguiendo fundamentalmente en este apartado, págs., 76-86.

ni dice nada acerca de qué propiedades concretas deben poseer los sujetos para quedar afectados por el deber. El que se dirija a mí, no es como a un ser que tiene unas determinadas características, sino como un ser que tiene razón práctica, es decir, que es capaz de entender esa ley y querer conforme a ella, sin más consideraciones. Es la justa consideración de Kant de que los imperativos categóricos “determinan la voluntad exclusivamente como voluntad” (CRPr 18).

Un deber moral es entonces universal en el sentido de que vale o es obligatorio para todo ser dotado de voluntad, o sea de razón práctica (cf. F59). Refiriéndonos ahora al valor moral de la acción, tenemos primeramente en cuenta que en la conciencia moral, junto a la idea de obligación o deber, se encuentra una opinión acerca de en dónde reside la calidad moral de una conducta. Kant señala, a través de una serie de ejemplos, que la moralidad de una acción no estriba sólo en que constituya un deber, sino en que se realice por deber, es decir, con la exigencia de que no es suficiente la conformidad con el deber, ni tampoco que sea hecha por mor de nuestra inclinación, sino simplemente que sea hecha por mor del deber mismo (cf. F34-35).

Es una posición que se ha estimado frecuentemente, desde su formulación inicial, como un rigorismo inaceptable, pero tal supuesto rigorismo es meramente metodológico, un procedimiento que Kant utiliza para discernir en qué momento de la motivación se encuentra, para la conciencia moral, el valor de la conducta²⁶. Lo que Kant trata de lograr, cuando habla en sus ejemplos de una falta de inclinación o de incluso sobre una tendencia contraria hacia la acción debida moralmente, es que se ponga de relieve el fundamento del valor moral, y este fundamento consiste, tal como nos muestra la conciencia, en la acción del deber, esté o no acompañada de la inclinación.

Debe quedar claro que la universalidad y necesidad de la ley moral no son una exigencia del racionalismo kantiano ni una *petitio principii* de su filosofía, sino dos rasgos envueltos en el sentido mismo de los deberes que la conciencia común conoce. Kant trata tan sólo decir, pero con precisión, *lo mismo* que la conciencia vulgar, de manera intuitiva, ya sabe, y así lo que hace el análisis del sentido de un imperativo categórico es precisar filosóficamente lo que de un modo indeterminado es entrevisto por la conciencia corriente.

²⁶ Cf. *ib.*, 79.

No se trata de explicar la conciencia moral, esto es, resolverla en sus elementos, que no puedan ser extraídos de ella misma, sino de comprender íntegramente el significado de lo que ella ofrece. Es una comprensión que no puede consistir nunca en una alteración esencial de los datos de que se parte, sino en su explicitación y, ulteriormente, en su fundamentación. En este sentido, Kant no podría aceptar nunca una explicación genealógica de los imperativos categóricos que, al derivarla de determinados hechos sociales o psicológicos, los transformase subrepticamente en hipotéticos.

Hay que señalar asimismo que no parte de la sospecha inicial de que la conciencia moral sea una falsa conciencia, consistiendo su filosofía práctica en preguntarse cuáles serían las condiciones necesarias para que la conciencia moral sea lo que efectivamente dice ser, a saber, conciencia de obligación en sentido estricto. Algo semejante hay que decir respecto al criterio del valor moral de la acción, pues se trata de poner de manifiesto dónde, a los ojos de la conciencia corriente, reside el valor moral de una conducta. El rigorismo de “actúa conforme al deber por el deber” no es una propuesta de una nueva moral ni un modo nuevo de enjuiciamiento, sino la fórmula rigurosa del sentimiento moral común de las gentes. De que no está presentando un nuevo principio de moralidad, lo dice explícitamente en el prólogo de la CRPr, al aseverar que ningún moralista pretende hacer tal cosa “como si, antes de él, el mundo hubiera vivido sin saber lo que sea el deber o en error constante sobre ello” (CRPr 4, nota)

Kant comienza la tarea filosófica propiamente dicha, una vez que ha llevado al rigor del concepto los “datos” de la conciencia moral. Al aplicar su filosofía al hecho moral, concibe su trabajo de manera similar a cómo lo hace en el campo teórico: se trata de *determinar* y *exponer* con precisión el principio supremo que el concepto de moralidad supone y *justificar su validez*. En un primer momento expone lo que podríamos denominar el desarrollo de la lógica inmanente en los datos de la conciencia moral. El camino que conduce desde estos al imperativo categórico como principio supremo o ley práctica fundamental, y desde este principio a la autonomía moral de la voluntad es un trámite puramente lógico -un regreso analítico, como Kant define a esta argumentación en los *Prolegómenos*-, desde lo dado hasta las condiciones necesarias de su posibilidad.

Es una inferencia lógica que, por así decir, despliega y explicita el contenido del concepto de moralidad, sin añadir propiamente nada nuevo a lo que la conciencia presenta. Decimos en efecto que la conciencia de la obligación moral como punto de partida y el tipo de inferencia que a ella se aplica determina el sentido que el imperativo categórico tiene como principio supremo. No se trata de un principio que anuncie el valor fundamental de un sistema moral (la felicidad en el eudemonismo, el placer en el hedonismo o el amor cristiano), sino de un principio que expresa simplemente la condición de posibilidad de un deber en general, la condición necesaria para que una exigencia tenga carácter categórico. En efecto, señala Kant que al establecer este principio mostramos “lo que pensamos al pensar el deber y lo que este concepto quiere decir” (F72).

Desde el momento en que se admite la existencia de una obligación moral, el imperativo categórico está ya yuxtapuesto como principio. Podemos hablar del sentido primario del imperativo categórico, a saber, querer que la máxima sea ley universal es condición indispensable para que una voluntad pueda actuar por el deber del que tiene conciencia, pero no queda expresado todavía el formalismo del sentido kantiano en su sentido pleno. Podemos juzgar que tal formalismo queda caracterizado con dos puntos fundamentales. En primer lugar, si consideramos una acción concreta que, de acuerdo con la ley moral, un agente realiza, podemos distinguir en ella la materia, que es la acción, y la forma, que es aquello por lo que la acción se realiza, o sea su motivo, considerando Kant que el valor moral de tal acción reside ante todo en su forma no en su materia: la moralidad se garantiza no con decir cuál es o en qué consiste la acción, sino en cómo se realiza.

Sin embargo, hay que decir que la calidad moral de la acción proviene de su forma y no de su materia es un rasgo formalista que de suyo no pertenece a la teoría kantiana, sino a la conciencia moral, y por lo tanto no es el momento decisivo de la ética formal kantiana. Decimos, en segundo lugar, que este momento se alcanzará cuando, al situarnos en el plano de la ley moral (es decir, en un imperativo categórico), distinguimos también una materia y una forma de la ley, siendo la materia el objeto o acción mandada y la forma la universalidad. Pues bien, el formalismo kantiano consiste en afirmar que la forma de la ley es fundamento suficiente para determinar la materia de la ley: la forma, la universalidad, es la clave para decidir qué materia puede ser objeto de una ley y puede ser categóricamente

mandada. Aquí, más allá de los datos de la conciencia, hay una reflexión teórica, y por ello la ética kantiana puede ser calificada con todo rigor de ética formal.

Ahora bien, tal formalismo es una posibilidad contenida en el imperativo categórico, el cual, al establecer que toda máxima tiene que poder ser querida como ley universal, hace de la universalidad una condición restrictiva de los principios de conducta que una voluntad pueda adoptar, brindando así un criterio para el reconocimiento de la cualidad moral de las máximas. Ciertamente, como toda máxima contiene un objeto o materia, pues el querer se refiere a lo querido, decidir que máximas son principios morales equivale a establecer qué acciones posibles para una voluntad son objetivamente debidas, esto es, son fines susceptibles de ser queridos, sin contradicción, por todo agente racional.

El fundamento de que el imperativo categórico sea también criterio de moralidad está en su carácter de condición lógica de posibilidad de la conciencia de deberes estrictos. Se encuentra aquí también, en el fondo, la razón de que la segunda fórmula del imperativo categórico, que es la de la humanidad como fin en sí misma, no contenga nada esencialmente diferente de la primera, la de la universalización de las máximas. Considerar como principio supremo de la moralidad el imperativo que manda obrar de tal manera que la humanidad sea tomada, en la propia persona y en la de los demás, como fin en sí mismo no supone la introducción subrepticia de un principio material, proveniente de alguna inspiración ajena a la marcha lógica del pensamiento kantiano.

Verdaderamente, si la universalidad, o sea la racionalidad, es la condición a la que ha de someterse toda máxima, todo objeto o fin para poder ser un fin moral, es entonces claro que la naturaleza racional, en tanto que condición no condicionada, no se encuentra sometida a fines, sino que los sienta, los pone, y, por ello mismo, es lo único que puede considerarse fin en sí mismo. La idea de la naturaleza racional como fin en sí mismo se halla necesariamente involucrada en la esencia del formalismo ético, de ahí que la segunda fórmula del imperativo categórico sea perfectamente equivalente a la primera:

El principio: "obra con respecto a todo ser racional –a ti mismo y a los demás– de tal modo que en tu máxima valga al mismo tiempo como fin en sí", es, por tanto, en el fondo, idéntico al principio: "obra según una máxima que contenga en sí al mismo tiempo su validez universal para todo ser racional". Pues si en el uso de los medios para todo fin debo yo limitar mi máxima a la condición de su validez universal como ley para todo sujeto, esto equivale a que el sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo, no deba nunca ponerse por fundamento de las acciones como simple medio, sino como

suprema condición limitativa en el uso de todos los medios, esto es, siempre al mismo tiempo como fin (F97).

El mismo carácter de tránsito puramente lógico que lleva desde el concepto de moralidad hasta el imperativo categórico conduce desde este al punto culminante de la ética kantiana, a la autonomía de la voluntad. Si la universalidad es la condición a la que ha de someterse toda máxima para ser principio moral, ello significa que la voluntad, al adoptar una máxima, no lo hace en virtud de las cualidades atractivas de la acción que contiene, sino por la calidad que dicha acción posee de ser objeto de una ley. Una voluntad que se determina de acuerdo con un imperativo categórico es una voluntad que pone condiciones a los objetos; lejos de moverse por un solo atractivo, los examina en busca de su racionalidad. La determinación por la racionalidad del objeto, es decir por su legalidad y universalidad, pone de manifiesto una independencia de la voluntad respecto del poder que los objetos puedan ejercer sobre ella.

Como la voluntad puede hacer pasar los objetos del deseo por la criba de la racionalidad, las inclinaciones naturales hacia los objetos dejan de ejercer una influencia sobre la voluntad, que así es independiente de su atracción. De tal modo, hemos llegado a una primera acepción de autonomía, la de la independencia de la voluntad respecto de los objetos del querer. Aunque es una noción puramente negativa, implica el concepto de autodeterminación, de autonomía estricta, ya que moverse por la idea de universalidad, y no por el contenido atractivo de los objetos, supone una voluntad que se determina por algo puramente racional, más aún, por lo racional por antonomasia, señalando al respecto Kant que la ley universal es un signo inequívoco de la razón. Una tal voluntad, como razón práctica, no extrae el principio que la mueve más que de sí misma, de su propia naturaleza racional. Como al actuar por principios que son pura exigencia de su racionalidad, se deduce, en cuanto tales principios se originan en sí mismo, que nos estamos refiriendo a una autonomía en el sentido pleno de la palabra.

Dada la autonomía de la voluntad o, lo que es lo mismo, la tesis de que la razón pura es práctica, culmina el proceso por el que Kant desenvuelve por entero los supuestos implícitos en la conciencia moral común. Con ello aparece mucho más de lo que podríamos en un principio esperar, y así nos encontramos que lo que ha hecho la filosofía ha sido extraer, mediante la reflexión, lo que en tal conciencia moral ya estaba. Sin embargo, la

labor filosófica exigía algo más, a saber, la justificación de la validez del imperativo categórico. Ciertamente, si la filosofía moral de Kant se justificaba por su ateniencia a los datos de la conciencia, que eran los que hacían verdaderos la teoría, y no al revés, al realizar la deducción trascendental del imperativo categórico, la misma es concebida por Kant no sólo como la explicación de su posibilidad, de por qué es válido, sino también como su asentamiento o fundamentación. Nos dice, en efecto, que “tendremos que inquirir enteramente a priori la posibilidad de un imperativo categórico, porque aquí no tenemos la ventaja de que la realidad del mismo nos sea dada en la experiencia y, por tanto, de que la posibilidad nos sea necesaria sólo para explicarlo y no para asentarlo” (F70).

Así pues, parece como si estuviera más próximo a los principios a priori de la metafísica que a los de la matemática o de la física, dándonos a entender que los datos de la conciencia moral, más que un hecho incontrovertible del que podamos dudar, son un testimonio no suficientemente firme. Así aparece en la *Fundamentación*, al insistir en que la moralidad y el deber podrían ser una quimera, una ilusión, un concepto vacío, etc. Es una posibilidad que hace imprescindible que, más allá del despliegue del contenido de los datos de la conciencia, se busque el poder asegurarlos, afirmarlos. Aunque una razón la podríamos encontrar en la fuerza de las inclinaciones, cuya satisfacción total le daría al hombre la felicidad, y que, en una dialéctica natural, le llevaría a discutir las estrechas leyes del deber (cf. F45-46), hay otra razón más profunda, y viene dada por la relación entre la autonomía y la libertad.

En efecto, suponiendo la autonomía de la voluntad implícita en la conciencia moral, si el sujeto moral pudiera tener la experiencia de la efectiva determinación de esa voluntad por la ley moral, entonces poseería una experiencia de su propia libertad, y con ello quedaría quebrantada la prohibición taxativa que en la tercera antinomia se hace de sobrepasar los límites que la experiencia impone al conocimiento humano, para evitar las ilusiones propias de nuestra razón trascendental. La salida que en la *Fundamentación* no aparece, no obstante los esfuerzos de su tercera parte para encontrar la realidad de la libertad por una vía independiente de la propia conciencia moral, la encontramos en la CRPr, una vez concluida la exposición de la analítica trascendental.

2.4. La dialéctica de la razón práctica: el supremo bien del reino de Dios

La razón pura práctica tiene asimismo su dialéctica ya que, como tal, busca también la totalidad incondicionada de su objeto, el *súmmum bonum* o *supremo bien*. Su fomento es un objeto a priori necesario de la voluntad y está en conexión con la ley moral, que ordena fomentarlo. Pues bien, la dialéctica de la razón práctica surge al intentar determinar la estructura del supremo bien, a la cual pertenece sin duda la virtud, pero también la felicidad. Aunque el hombre virtuoso, el que obra moralmente, no busca de suyo la felicidad, al obrar moralmente se hace digno de ella. Sin embargo, ser digno de felicidad y no participar en ella es cosa que no puede coexistir con el perfecto querer de un ser racional que, hipotéticamente, tuviese todo poder. Para Kant, virtud y felicidad constituyen de tal modo conjuntamente el supremo bien, el bien completo y acabado, no sólo de cada persona, sino incluso de un posible mundo moral o inteligible, exigiéndose recíprocamente como condiciones de ese supremo bien.

En tanto que condición que no tiene sobre sí ninguna otra condición, la virtud es siempre el bien más elevado, pero no constituye con todo el bien supremo, si no va acompañada de felicidad. Esta por sí misma, aunque siempre es agradable al que la posea, no es absolutamente buena, si no va acompañada de la virtud, y es que tan sólo la unión de virtud y felicidad constituye la posesión del supremo bien. Precisamente, la autonomía de la razón práctica se presenta como el problema de unir en el supremo bien la virtud y la felicidad, siendo sus máximas tan heterogéneas y casi siempre incompatibles.

Kant recurre a las soluciones históricas dadas por estoicos y epicúreos, que ven el enlace de virtud y felicidad como analítico, aunque los primeros hacen derivar de la virtud la felicidad y los segundos al contrario, de la felicidad derivan la virtud. Por su parte, Kant piensa que virtud y felicidad son dos realidades heterogéneas que brotan de principios distintos. Su enlace no es analítico, sino que constituye una síntesis a priori, cuya determinación origina la antinomia:

Dos determinaciones unidas necesariamente en un concepto, tienen que estar conectados como fundamento y consecuencia, y esto de modo tal que esa unidad sea considerada o como analítica (conexión lógica) o como sintética (conexión real), aquella según la ley de la identidad, y esta según la ley de la causalidad. La conexión de la virtud con la felicidad puede, por lo tanto, ser entendida o bien de modo que el esfuerzo por ser virtuoso y la búsqueda racional de la felicidad no sean dos acciones diferentes sino completamente idénticas, de modo que no había necesidad de fundar la primera sobre una máxima distinta a la que está en la base de la segunda, o bien aquella conexión descansa sobre el hecho de que la virtud produce la felicidad como algo distinto de la conciencia de la virtud a la manera como la causa produce el efecto (CRPr 108-109).

Es absolutamente imposible que la felicidad pueda producir la virtud. Sucede que por un lado, las máximas que ponen en el deseo de felicidad el fundamento de la determinación no son morales y no pueden fundamentar moral alguna. Por el otro, es un hecho que el enlace concreto de las causas y los efectos no se rige por las intenciones morales de la voluntad, sino por sus propias leyes naturales y es inútil, por tanto, esperar de una puntual observación de las leyes morales el enlace necesario de virtud y felicidad que constituye el supremo bien: no es rentable en este mundo la virtud, exigiéndonos, muchas veces sin compensación los mayores sacrificios. Nos encontramos ante el hecho de una moral meramente inmanente, aunque también con la exigencia de que la solución de la antinomia sea posible, si queremos afirmar la realidad de la moralidad, ya que si el bien supremo es imposible según reglas prácticas, también la ley moral, que prescribe fomentarlo, tiene que ser fantástica y dirigida a un fin vano e imaginario, y por consiguiente, falsa en sí (cf. CRPr 111).

No obstante, un análisis más profundo de la antinomia conduce a una posible solución. Si la primera proposición, de que la felicidad pueda producir la virtud, es absolutamente falsa, la segunda proposición, de que la virtud sea causa suficiente de la felicidad no es falsa absolutamente, sino tan sólo de un modo condicionado, a saber, el de admitir la existencia del mundo sensible como el único modo del ser racional. Sin embargo, como la vida moral no pertenece al mundo sensible, sino al inteligible, es posible buscar la conexión necesaria de virtud y felicidad, que no es inmediata sino mediata, por medio de un autor inteligente de la naturaleza.

Concebido como un hecho de realidad objetiva la existencia de la ley moral, con su mandato de producir el bien supremo, en la medida en que un hombre se esfuerza por obedecer absolutamente la ley moral, está también autorizado para pensar su existencia como noúmeno en un mundo inteligible, en el que la felicidad está unida a la virtud, como consecuencia moralmente condicionada, pero necesaria, del esfuerzo por realizarla. Solucionada de tal manera la antinomia de la moralidad, Kant ha puesto las bases de su doctrina sobre los postulados de la razón práctica:

Los postulados no son dogmas teóricos, sino suposiciones emitidas desde un punto de vista necesariamente práctico, y por lo tanto no amplían el conocimiento especulativo, pero dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en *general* (mediante su relación con lo práctico) y la autorizan para formar conceptos que de otro modo no podrían pretender afirmar ni siquiera en su

posibilidad. Estos postulados son los de la *inmortalidad*, de la *libertad* positivamente considerada (como causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible), y de la *existencia de Dios*. El *primero* se deriva de la condición prácticamente necesaria de una duración adecuada al cumplimiento completo de la ley moral; el *segundo* de la suposición necesaria de la independencia del mundo sensible y de la facultad de determinación de la propia voluntad, según la ley del mundo inteligible, es decir, de la libertad; el *tercero* de la necesidad de la condición de un mundo inteligible para la existencia del bien supremo independiente, es decir, la existencia de Dios (CRPr 127-128).

Los postulados tienen su fundamento en el principio de la moralidad, el cual, como ya sabemos, no es ningún postulado, sino un hecho puro e indudable de la razón. Es la razón pura práctica, la que al imponer absolutamente su ley a la voluntad, exige también las condiciones indispensables para su cumplimiento, que son precisamente los postulados de la razón práctica. Los tres señalados son inclusivamente exigidos, pero no todos del mismo modo.

La libertad, como causalidad de un ser perteneciente al mundo inteligible, es condición indispensable de la ley moral, cuya existencia, como queda señalado, viene dada por la misma existencia de la ley moral, que es su *causa cognoscendi*. Lo que Kant hace es subrayar su condición de postulado, ya que la razón teórica es incapaz de comprender el fundamento de su posibilidad, como subraya asimismo el lugar privilegiado que le corresponde como piedra angular de todo el edificio del sistema de la razón, mientras que las ideas de Dios y de la inmortalidad son condiciones del objeto de la realización de la voluntad:

La idea de la libertad es la única, entre todas las ideas de la razón especulativa, cuya posibilidad conocemos a priori sin todavía comprenderla, porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros conocemos. Pero las ideas de Dios y de la inmortalidad no son condiciones de la ley moral, sino solamente condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada mediante esa ley, esto es, del uso meramente práctico de nuestra razón pura (CRPr 2-3).

Respecto al postulado de la libertad, tenemos en cuenta, primero, que la razón humana no puede dar una demostración teórica de que el ser racional sea libre, pero que tampoco se puede mostrar que la libertad sea imposible, mientras que la ley moral nos obliga a suponerla, autorizándonos así a admitirla. La ley moral nos obliga a ello en la medida en que los conceptos de libertad y del principio supremo de la moralidad “están tan inseparablemente unidos que es posible definir la libertad práctica como indiferencia de la voluntad respecto de todo lo que no sea la ley moral exclusivamente” (CRPr 91); a causa de esta conexión inseparable se dice que la ley moral postula la libertad²⁷. La dificultad de la posición kantiana viene dada por el hecho de que no hay facultad de intuición intelectual, y

²⁷ F. COPLESTON, *Historia de la filosofía. De Wolff a Kant VI*, o. c., 314.

por ello no podemos observar acciones que pertenezcan a la esfera nouménica. Todas las acciones que podamos observar, sean externas o internas, han de ser objeto de los sentidos externos e internos, lo que quiere decir que todas ellas están dadas en el tiempo y sometidas a las leyes de la causalidad.

Por consiguiente, no podemos establecer una distinción entre unas acciones experimentadas libres y otras que están determinadas, y si admitimos que el hombre, como ser racional, es libre, entonces asimismo tendremos que admitir que unas mismas acciones pueden ser determinadas y libres, como sabemos, desde las perspectivas fenoménica y nouménica, respectivamente. Es clara la aseveración de Kant de que si deseamos salvar la libertad “no queda otro medio que atribuir la existencia de una cosa en cuanto determinable en el tiempo, y por lo tanto, también la causalidad según la ley de la *necesidad natural sólo al fenómeno* y la *libertad a ese mismo ser considerado como cosa en sí*” (CRPr 92-92).

A la pregunta que puede hacerse acerca de cómo puede llamarse totalmente libre a un hombre que, en el mismo momento y respecto a la misma acción, está a la vez sometido a una necesidad natural inevitable (cf. CRPr 93), da una respuesta a base de las condiciones temporales. En la medida en que la existencia de un hombre está sometida a las condiciones de tiempo, sus acciones forman parte del sistema mecanicista de la naturaleza, estando determinadas por causas antecedentes. Pero al ser también ese mismo sujeto consciente de sí mismo como cosa-en-sí, “considera su existencia también en cuanto no sujeta a las condiciones del tiempo y se contempla como exclusivamente determinable por leyes que él se da por medio de la razón” (CRPr 95).

Para Kant el testimonio de la conciencia apoya esta tesis de que ser determinable sólo por leyes auto-impuestas es ser libre. Si contemplamos como pasados actos propios que fueran contrarios a la ley moral, tendemos a atribuirlos a factores causales que nos disculpan. Sin embargo, queda en pie el sentimiento de culpa; la razón de esto es que cuando se trata de la ley moral, que es la ley de mi existencia suprasensible y supratemporal, la razón no reconoce diferencias de tiempo. Reconoce simplemente que la razón es propia de cada uno, sin referencia al tiempo de su realización.

La inmortalidad deriva de la exigencia de realización del bien supremo, en lo que se refiere a su parte más noble y principal, la moralidad o la virtud. Es una exigencia que implica

la completa adecuación de la voluntad a la ley moral, es decir, *la santidad*, “una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional perteneciente al mundo sensible en ningún momento de su existencia” (CRPr 118-119). Pero como esta adecuación es exigida prácticamente como necesaria y no puede ser realizada más que en un progreso al infinito, es asimismo necesario admitir este progreso como objeto real de nuestra voluntad, dándose con este progreso la inmortalidad del alma, que es afirmada como un postulado de la razón práctica. Dice al respecto Kant que “este progreso infinito no es posible más que sobre la base de la existencia y de la personalidad del mismo ser racional, y esto se llama inmortalidad del alma” (CRPr 119).

Puesto que la consecución del primer elemento del *summum bonum*, o sea de la virtud, cuya obtención es mandamiento de la ley moral sólo es posible suponiendo que el alma es inmortal, la inmortalidad del alma se presenta como postulado de la razón pura práctica. No es demostrable por la razón en su uso teórico, el cual sólo puede mostrar que la inmortalidad no es lógicamente imposible. Pero dado que la idea de inmortalidad está inseparablemente conectada con la ley moral, hay que postular la inmortalidad, negada la cual, a la larga, queda también negada la ley misma.

Hay que decir que la ley moral que nos mueve a postular la inmortalidad como condición de la obediencia al mandamiento que nos impone buscar la santidad nos mueve asimismo a postular la existencia de Dios como condición de la conexión sintética necesaria entre virtud y felicidad. Siendo esta “el estado de un ser racional en el mundo, a quien, en el conjunto de su existencia, todo le va según su deseo y su voluntad” (CRPr 121), se deduce que depende de la armonía entre la naturaleza física y el deseo y la voluntad del hombre. Pero este, como ser racional que está en el mundo, no puede gobernar la naturaleza de tal modo que se establezca de hecho una conexión necesaria entre la virtud y la felicidad, con la última proporcionada a la primera.

Por lo tanto, dada la conexión sintética a priori entre la virtud y la felicidad, en el sentido de que la felicidad haya de seguir a la virtud y ser proporcionada a ella como a su condición, hemos de postular “la existencia de una causa de toda la naturaleza, distinta de la naturaleza y que contiene el principio de esta conexión, a saber, de la concordancia exacta de la felicidad con la moralidad” (CRPr 121). Dicho ser tiene que ser concebido como capaz

de proporcionar la felicidad a la moralidad según la concepción del derecho o la ley, y por lo tanto tiene que ser inteligente o racional, siendo su causalidad su voluntad, y así decimos que tal ser es Dios:

El bien supremo en el mundo solo es posible en cuanto es admitida una causa suprema de la naturaleza que tenga una causalidad conforme a la intención moral. Pero un ser que es capaz de acciones según la representación de leyes es una *inteligencia* (ser racional), y la causalidad de tal ser según esa representación de las leyes es su *voluntad*. Por lo tanto, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto debe ser presupuesta para el bien supremo, es un ser que mediante el *entendimiento* y la *voluntad* es la causa (y por eso el autor) de la naturaleza, es decir, Dios. Por consiguiente, el postulado de la posibilidad del *bien supremo* (el mejor del mundo), es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un *bien supremo originario*, es decir, de la existencia de Dios (CRPr 122).

Es moralmente necesario admitir la existencia de Dios, pero es una exigencia *subjetiva* y no *objetiva*, es decir, no es en sí misma un deber, pues no puede ser un deber admitir la existencia de una cosa, dado que la aseveración de la existencia pertenece al uso teórico de la razón. Al deber le corresponde únicamente el empeño para producir y fomentar el bien supremo en el mundo, cuya suposición puede ser postulada, aunque bajo la presuposición de una inteligencia suprema. Hay una conexión entre la aceptación de tal inteligencia y nuestra conciencia de deber.

La aceptación misma pertenece a la razón teórica, respecto de la cual puede llamarse *hipótesis*, considerada como principio de explicación. Sin embargo, en relación con ese objeto que es el bien supremo, dado a nosotros mediante la ley moral, y por consiguiente con una exigencia de sentido práctico, puede llamarse *fe* y ciertamente *fe racional* pura, porque es la razón pura -tanto según su uso teórico como según su uso práctico- la única fuente de donde proviene.

El que las escuelas griegas, en su intento de resolver el problema de la posibilidad práctica, no tuvieran esa referencia a la existencia de Dios, les impidió encontrar una solución. En cambio la doctrina del cristianismo, prescindiendo incluso de su carácter religioso, tiene un concepto de bien supremo, el reino de Dios, que es el único que satisface la más estricta exigencia de la razón práctica. En efecto, la moral cristiana repara el hecho de que la ley moral por sí no promete ninguna felicidad, que como está dicho es el segundo elemento indispensable del bien supremo, mediante la representación del mundo en el que los seres racionales se consagran con todo el alma a la ley moral como un *reino de Dios*, en el cual la naturaleza y la moralidad, gracias a su creador santo que hace posible el bien

supremo derivado, alcanzan una armonía que es independiente de los dos elementos. Mientras la santidad de costumbres, como guía, se les muestra en esta vida, el bienestar proporcionado a tal santidad, que es la bienaventuranza, se les presenta como alcanzable solamente en la eternidad:

Si por una idea entiendo una perfección a la cual nada dado en la experiencia puede ser adecuado, no por ello las ideas morales son algo trascendente, es decir, algo de lo cual no podemos determinar ni siquiera en su concepto de manera suficiente o que es incierto que les corresponda siempre un objeto, como sucede con las ideas de la razón especulativa, sino que, como prototipos de la perfección práctica, sirven de modelo indispensable para la conducta moral, y al mismo tiempo de *medida de comparación*. Si considero ahora la *moral cristiana* desde un punto de vista filosófico, comparándola con las ideas de las escuelas griegas, aparecería de la siguiente manera: la moral cristiana al establecer su precepto (como debe de ser) con pureza y severidad, quita al hombre la presunción de ser, al menos en esta vida, completamente adecuado a él; pero lo establece de modo tal que, si obramos tan bien como está en nuestro *poder*, podemos esperar que lo que no está en nuestro poder, nos vendrá de otra parte, sepamos o no de qué manera (CRPr 123-124, nota).

La conclusión de Kant es que la ley moral, mediante el concepto de bien supremo como objeto y fin de la razón práctica, conduce a la religión. Esta es entendida como el conocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos, no como sanciones u órdenes arbitrarias y en sí mismas contingentes de una voluntad extraña, sino como leyes consideradas como mandatos del ser supremo. Solamente de una voluntad moralmente perfecta, es decir, santa y buena, y al mismo tiempo omnipotente, podemos esperar el bien supremo, al cual la ley moral me ordena hacer posible en el mundo, en tanto que objeto último de toda mi conducta. Su realización requiere el acuerdo de mi voluntad con la de un autor santo y bueno del mundo, el cual garantiza *mi propia felicidad* en proporción con la mayor cantidad de perfección moral, posible en las criaturas, bien entendido que es la ley moral, no la felicidad, el fundamento determinante de la voluntad, indicado para fomentar el bien supremo.

Por tanto “la moral no es propiamente la doctrina que nos enseña cómo debemos *hacernos* felices, sino cómo debemos llegar a ser *dignos* de la felicidad”, y “solamente cuando se agrega la religión se presenta también la esperanza de un día participar de la felicidad en la medida en que hemos procurado no ser indignos de ella” (CRPr 126). Una vez expuesta la moral, que sólo impone deberes y no da reglas a los deseos interesados, si se ha despertado el deseo moral fundado sobre una ley de promover el bien supremo (traer el reino de Dios a nosotros), sólo entonces a esa doctrina moral se le puede llamar doctrina de la felicidad, porque la esperanza de alcanzar la felicidad se inicia sólo con la religión:

También por esto puede verse que si uno se pregunta cuál es el *fin último de Dios* en la creación del mundo, no debe nombrarse la *felicidad* de los seres racionales en este mundo, sino el bien supremo, el cual añade al deseo de esos seres una condición más, a saber, la de ser dignos de la felicidad, i. e., la *moralidad* de esos mismos seres racionales, que encierra la única medida según la cual ellos pueden esperar, por la mano de un sabio autor del mundo, tener parte en la felicidad (CRPr 126).

3. Breve reflexión sobre la CJ y el OP

En la propuesta que estamos haciendo de la filosofía de Kant, el interés que mueve nuestro trabajo es el de encontrar los aspectos principales de su obra que nos permitan alcanzar un cierto conocimiento de su pensamiento filosófico en relación con la teología de K. Rahner, concretamente en la relación de la epistemología del primero con el método trascendental categorial del segundo, sin olvidar la mutua implicación entre la gnoseología y los contenidos de su reflexión. La tesis que venimos defendiendo es que Kant concibe su filosofía trascendental en oposición al pensamiento del wolffismo escolar en el que recibió su formación filosófica, y que fue el ámbito de referencia de sus primeras reflexiones filosóficas: es el contexto de sus citas a las tres partes de la ontología especial de Wolff, o sea al mundo, al alma o a Dios.

En este sentido, estimamos que su filosofía se desarrolla en el marco tradicional del pensamiento metafísico estricto. Lo que sucede es que en su sistema crítico se encuentran importantes novedades, como el de establecer el status epistemológico de la ciencia experimental, entendida como un saber objetivo y que justifica la aseveración de una fe racional en la elección de la propia metafísica. Esta ya no es el saber de la razón sin más, aunque sí un saber necesario para el desarrollo de la vida humana, aunque tiene que limitar, respecto a su concepción clásica de ser la ciencia contrapuesta a la fe, el alcance de sus principios dogmáticos, en el sentido de reconocer la posible verdad alternativa de los principios dogmáticos de otra metafísica diferente. Esto no impide reconocer el hecho de importantes rupturas en la nueva metafísica que Kant busca implementar, y así podemos señalar las de la escisión entre el sujeto epistemológico del conocimiento y el sujeto ontológico real, que es una consecuencia de la necesaria distinción que tiene que establecer entre lo fenoménico y lo nouménico. También está la del entendimiento y la de la razón, enlazada a su vez con la del mundo sensible en relación con el primero y la del mundo inteligible, en relación con el segundo.

Luego la idea de libertad, que está presente en ambos mundos, pensada como una realidad que sólo se puede pensar hipotéticamente, sin dejar de ser por ello la principal referencia de la voluntad o razón práctica. Además por otra parte no dejamos de afirmar que la misma razón pura puede ser teórica o práctica, y que la facultad de la razón no es de suyo distinta de la del entendimiento, existiendo entre ambas facultades una distinción de razón, no una distinción real. De todo ello se da cuenta el mismo Kant, quien intentó siempre superar lo que se ha llamado la cuestión planteada en su sistema crítico de filosofía, siendo este el contexto al que nos queremos referir brevemente.

Al momento de plantear la relación con Rahner, no podemos dejar de pensar que toda verdadera filosofía o teología es un organismo vivo, que en ningún momento deja de retroalimentarse desde los principios que la informan. En este contexto, nos referimos brevemente a la reflexión de Kant en su obra de la CJ, sin duda una gran obra de la reflexión filosófica, que aporta a los temas tratados en las dos primeras *Críticas* el estudio del gusto y la teleología de la naturaleza, mediante el juicio reflexionante, pero que respecto a la cuestión planteada del problema crítico no aporta ninguna novedad, que pudiera ayudar a su superación. Se trataba de encontrar, nos dice Gómez Caffarena, una armonía para los mundos noumenal y fenoménico, entre los que la primera *Crítica* había establecido un contraste insuperable, todavía reforzado en la segunda:

Todo el criticismo deja ahora ver mejor su más esencial planteamiento: es la reflexión del sujeto humano, que, a la vez que se conoce como fenómeno en tanto minúscula parte de un inmenso cosmos, se vive nomenalmente como libertad obligada a actuar teleológicamente, en prosecución del "supremo bien", en el seno de la misma naturaleza. El sujeto humano puede reconciliarse con esta situación cuando, merced al juicio reflexionante, encuentra en el mundo no sólo belleza sino, sobre todo, realizaciones naturales que se dejan comprender "regulativamente" como en sí teleológicas. Puede, de este modo, ver que los "fines en sí" que son los sujetos personales convergen, en su actuación moral finalística, con lo mismo que puede asumir ese ser "fin final" de todo²⁸.

El hecho es que Kant sigue sin estar conforme con las conclusiones alcanzadas de su filosofía crítica, y desde este contexto hay que entender sus apuntes entre abril de 1800 y abril de 1803, muy desconexos y que incluso llegan a parecérsenos contradictorios, conocidos con el nombre de *Opus postumum*. Nos señala Gómez Caffarena que "el hecho de que están ahí los fragmentos de los dos últimos legajos del OP obligan a quien quiera

²⁸ J GÓMEZ CAFFARENA, "La Crítica del Juicio a sólo dos años de la Crítica de la razón práctica", en *La cumbre del criticismo*, Barcelona 1992, 13-27, aquí 27.

presentar la filosofía de Kant en su íntegra trayectoria, a enfrentarse con el problema que plantea la divergencia de esos textos con el criticismo tal como salía de las *Críticas*²⁹.

Lo primero que parece advertirse es una pérdida de relevancia de lo explícito de la fe racional con su argumento postulatorio, lo que es particularmente llamativo en el legajo I del OP, cuando se nos presenta una masiva presencia del tema “Dios”. Sin embargo, hay que señalar que son muchos los rasgos de la específica formulación criticista que aparecen, por ejemplo, el tema del “fin final”, mientras que Dios es machaconamente definido como *Ens Summum, Summa Intelligentia, Summum Bonum*, cuyo último término es conectado varias veces con los más claros términos normalmente usados para la bondad personal y ligados de modos diversos con el mundo moral del hombre.

En esta línea leemos un texto, que expresa una clara concepción de su proyecto filosófico, que no cuadra en modo alguno ni con una reabsorción de Dios en el espíritu humano, que con ello renegaría su esencial condición a lo Absoluto, ni menos una absolutización de ese espíritu humano: “Debemos recordar aquí que tenemos ante nosotros el espíritu finito, no el infinito. El espíritu finito es aquel que no es activo sino a través de su pasividad, que sólo a través de los límites llega a lo absoluto” (XXI, 76)³⁰. Ahora bien, al lado de la constatación de la permanencia sustancial de los principios criticistas, hay que señalar que en el OP se apunta a una nueva concepción de Dios. Un primer dato lo encontramos en el cambio de actitud frente a Spinoza, pues de ser considerado el ateo por excelencia, aunque en la *Crítica del juicio* se admita su honestidad, ahora resulta alguien cuyas ideas fundamentales son atractivas y tentadoras.

Hay que preguntarse cómo se concibe el pensamiento de Spinoza, que en la frecuente expresión de que “vemos en Dios todas las cosas” parece caer en la *Schwärmerei* o “fanatismo ilusorio”. Como segundo dato del cambio frente a Spinoza está el uso de la proposición *in*, en el sentido de introducir la expresión “en Dios”, unido al verbo “ver” y otros similares; sin embargo, aquí me parece correcta la posición de Gómez Caffarena, de que la imagen de la trascendencia divina aparece claramente demarcada por las expresiones “fuera del mundo” y “fuera del hombre”, las cuales, por otra parte, no impiden expresiones

²⁹ J. GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral en Kant*, Madrid 2002, 140.

³⁰ Citado por Gómez Caffarena, *ib.*, 142.

del tipo de que “Dios es una realidad dentro de mí”, cuya finalidad es la de indicar una inmanencia máxima de Dios en el hombre. Como tercer rasgo de la nueva concepción de Dios que se apunta en el OP está la argumentación que se hace muchas veces directamente desde la realidad de la conciencia humana del imperativo moral, con su fuerza absoluta, a la conciencia de Dios, al que se suele denominar el Supremo Legislador. Lo que se está indicando con este argumento, al que podemos denominar deontológico, no es otra cosa que la recontextualización del argumento del teísmo moral de la CRPr en la nueva perspectiva de Dios que nos está presentando en el OP³¹.

Nuestra opinión es que no hay duda de que en el OP se presenta una nueva idea de Dios, respecto a la que Kant nos ofrecía en el sistema filosófico de sus tres grandes Críticas, en relación con las cuales hay que incluir todo el pensamiento desarrollado entre las mismas, incluida las obras teológicas de *La religión dentro de los límites de la razón* y *El conflicto de las facultades*. Sin embargo, tal idea no implica una ruptura sino más bien la superación del problema crítico, es decir de la fragmentación y diversas rupturas que veíamos en el desarrollo de su planteamiento filosófico. Sin que tengamos que entrar en un análisis de los textos del OP, lo que sin duda estaría fuera del objetivo de nuestro estudio, estimamos que nos es suficiente la contraposición de las dos clases de textos kantianos que Gómez Caffarena nos presenta sobre Spinoza. Exponemos a continuación tres textos del denominado “Spinoza malo”, que cae en la *Schwärmerei*, y a continuación dos en los que parece darse una afirmación que está próxima al espinosismo, los cuales los atribuimos al “Spinoza bueno”:

Hay un Dios. Pues hay un imperativo categórico del deber, ante el cual se dobla toda rodilla en el cielo, en la tierra, etc., y cuyo nombre es santo, sin que pueda asumirse una sustancia que represente esa esencia para los sentidos –sin asumirla como Spinoza cual representa de esta idea; lo que sería *Schwärmerei*... (XXI 64)

No que nosotros, como fantasea Spinoza, nos veamos en la Divinidad, sino que, al revés, proyectamos nuestro concepto de Dios en los objetos de la intuición pura, en nuestro concepto de la filosofía trascendental (XXII, 59).

³¹ Cf. Ib., 148-151; no obstante el acuerdo señalado, me separo de la tesis principal del teísmo moral en Kant que Gómez Caffarena sostiene, porque pienso que con tal posición se rompe la unidad que juzgo que está presente en toda la filosofía kantiana. Comparto en cambio su distanciamiento de la posición de A. Cortina de que Kant abandonó finalmente el teísmo del Dios trascendente para reabsorber a Dios en la Razón finalmente identificada con el hombre (posición que defiende también Félix Duque), así como su pensamiento de que era algo condicionado por los principios de su filosofía, una interpretación que se separa radicalmente de la que aquí se quiere mantener.

Spinoza. La monstruosa idea de ver todas las cosas y a sí mismo en Dios trascendentemente, no meramente de modo trascendental y objetivo-inmanente (en sí) (XXI, 50).

El espíritu del hombre es el Dios de Spinoza... y el idealismo trascendental es realismo en sentido absoluto (XXI, 99).

Dios no debe ser representado como Substancia fuera de mí, sino como el supremo principio moral en mí... Dios es la razón moral-práctica autolegisladora –por lo cual, sólo un Dios en mí, a mi alrededor y sobre mí (XXI, 144-145)³².

Considero que estos textos son suficientemente válidos para que a partir de ellos se pueda dar una respuesta al distanciamiento de Kant respecto a su filosofía anterior, tal y como está presentado en sus tres *Críticas*, una respuesta que es válida para el conjunto del OP, aunque tal respuesta no la podamos abordar en su conjunto. Es un hecho, primero, que Kant manifestó una aversión al espinosismo desde el inicio de toda su filosofía, y que continúa vigente en el OP, en concreto en los textos arriba señalados. En segundo lugar, Kant quiere resolver las dificultades filosóficas presentes sobre todo en sus dos primeras *Críticas*, no obstante el hecho de su importancia histórica, en cuanto en ellas se superaban las contradicciones de la filosofía moderna presentes en el enfrentamiento entre el racionalismo y el empirismo.

En tercer lugar, que quiere mantener la significación y la verdad de la metafísica, pero sin que ello implicase la indefinición en la que, frente a la metafísica tradicional concebida como la Ciencia, quedaba el saber científico experimental, que es el que hoy consideramos que es el propiamente científico, incluso dentro de los círculos propios de la filosofía. En cuarto lugar, el hecho de haber asumido la posición de Newton de considerar el espacio y el tiempo como absolutos y hacerlos formas de la sensibilidad humana, implicaba la separación radical entre un ámbito fenoménico y un ámbito nouménico, y en concreto la del noúmeno por excelencia, Dios, al no poder entrar nunca dentro de una categorización espacio-temporal, pero también de realidades como la libertad y el yo.

En quinto lugar, al comenzar a escribir las notas del OP, Kant continúa con la fuerte introyección del espacio y el tiempo como coordenadas metafísicas de la configuración de la realidad, como aparece en las notas redactadas al comienzo de la elaboración del OP, pero a la vez es consciente del hecho de que, desde el mismo inicio de la publicación de la CRP su pensamiento pasa a ser debatido con una derivación hacia posiciones romántico-idealistas; esto que él percibe, incluso en personas tan próximas a su persona como fueron Fichte y

³² Los textos los recojo de Gómez Caffarena, ib., 153-156.

Beck, implicaba que el papel sustancial que en su sistema crítico tenían las formas de la sensibilidad del espacio y el tiempo quedaban eliminadas, por cuanto el Espíritu no podía quedar determinado por tales formas. En sexto lugar, se puede pensar que el mismo Kant acaba por dar el paso hacia una concepción idealista, que sería presentada en afirmaciones del tipo “no es pues la razón técnico-práctica (que prescribe medios para fines relativos a objetos sensibles), sino la ético-práctica (que prescribe el derecho al hombre como Objeto racional puro y convierte en objetivos los fundamentos subjetivos de la determinación), de donde la audaz idea de intuir todos los objetos en Dios, al menos en el idealismo trascendental” (OP XXII, 52)³³.

En séptimo lugar, sólo desde tal paso se puede explicar el desdoblamiento -y por supuesto todo el OP- entre el “Spinoza malo”, es decir, entre el que “ve” como todos los seres, incluidos el hombre, tienen su origen en Dios, del que proceden emanativamente, y el “Spinoza bueno”, es decir, el que considera que “ciertamente, el concepto o idea de Dios es 1) la de un ser supremo (*Ens Summum* 2) de un ser de entendimiento supremo (*Summa Intelligentia*); 3) de la fuente originaria de todo aquello que puede ser un fin de modo incondicionado (*súmmum bonum*: el ideal de la razón ético-práctica) y de todo aquello que pueda servirle de regla: el arquetipo (*archetypon*) y el arquitecto del mundo, aunque sólo pueda servir como en una infinita aproximación” (OP XXI, 33)³⁴. Como otrora con su sistema de la filosofía crítica diera el salto desde el racionalismo y el empirismo, ahora da el salto de ese sistema crítico al idealismo, pero en la fe de la idea de Dios, en esencia manteniéndose fiel a su sistema crítico.

4. Valoración de Kant en relación al CFF

En primer lugar, se puede decir que en el giro antropológico de la modernidad, Descartes representa a Copérnico y Kant representa a Newton. Intento significar que con Descartes se afirma la necesidad de poner el centro de la explicación filosófica de la realidad en el ser humano, pero con Kant se fundamenta la aseveración cartesiana, al sostener que son las estructuras de la subjetividad las que determinan el modo humano de contemplar

³³ I. KANT, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, Ed. Félix Duque, Barcelona 1991, 609.

³⁴ *Ib.*, 658.

dicha realidad. Kant lo hace acudiendo en la CRP a la tradicional teoría de las facultades humanas (sensibilidad, imaginación, entendimiento y razón), en relación con las cuales sitúa las formas del espacio y del tiempo (sensibilidad), los esquemas de la imaginación, las categorías del entendimiento y las ideas de la razón. Tanto categorías como ideas son conceptos puros o a priori, porque entre entendimiento y razón no hay distinción real, sino solamente de razón, viniendo dada su diferencia en función de la determinación de sus objetos, los cuales se implementan por las categorías, pero no por las ideas, para las cuales no hay intuición alguna, aunque no hay una negación de sus objetos, sino tan sólo lo que podemos considerar como una puesta entre paréntesis.

La aplicación de tales facultades a los datos provenientes de la realidad incógnita, en tanto existente pero desconocida, la realiza el sujeto del conocimiento, que es un sujeto epistemológico pero no ontológico. Veremos que en Rahner toda la trascendentalidad subjetiva se simplifica en lo que denomina la experiencia trascendental, que es el modo concreto de relacionarse el sujeto humano, sin desdoblamiento entre lo ontológico y lo epistemológico, con la realidad. Ciertamente, para el teólogo alemán, los datos procedentes de la realidad exterior son recibidos por el sujeto humano, que los interpreta de acuerdo con el mundo en el que vive, pues la trascendentalidad humana no es ahistórica, sino que se concreta siempre sincrónica y diacrónicamente en las distintas culturas.

En cuanto tales experiencias son hechos históricos, están situados en las coordenadas espacio-temporales, dejando claro Rahner que si no se pueden concebir los seres de esa experiencia trascendental fuera del espacio y del tiempo, tampoco estas dimensiones físicas se pueden concebir como formas de la sensibilidad, las cuales inciden, como queda señalado, de una forma esencial en la concepción metafísica de Kant, presente en la CRP en primer lugar. Sin embargo, antes de entrar en la presentación del pensamiento de Rahner, conviene tener presente la concepción kantiana de la fe, que no afecta sólo a su pensamiento ético, como generalmente se piensa, sino que afecta a toda concepción metafísica, y a fortiori teológica, a no ser que no se haga un planteamiento explícito de su status gnoseológico, lo que no se suele hacer. Kant lo planteó porque se enfrentó claramente al hecho de la existencia de dos ciencias, la del saber filosófico y metafísico y la del saber experimental, concretamente al saber de la física newtoniana.

Su intento de dar razón de los dos saberes es, a mi parecer, plenamente satisfactorio, a pesar de los gritos de los boecios que desde todas las partes, desde el dogmatismo metafísico hasta el escepticismo empirista, intentan acallar su voz. Es un hecho que al publicar la segunda edición de la CRP, un año antes de publicar en 1978 la CRPr, Kant hace su famosa aseveración de que tuvo que disminuir el alcance del saber para dar entrada a la fe. Hay que decir que desde las distintas fragmentaciones con que se nos presenta el pensamiento kantiano, desde su mismo origen, la relacionada con la fe tiene una importancia esencial. No es una casualidad que Hegel realizase una importante crítica a la concepción de la fe que estaba presente en el sistema crítico de la filosofía de Kant, pues era consciente de las implicaciones que se derivaban respecto al status del saber metafísico.

Lo primero que hay que dejar claro es que la aseveración que se hace de reducir el ámbito del saber en la segunda edición de la CRP no es en el fondo nada original, por cuanto ya Kant había afirmado, en el Canon de la razón pura, la diferencia entre la opinión, el saber y la fe; claro que al no comprenderse la novedad de la primera *Crítica*, para aclararla, además de escribir los *Prolegómenos*, hace la precisión sobre la fe, señalada en el prólogo de la segunda edición. Hay otras referencias, pero ahora lo que nos interesa señalar es que Kant en la CRPr nos dice que la fe que afirma se llama con motivo racional, porque lo es de la razón pura tanto teórica como práctica. Es decir, que la fe no es solamente fe moral para Kant, que lo es también, sino que lo es principalmente racional, una fe que acompaña a todo sistema metafísico. Una metafísica, nos está diciendo, volviendo en cierto modo a Ockham, es algo que pertenece al ámbito de la fe, y sus enunciados son, como los religiosos y teológicos, la consecuencia de la asunción de una determinada forma de explicar la realidad vivida.

Sabemos que en la CRP, Kant delimita con claridad el ámbito de aplicación de las categorías, que es el de la experiencia común o vulgar, y el de la ciencia experimental. Delimita asimismo el de las ideas, que si en la primera *Crítica* mantienen una cierta indefinición, ya en la CRPr asumen una clara significación metafísica. Se ha querido ver desde aquí una cierta esquizofrenia del pensamiento kantiano, pero lo más exacto es que nos encontramos ante el conjunto de una obra que nos admira por la coherencia sistemática de la unidad de su totalidad.

Esto es lo que no se quiere ver, y es el resultado de un acuerdo no explicitado entre no kantianos dogmáticos de la metafísica tradicional y kantianos que lo fragmentan con el fin de aceptar lo que de Kant está conforme con sus propias posiciones. Sin embargo, está claro que cuando Kant escribe su primera Crítica, diáfano nos dice que su oposición va dirigida a la metafísica tradicional dogmática, no a toda metafísica, y que su intención es hacer una nueva clase de metafísica, concebida desde el hombre, teniendo en cuenta sus características propias de conocer.

Lo hace ante el nuevo hecho de la ciencia experimental, y es el caso que las metafísicas posteriores no dan razón de dicha ciencia, manteniendo una especie de esquizofrenismo gnoseológico, cuando lo cierto es que, lo sepan o no, sus metafísicas son el resultado de una elección personal que es una auténtica fe. El mérito de Kant, en este sentido, es el de hacer evidente esta distinción entre dos saberes esencialmente diferentes. Lo hace además desde un planteamiento cristiano, y no sólo porque su análisis es el de la conciencia cristiana de su tiempo, sino porque explícitamente considera como el mayor bien moral posible la instauración del reino de Dios en la tierra, aunque luego se le haya denostado desde metafísicas incluso cristianas, olvidándose por una parte de la necesidad de la inculturación, tal y como ya ha sido hecha por los Padres de la Iglesia, y olvidándose también, por otra parte, de no saber distinguir entre contenido y representación, siendo la causa del distanciamiento del cristianismo por parte de quienes al rechazar representaciones metafísicas que consideraban inasumibles, rechazaban a la vez los contenidos de la fe cristiana.

Creo que con esto tiene algo que ver la aseveración que hace Rahner de que en la comprensión de la teología trascendental y antropológica de la modernidad es mucho lo que se juega por parte del cristianismo de nuestro tiempo. Es una aseveración que considero desde una concepción paradigmática, que no busca la exclusión, sino la inclusión de paradigmas diversos. Lo que sucede es que mientras los paradigmas filosóficos y teológicos del ser han tenido una evolución y desarrollo de veinte siglos, los teológicos de la modernidad sólo han llegado a una implementación bastante satisfactoria en la teología de Karl Rahner.

II

LA CONCEPCIÓN EPISTEMOLOGÍA Y METAFÍSICA EN K. RAHNER

1. La antropología general de K. Rahner

1.1. La concepción del conocimiento humano

Se afirma la existencia en el hombre de una irremisible unidad entre originaria posesión de sí mismo y reflexión: se deduce que la autoconciencia se presenta con prioridad lógica sobre los contenidos del conocimiento sobre los que realizamos nuestra reflexión. En contra de esta aseveración señala, en primer lugar, al racionalismo, que limita al concepto objetivante, cuya plena actualización se encuentra en la ciencia, o sea, limita la realidad que está dada para el hombre, en su espiritual y libre posesión de sí mismo. Señala en segundo lugar, al “modernismo”, para el cual la reflexión *stricto sensu*, los contenidos, son lo accesorio frente a la originaria autoposesión de la conciencia de sí mismo y de la libertad, pudiéndose omitir la reflexión señalada sobre los contenidos. Sin embargo, no se puede separar lo puro “en sí” de lo que es la realidad objetiva, o sea de lo que es la cosa, y su concepto claro y “distinto”, pues en la realización humana de la existencia la unidad originaria entre la realidad y su “estar-en-sí-misma” es más originaria que la unidad entre tal realidad y el concepto objetivante (se podría decir que la realidad ontológica es previa a la realidad del conocimiento).

En actividades como el sentirme triste, el amar o el tener añoranza, en todas ellas está presente la unida de la realidad humano-existencial, que es la unidad originaria de realidad y su propio estar-en-sí, con independencia de cualquier mediación que pueda estar dada

adecuadamente por una mediación científica. En la libre autorrealización del hombre está ya presente esa unidad de realidad y originario estar-en-sí de la persona.

Con todo, hay que subrayar que en tal saber originario está siempre ofrecido un factor de reflexión -pues realmente es imposible separar el sujeto del conocimiento de la realidad conocida-, lo que es la base de la universalización y comunicación, por más que tal factor de reflexión no logra alcanzar la unidad ni traducirla adecuadamente en conceptos objetivantes -Kant diría que nunca el objeto fenoménico nos muestra la total realidad que denota, o sea lo que le falta de realidad nouménica-. Lo justifica Rahner porque la buscada unidad originaria de realidad y de su saber acerca de ella misma sólo se da en el hombre a través de la mediación del lenguaje, y por lo tanto con lo que es reflexión y comunicabilidad: si el factor de reflexión no estuviese en absoluto dado, la posesión originaria de sí mismo tampoco se daría (cf. CFF 32-33).

La tensión entre saber originario y su concepto, cuya imbricación no es nunca identidad, no es estática, teniendo siempre una historia con un doble sentido direccional. Por una parte, el originario estar-en-sí del sujeto en su realización auténtica de la existencia intenta traducirse cada vez más a lo conceptual, a lo objetivado, al lenguaje y a la comunicación a otros, según una relación que también afecta al conocimiento teórico de uno mismo. Pero hay que tener en cuenta la dirección inversa, de un hablar que no entiende realmente, desde las profundidades de nuestra existencia, aquello de lo que en verdad hablamos, y por ello la reflexión, el concepto y el lenguaje implican asimismo necesariamente la dirección hacia el saber o experiencia originaria, en la que lo opinado y la experiencia de lo opinado son todavía una unidad (cf. CFF 33-34).

En la teoría del conocimiento, dentro del realismo, lo conocido es lo que viene de fuera, lo otro, que se anuncia según leyes propias y se imprime en la facultad receptora del conocimiento. Pero el conocimiento tiene una estructura más compleja, y en concreto el conocimiento espiritual de un sujeto personal no resulta de la enunciación de un objeto desde fuera, "poseído" como conocido. Más bien es un conocimiento en el que el sujeto que sabe, al momento de saber, se posee a sí mismo y a su conocimiento. No hay que pensar solamente cuando el sujeto, en un segundo acto posterior, reflexiona sobre su ser autoposeyéndose del saber, pues la posesión sabedora del conocimiento como tal, a

diferencia de su correlato objetivado, y la autoposición sabedora son peculiaridad de todo conocimiento: el saber algo va siempre a la vez junto al saber del sujeto (cf. CFF 35).

Se produce un arco de tensión entre el polo del “sujeto” y el polo del “objeto”, que no puede suprimirse ni siquiera cuando el sujeto se convierte a sí mismo en su propio objeto. En efecto, al objetivarse conceptualmente el sujeto del saber, tal conocimiento vuelve e a tener en sí como su condición originaria (en el polo subjetivo de la tensión entre el sujeto y el objeto) el originario saber no temático acerca de sí mismo. Es el caso que la subjetiva condición sabedora del que conoce nunca llega a ser temática en el conocimiento primario de un objeto que se anuncia desde fuera, siendo siempre el saber reflejo del saber originario (cf. CFF 36).

No hay que reducir el acto del conocimiento a captar algún objeto cuyo conocimiento en su estructura y contenido fuera independiente por completo de la estructura del estar dado para sí subjetivo, y la razón es que la estructura del sujeto es apriorística: ella constituye una ley previa del sujeto, que señala cómo algo puede mostrarse al sujeto cognoscente (como los tonos pueden ser captados por los oídos). Si preguntamos cuáles son las estructuras apriorísticas de la totalidad del conocimiento espiritual del hombre, en el cual se da autoposición sabedora, en el retorno completo del hombre sobre sí mismo, hay que decir, allende de toda mediación espacio-temporal de datos sensibles, que el sujeto humano es fundamentalmente y de suyo la pura apertura para el ser en general, esto es, para cualquier realidad sin excepciones.

Se muestra en el hecho de que la impugnación de tal apertura ilimitada del espíritu para todo en absoluto, vuelve a poner y afirma implícitamente dicha apertura. Lo vemos en el conocerse de un sujeto a sí mismo como finito, ya que se produce entonces el rebasamiento de esa su finitud, que sitúa a dicho sujeto en un horizonte dado, subjetivo aunque no temático, de posibles objetos con una amplitud infinita. También cuando, en forma objetivamente temática, se dice que no hay ninguna verdad, pues la aseveración tiene sentido en tanto se asume como verdadera. En cuanto el sujeto pone, aunque no temáticamente, la existencia de la verdad, se experimenta ya siempre a sí mismo como alguien que está en la posesión de tal saber. Así sucede también con la experiencia de la apertura subjetiva, ilimitada del sujeto, que siempre va más allá de la experiencia sensible y

que se ha puesto como supuesto de una anticipación sin ningún límite interno, en tanto que la misma sospecha de tal limitación interna situaría a esa anticipación por encima de toda sospecha (cf. CFF 37-38).

Rahner da el nombre de *experiencia trascendental* a la conciencia concomitante del sujeto cognoscente, la cual es subjetiva, no temática, la cual está dada en todo acto espiritual de conocimiento y es necesaria e insuprimible, y su carácter ilimitado, abierto a la amplitud sin fin de toda realidad posible. Es una *experiencia*, pues tal saber no temático e ineludible, es elemento constitutivo y condición de posibilidad de toda experiencia concreta de cualquier objeto. Se llama *trascendental* porque pertenece a las estructuras necesarias e insuprimibles del sujeto cognoscente mismo y porque consiste precisamente en rebasar un determinado grupo de objetos posibles, de categorías³⁵. Es además la experiencia trascendental la experiencia de la trascendencia, pues en ella se da en una unidad e identidad de estructura del sujeto y con ello también la estructura última de todos los objetos pensables del conocimiento³⁶. No siendo por otra parte sólo experiencia de conocimiento puro, sino también de la voluntad y de la trascendentalidad, de suerte que en principio siempre debe preguntarse a una por el hacia dónde y el de dónde del sujeto como sabedor y libre.

Una condición peculiar de tal experiencia es que nunca puede representarse en lo que tiene de genuinamente propio, y que tan sólo podemos acercarnos a una representación objetiva en un concepto abstracto acerca de ella. Si vemos que no se constituye por el hecho de hablar de ella, pero que hay que hablar de ella, pues por su estar siempre en nosotros puede inadvertidamente pasar desapercibida, y si comprendemos además que de suyo nunca puede presentar el estímulo de la novedad de un objeto que nos sale al encuentro en forma inesperada, entonces nos damos cuenta de lo que ya se señaló, a saber, que sólo podemos hablar indirectamente del hacia dónde de esta experiencia trascendental (cf. CFF 38-39).

³⁵ Entiendo que aquí el uso de categorías por Rahner es el aristotélico, pues se refiere a objetos posibles, aunque luego la posibilidad de tales objetos depende de las categorías entendidas kantianamente, es decir, como estructuras del sujeto cognoscente.

³⁶ Al concretar que la experiencia trascendental es experiencia de la trascendencia, se puede pensar que Rahner, a mi parecer, hace referencia a la distinción entre la analítica trascendental (a las categorías que se concretan en lo categorial) y la dialéctica trascendental (a las ideas).

1.2. El hombre como persona y sujeto

Se considera de forma preliminar qué se significa al designar al hombre como persona y sujeto, refiriéndose a una originaria experiencia fundamental del hombre acerca de su subjetividad; se trata de una experiencia que ciertamente no se da de manera en absoluto muda sin reflexión, pero que tampoco viene dada con lo que podemos decir mediante las palabras y, por tanto, no está adoctrinada desde fuera. El hombre como individuo, y en el todo de la humanidad, sin duda se experimenta a sí mismo de múltiples maneras como producto de lo que él no es, de lo que dan fe las distintas ciencias particulares del hombre (cf. CFF 45). Podemos hablar de la legitimidad de la intención de toda antropología de explicar al hombre como un todo, al tener el hombre su origen en las realidades experimentales del mundo, un origen particular intramundano que le afecta siempre en su unidad y totalidad. Con todo, los diversos estudios científicos que sobre el hombre se pueden hacer, no pueden negar o incluso limitar la peculiaridad de la experiencia personal (cf. CFF 46-47).

Es cierto que no hay sector alguno propio del hombre, que de antemano estuviera vedado a las distintas antropologías, y si en este contexto parece que el hombre se disuelve, lo cierto es que el hombre se experimenta a sí mismo como persona y sujeto. La peculiaridad de esta experiencia y de su ejercitación concreta debe pensarse siempre de nuevo, pues el hombre puede dejar de considerar algo del ser que es e incluso pasar por alto el todo, que él es y primordialmente. Pero al desinteresarnos de una cosa, aunque nos pertenezca a nosotros mismos, hacemos, en cierto modo que la experiencia originaria no tenga efecto. Aunque podemos hablar de ella mediante palabras y conceptos, su significado no está dado por primera vez y exclusivamente en el lenguaje; en consecuencia, puede ocurrir que un hombre no quiera o no pueda traducir en palabras, llevando al plano de una objetivación conceptual tales experiencias escondidas, totales, que en cierto modo callan y no se anuncian en voz alta (cf. CFF 47). Aunque no entremos aquí en esta peculiaridad de que lo más originario y evidente es también lo que pueda pasar desapercibido con mayor facilidad, y poder ser lo más reprimible, atendemos a la posibilidad del existencial no-querer-tener-

por-verdadero, para evitar, en nuestro decir del hombre, como sujeto y persona, el no-querer-ver (cf. CFF 47-48).

El hombre se experimenta como persona que es sujeto precisamente en cuanto se sitúa ante sí mismo como producto de lo radicalmente extraño para él. Este momento de saber de su procedencia radical, sin estar explicado por esta procedencia, en tanto el hombre se experimenta a sí mismo como lo que le es extraño y le es impuesto, permite el espacio a todas las posibilidades pensables de un análisis de antropologías empíricas, el cual reconstruye al hombre, con independencia de la consecución de lograr el fin de su explicación. Precisamente en el hecho de que el hombre conceda a sus antropologías particulares empíricas el derecho de seguirlo explicando, reduciendo cada vez más, y de montarlo por así decir en la retorta del espíritu, y también tal vez en el futuro de la praxis, es lo que le permite experimentarse como sujeto y persona. Pero es un hecho que le sale al paso en su contrario aparente, esto es en la conceptualización de su objetivación, y por ello puede pasarle desapercibido (cf. CFF 48).

Al cuestionarse asimismo analíticamente, abriéndose al horizonte de tal preguntar, se ha abarcado ya a sí mismo, y con ello se ha puesto como la resultante que es mayor que los componentes analizables de tal realidad, es decir, es más que la suma de sus factores. Un sistema finito no se puede situar ante sí mismo como un todo, pues desde una posición de partida, que en definitiva es impuesta, tiene una relación con una eficiencia determinada, que puede ser incluso la de su autoconservación, pero no con su posición de partida, pues no se cuestiona a sí mismo, o sea, no es un sujeto: la experiencia de una problematicidad radical y la cuestionabilidad del hombre son una eficiencia que no puede realizar un sistema simplemente finito. Ciertamente, ese punto de vista fuera del sistema, abarcado en datos empíricamente particulares, no puede entenderse como un elemento particular, junto a otros elementos, aunque sea una realidad que constituya el carácter del sujeto del hombre a diferencia de su condición de cosa, que también se da en él (cf. CFF 48-49).

Así pues, ser persona significa autoposición de un sujeto como tal en una referencia sabedora y libre de todo, la cual es la condición de posibilidad, y el horizonte previo, para que el hombre en su experiencia particular empírica y en sus ciencias particulares pueda comportarse consigo como una unidad y totalidad. Cabe por supuesto hablar de sistemas

finitos que se autorregulen, pero en su dirigirse a sí mismos tienen solamente una posibilidad de autorregulación, que es un momento de tal sistema, y por tanto incapaz de hacer comprensible que el hombre se sitúe ante sí mismo y se cuestione como un todo, capaz de pensar cada vez la pregunta de las preguntas (cf. CFF 49-50).

El práctico estar dado del hombre para sí mismo no puede explicarse con ayuda del modelo de representación de un sistema plural autorregulado, según deben hacer en el fondo todas las antropologías particulares en virtud de su esencia. Es un carácter de sujeto, dato indeducible inherente a la connotación de su existencia, el cual en cada experiencia particular se presenta como su condición apriorística, por tanto como trascendencia del sujeto, por lo que decimos que la experiencia del sujeto es una experiencia trascendental.

Hay que subrayar que lo que respecto del hombre connotamos como persona y sujeto se sustrae siempre -dada la condición trascendental de su experiencia- a un acceso inmediato, aislante, regionalmente delimitante. Verdaderamente, el objeto de tal experiencia trascendental en su propia mismidad no aparece allí donde el hombre se comporta como algo particular delimitable objetivamente, sino allí donde en tal comportamiento es precisamente sujeto, mas no donde tiene ante él un "sujeto" de manera objetiva. En resumen, al decir que "el hombre es persona y sujeto" entendemos que el hombre es el indeducible, de suerte tal que no puede producirse adecuadamente desde otros elementos disponibles, estando por consiguiente siempre ya confiado a sí mismo.

Entonces cuando se explica, se desmiembra, devolviéndose a la pluralidad de sus orígenes, vuelve a ponerse una vez más como el sujeto que hace esto y en tal hacer se experimenta como el insuprimiblemente anterior y más originario (CFF 50).

1.3. El hombre como el ser de la trascendencia

La significación más exacta que atribuimos al carácter de sujeto, que el hombre experimenta, es la de la connotación de que "el hombre es el ser que trasciende". Estando, a pesar de la finitud de un sistema, situado siempre ante sí mismo como un todo, que puede cuestionar cualquier cosa, al poner la posibilidad de un horizonte de preguntas meramente *finito*, sucede que tal posibilidad, al quedar de suyo rebasada, muestra al hombre como el ser de un horizonte *infinito*: por experimentar radicalmente su finitud, llegando más allá de ella, se experimenta como ser que trasciende, esto es, como espíritu.

Decimos que el hombre, en principio, está siempre en camino, volviendo a ser siempre cada respuesta el nacimiento de un nuevo caminar. Experimentándose como posibilidad infinita, vuelve a cuestionar siempre en la teoría y en la praxis cada resultado logrado, de modo que se desplaza siempre de nuevo a un horizonte que se abre ante él sin confines. Es así el espíritu que se experimenta como tal en tanto no se experimenta como espíritu puro, pues no es la infinitud incuestionada de la realidad (¡y vaya si tiene problemas!). Es en efecto, la pregunta que se levanta vacía, pero real e ineludiblemente, ante él, y que él nunca puede superar adecuadamente (cf. CFF 50-51).

Cierto que el hombre, ante la experiencia trascendental por la que su vida se define, puede “pasar de largo”, y dedicarse a la tarea concreta del mundo, en la realización de su acción categorial en el espacio y en el tiempo³⁷. Una primera implementación del “pasar de largo”, es la de quienes juzgan, incluso teniendo éxito en su vida o no teniéndolo, que no vale la pena responder a preguntas que no se pueden resolver. Una segunda forma, aun dentro de la implementación categorial de la existencia y sus tareas, plantea como cuestión concomitante el hecho de la última pregunta, soportándola en silencio, quizá con un escepticismo responsable, pero con ello se asume que no se puede eludir a tal pregunta, aunque se declare que no se admite una respuesta. Pero hay además una categorialidad, la de nuestra actividad cotidiana en la que, en una última desesperación, quizá no concedida, uno se diga a sí mismo que el todo como tal, de suyo, no tiene sentido, rechazando la pregunta sobre el mismo, por ser insoluble y, concretamente, absurda.

Con independencia de cómo se implemente una de estas posibilidades en cada hombre concreto, lo que está claro es que él es el ser que trasciende: todo conocimiento del hombre y toda su acción cognoscitiva están fundados en una *anticipación* del ser en general, en un saber no temático, pero ineludible acerca de la infinitud de la realidad. No está tal anticipación infinita fundada en la nada, pues el hombre no puede anticipar nada como tal, lo que es una presuposición exigida porque la nada no puede fundamentar nada, y por tanto no puede ser el hacia dónde de la anticipación, esto es, lo que atrae y mueve, lo que pone en

³⁷ Sin olvidar que esta realización supone la trascendentalización, identificada con la experiencia trascendental, pues ya queda señalado que la misma es a priori. Está claro, respecto a Kant, el cambio del discurso metafísico que se realiza, de carácter más metafísico, pero es también que sus coordenadas siguen siendo las kantianas: la realización de la acción categorial en el espacio y en el tiempo son objetos de la experiencia.

marcha aquella realidad que el hombre experimenta en su vida real y no nula. Es innegable que el hombre siente asimismo la experiencia del vacío, de su fragilidad interna, y del carácter absurdo de lo que le sale al paso, pero también lo es que paralelamente experimenta la esperanza, el movimiento hacia lo libre liberador, la responsabilidad que impone y bendice las cargas reales (cf. CFF 51-53).

Ahora bien, si el hombre experimenta *ambas cosas*, y con todo tiene *una* experiencia en la que un último movimiento originario sustenta todos sus movimientos y experiencias particulares, no pudiendo ser un gnóstico (que o bien conoce dos realidades o bien supone un dualismo en el último fundamento originario), lo que contradeciría la unidad de su experiencia, entonces le cabe admitir *una* posibilidad: el hombre ciertamente puede comprender que el ser absoluto pone límites y confines fuera de sí mismo, y que él está en condiciones de querer un ente incondicionado. Es un contexto que impide aseverar que solamente es un engaño gracioso y loco, fundado a la postre en la nada vacía -no en la nada fundante de la auténtica angustia existencial-, lo que existencialmente esperamos como una realidad que nos llena de esperanza.

Sin embargo, como la anticipación en cuanto mera pregunta, una anticipación del hombre que señalaremos como una plenitud absoluta de la trascendencia que no puede ser identificada con la nada o el mero vacío, no puede explicarse a sí misma, es preciso entenderla como la presencia de aquello hacia lo que está abierto el hombre, o sea simplemente el ser. Sin embargo, no hay que concebir un movimiento de la trascendencia como un poderoso constituir el espacio infinito del sujeto, hecho desde este, como poderío absoluto de ser, sino la irradiación del horizonte infinito del ser a partir de este mismo. Dondequiera que el hombre se experimenta a sí mismo en su trascendencia con el que pregunta, desde su inquietud por la irradiación del ser, y como el expuesto a lo inefable, no puede entenderse como sujeto en el sentido de sujeto *absoluto*, sino solamente en el sentido de la recepción del ser.

También podemos hablar aquí de una recepción a la gracia, en su sentido teológico estricto, pero entendida asimismo como la libertad del fundamento del ser que pone al hombre y que es experimentada a través de la finitud y de la contingencia (CFF 53).

En tanto que el hombre, en cuanto ser al que va inherente la trascendencia y está confrontado también consigo mismo, tiene en sus propias manos la responsabilidad de sí

mismo, decimos que es persona y sujeto. En efecto, sólo desde donde actúa la plenitud del ser -mostrándose y ocultándose- tiene un ente el lugar y punto de vista desde el cual puede tomarse en sus propias manos y responsabilizarse de sí mismo. Es entonces cuando, como sistema finito en razón de su origen, existe como sí mismo en tanto que sujeto que sabe procede de otro que no es él mismo, sino la originaria unidad y plenitud de todos los sistemas pensables y de todos los sujetos como singulares y diferentes.

Hay que subrayar que la experiencia trascendental de la trascendencia humana no es la experiencia de un determinado objeto particular, experimentado junto a otros objetos, sino una disposición fundamental, que precede a toda experiencia objetiva y la penetra. Ha de acentuarse una y otra vez que la trascendencia aquí mencionada significa la apertura apriorística del sujeto al ser en general que se da precisamente cuando el hombre se experimenta como expuesto a la multiplicidad de un mundo cotidiano.

Nos referimos a la auténtica trascendencia del hombre, que está en el origen indisponible de la vida y de su conocer, la cual nunca es alcanzada por la reflexión metafísica, y que, como pura o no mediada objetivamente, a lo sumo puede darse a manera de aproximación asintótica en la experiencia de la mística y quizá en la última soledad y aceptación de la muerte. Precisamente, porque tal experiencia originaria de la trascendencia, que es de suyo diferente del hablar filosófico sobre ella, normalmente sólo se puede dar por mediación de la objetividad categorial del entorno o del hombre mismo, decimos que esta experiencia trascendental puede pasar desapercibida. Dada en cierto modo como un ingrediente secreto, no impide que el hombre sea y permanezca el ser que trasciende, o sea como el ente al que se le envía como misterio de la infinitud indisponible y silenciosa de la realidad. Se convierte así en pura apertura para este misterio, quedando de tal modo situado ante sí mismo como persona y sujeto (cf. CFF 54-55).

1.4. El hombre como el ser responsable y libre

Hallándose en una apertura fundamental por su trascendencia, el hombre está confiado y entregado a sí mismo no sólo conociendo, sino también actuando, y en este estar en sus propias manos se experimenta como responsable y libre, pues en un enfoque originario, la responsabilidad y libertad del hombre no es un dato particular, empírico junto

a otros en la realidad del hombre, de donde que las ciencias empíricas de la antropología y de la psicología, desde el reduccionismo fenomenológico y causal del comportamiento, no pueden descubrir ninguna libertad. Sin embargo, si no se diera una experiencia trascendental acerca del carácter de sujeto y de la libertad del hombre, esta última tampoco podría darse en el marco de la experiencia categorial del hombre, en su vida civil, en su vida personal.

Ahora bien, la auténtica experiencia trascendental de la libertad no tiene que interpretarse como una experiencia de un dato descubierto inmediatamente dentro de la conciencia humana, pues en todas las cuestiones que podamos hacernos desde la misma, “yo” me experimento a mi mismo como el sujeto encomendado a sí mismo. En ello viene dado algo así como el carácter del sujeto, el estar impuesto a uno mismo -en el conocimiento, pero también en la acción- como una experiencia apriorístico-trascendental de mi libertad. Sólo de esta manera sabemos que somos libremente responsables ante nosotros mismos, incluso cuando ponemos en duda esto, lo cuestionamos y no podemos descubrirlo como dato particular de nuestra experiencia categorial en el espacio y en el tiempo. (cf. CFF 55-56).

No obstante, la libertad trascendental no es algo oculto, estando siempre mediada por la realidad concreta del espacio y el tiempo, de la corporalidad y de la historia del hombre. Por tal razón hay que distinguir siempre entre la libertad en el origen y la libertad tal y como se implementa en el mundo y en la existencia corporal, modo en el que se media consigo mismo. Por esta polaridad, la libertad sometida a reflexión siempre de algún modo queda oculta para sí misma, pues ella sólo puede reflexionar inmediatamente sobre sus objetivaciones, las cuales permanecen ambivalentes. Las dos dimensiones son dos momentos, no dos cosas, que forman una unidad en la libertad. Se deduce que la libertad trascendental, como libertad originaria concretamente puesta, se sustrae por su propia esencia a una reflexión inequívoca, sobre todo allí donde aparece o deja de aparecer en la historia de otros hombres (cf. CFF 56-57).

Al igual que la subjetividad y el carácter personal, la libertad y la responsabilidad es una realidad de la experiencia allí donde el sujeto se constituye como tal, no como una objetivación de una reflexión científica, siendo pues una realidad de la experiencia

trascendental (cf. CFF 57). Me experimento como persona, como sujeto, y en concreto como libre en una libertad que primariamente se refiere no a un aislado suceso psíquico particular como tal, sino en una libertad que se refiere al único sujeto entero en la unidad de toda la realización de la existencia como una (cf. CFF 58).

Verdaderamente, en la libertad se trata siempre del hombre en cuanto tal y como un todo. El objeto de la libertad en su sentido originario es el sujeto mismo, y todos los objetos de la experiencia del entorno sólo son objetos de la libertad en tanto ellos median consigo mismo a este sujeto finito en su espacio temporal. Donde se entiende realmente la libertad, esta no es la facultad de poder hacer esto o lo otro, sino la de decidir sobre sí mismo y hacerse en sí mismo (cf. CFF 58-59).

1.5. La existencia y la pregunta por la salvación

En tanto el hombre ha devenido para sí mismo como objeto de su auténtica y originaria acción una de la libertad, la cual afecta al todo de su existencia humana, decimos que tiene una *salvación*, de modo tal que la auténtica pregunta personal de la existencia es en verdad una pregunta de salvación. Esta no significa una situación futura sorprendentemente precipitada sobre el hombre desde fuera, que se le atribuye en virtud de un juicio moral. Más bien significa el carácter definitivo de la verdadera autointeligencia y de la verdadera acción propia del hombre con libertad ante Dios por la aceptación de la propia mismidad, tal como se le abre y transfiere en la elección de la trascendencia interpretada con libertad. La eternidad del hombre sólo puede entenderse como la autenticidad y el carácter definitivo de la libertad que ha consumado su tiempo: a diferencia de toda otra cosa, a la que sólo se puede seguir tiempo, al hombre le sigue la eternidad, que no es lo contrario del tiempo, sino el carácter consumado del tiempo de la libertad (cf. CFF 59-60).

La realidad es que en el tiempo se hace la eternidad como su propio futuro maduro, una eternidad que suprime el tiempo, en cuanto ella misma es deslizada del tiempo, que se hizo duración para que pudiera devenir la libertad, lo definitivo. La eternidad es una manera de la espiritualidad y libertad realizadas en el tiempo, de modo que sólo puede comprenderse desde la recta inteligencia de estas. Un tiempo que no hace madurar el

germen del espíritu y de la libertad, tampoco engendra ninguna eternidad. Tan sólo lo definitivo liberado de lo que una vez fue temporal, esto es, un definitivo no hecho en la existencia libremente temporalizada del hombre, hecho con espíritu y libertad, podrá formar tiempo para ser eternidad, dejando propiamente seguir durando (cf. CFF 502).

Sólo porque nosotros ya en nuestra vida nos hemos hecho inmortales, nos encontramos en la apariencia de ocaso que en esa vida nos amenaza y que no puede penetrarse. Hay experiencias que son imposibles si la realidad que aquí está en juego, en su ser y sentido, fuera lo que, dada su condición de suyo perecedera, no quisiera ya ser. Las preguntas que al respecto puedan plantearse, las eternas de siempre, entrelazan sin duda necesariamente actitudes y decisiones personales, así como también concepciones metafísicas de tipo objetivo.

En tales preguntas, lo mejor es siempre apelar inmediatamente a aquellas experiencias espirituales en las que se realizan a la vez la visión metafísica, que no adoctrine en forma teórica y neutral, sino que sea realizada por el hombre en la autenticidad de su existencia siempre singular, y la esperanza radical, dada por Dios en lo que llamamos gracia, de que seremos y no pereceremos. Es una experiencia que acontece en la decisión moral, en la que el sujeto se pone como definitivo. En esta decisión el sujeto está dado inmediatamente en su esencia y realización como el inconmensurable con el tiempo que fluye.

No obstante, esta decisión ha tenido que realizarse en forma pura y fuerte, para que en la reflexión que le sigue, anunciada en frases teorizantes, pueda aprehenderse todavía lo que se insta en ella: lo válido, que se alza sobre el tiempo como lo ya no temporal. Quizá hay hombres que por no haber hecho nunca tal cosa, o haberlo hecho con un espíritu no totalmente despierto, no pueden hablar sobre este aspecto. Sin embargo, donde tal acción libre de la decisión solitaria se hace con la obediencia absoluta a la ley superior o en un sí radical del amor a otra persona, acontece algo eterno y el hombre es experimentado inmediatamente como sustraído a su indiferencia, al tiempo y a su mero seguir fluyendo:

La libertad es siempre absoluta, es el "sí" que sabe de sí mismo y quiere ser válido para siempre como verdadero. El "válido ahora y para siempre" que ese sí pronuncia es realidad espiritual, no sólo un pensamiento problemático sobre una realidad supuesta, pensada, sino aquella realidad en la que debe medirse todo lo demás (CFF 504-505).

No se puede olvidar que como ser personal que trasciende y está dotado de libertad, el hombre es asimismo un ser mundano, temporal e histórico. En efecto, si el ámbito de la trascendencia y con él el de la salvación no incluyera de antemano la historia del hombre, su carácter mundano, su temporalidad, entonces la pregunta de la salvación o el mensaje salvífico no podría presentarse históricamente y significar una realidad histórica, teniendo presente que la historicidad incluye en sí los otros dos conceptos como momentos (cf. CFF 60). Trascendencia y libertad se realizan en la historia, la cual constituye una parte de la autointeligencia del hombre, que por implementarse en forma histórica se realiza también en forma refleja. La esencia eterna del hombre viene previamente dada y como confiada a su libertad, en cuanto experimenta, sufre y actúa.

La historicidad designa la peculiar determinación fundamental del hombre por la que como sujeto libre está puesto en el tiempo y por la que el mundo respectivo está dispuesto para él, un mundo que el hombre debe crear y padecer con libertad, asumiéndolo bajo dos aspectos. Primero, el carácter mundano del hombre es un momento interno de su ser sujeto, pues la propia alienación moderna es la manera de hallarse en el mundo y de ponerse de manera definitiva a sí mismo. Además, en cuanto encuentra en la historia como previamente dada y la acepta, el hombre debe operar la salvación en la historia. Siendo la historicidad un existencial del sujeto mismo, lo significado con la pregunta de la salvación sólo se puede entender desde la esencia de la libertad. Si el sujeto salvífico es histórico, entonces la historia misma es la historia de esta salvación, si bien de manera oculta y siempre en camino hacia la interpretación última y definitiva (cf. CFF 61-62).

Si para la realización de la propia existencia, porque ella es histórica, se requiere como momento constitutivo interno, y no sólo como material externo, la intercomunicación de los sujetos espirituales en la verdad, el amor y la sociedad, se deduce que la unidad de la historia de todos los hombres y la unidad de una historia de la salvación es de antemano una peculiaridad trascendental en la historia personal de cada individuo, pues se trata de la historia de muchos sujetos (cf. CFF 62).

Consecuentemente, al expresar la escatología el futuro del hombre uno y entero tal como él es, hay que diferenciar. Por una parte, una escatología que necesariamente hace afirmaciones sobre el hombre en tanto él es persona libre, en tanto es siempre la esencia

concreta, espacio-temporal y corporal, en tanto es siempre el individuo, el singular, el inconfundible; por otra parte, una escatología que hace afirmaciones sobre el mismo hombre en tanto él es miembro de una comunidad, momento de una historia colectiva, es decir, una escatología que hace afirmaciones sobre el futuro de la humanidad, del mundo en general, en cuanto tal mundo es concebido como el entorno de un espíritu trascendental, como mundo circundante que coincide con la realidad en general (cf. CFF 496).

2. La teología natural de Rahner

2.1. El conocimiento de Dios en Rahner

Nos referimos al conocimiento trascendental o experiencia de Dios como aposteriorístico, porque toda experiencia trascendental del hombre acerca de su objetividad libre, está mediada primeramente por un encuentro categorial con las realidades concretas de nuestro mundo, en nuestro entorno y en nuestro propio mundo concomitante. Sin embargo, el conocimiento de Dios es trascendental, pues la referencia originaria del hombre al misterio absoluto, el cual constituye la experiencia fundamental de Dios, es un existencial del hombre como sujeto espiritual: el *hablar* de Dios es la reflexión que remite a un saber de Dios más originario, no temático ni reflejo (cf. CFF 72-75).

El que lleguemos a nosotros mismos y a las estructuras trascendentales dadas con nuestra condición de sujeto depende de nuestro padecer y hacer el mundo, y esto también es válido en relación con nuestro conocimiento de Dios. Por ello, se falsificaría el carácter aposteriorístico del conocimiento de Dios si no se tuviera en cuenta el elemento trascendental que encierra (la experiencia trascendental de la trascendencia, que es la del misterio originario), como si se tratase de un conocimiento aposteriorístico cualquiera, haciendo de Dios un ente entre los restantes entes del mundo, caso en el que caeríamos en la denuncia que hace Heidegger de la ontoteología. En efecto, el estar referido a Dios, en tanto experiencia originaria dada en todo momento, no puede confundirse con la reflexión objetivante, aunque necesaria, sobre la referencia trascendental del hombre en el seno del misterio, pues tal aposterioricidad no puede tergiversarse en el sentido de que Dios fuese

susceptible de mero conocimiento teórico desde fuera a la manera de un objeto teórico más.

Tal experiencia como algo no temático y siempre presente es el fundamento duradero desde el cual brota aquel conocimiento temático de Dios que llevamos a cabo en la acción religiosa explícita de cara a Dios en la oración y también en la reflexión metafísica. Lo que hacemos es explicitar ante nosotros aquello que sabemos siempre sin decirlo, en el fondo de nuestra propia realización personal, a saber, nuestra libertad subjetiva, nuestra trascendencia y la apertura infinita del espíritu, incluso cuando no las hacemos temáticas, o en forma desfigurada e imperfecta, o incluso si alguien se niega a entrar en tal tematización (cf. CFF 75-76)³⁸.

A diferencia de las realidades particulares de nuestra vida, que son comprensibles, penetrables y manipulables, porque podemos delimitarlas frente a otras, el conocimiento de Dios no es una aprehensión conceptual por la que el hombre se apodera de su misterio, sino que es un dejarse aprehender por el misterio siempre presente y que se nos escapa. Hay un fundamento del misterio en cuanto misterio, y desde él es natural que pueda aparecer el “concepto de Dios”, y por consiguiente el hablar explícito acerca de él y lo que de él intentemos decirnos reflejamente. En última instancia, toda ontología metafísica de Dios, si quiere ser verdadera, ha de volver una y otra vez al lugar de donde procede, esto es, a la experiencia trascendental de la referencia al misterio absoluto, a la libre aceptación de la misma, que se produce en la obediencia incondicionada a la conciencia y en la oración y silenciosa quietud que nos lleva a asumir el carácter indisponible de la propia existencia.

Ciertamente, Dios es el absolutamente sustraído en su excelsitud para la experiencia trascendental del sujeto humano, de suerte que sólo es posible hablar sobre Dios y la experiencia de criatura -a pesar de la diferencia de lo opinado en cada caso- en un (solo) enunciado. Se deduce que si hemos entendido lo significado con una trascendentalidad absolutamente ilimitada del espíritu humano, no es legítima una alternativa radical entre un enunciado sobre “Dios en sí” y “Dios fuera de nosotros”. Tampoco, en sentido auténtico es posible formar un concepto de Dios y luego preguntar si algo así está dado también en la

³⁸ En el fondo nos encontramos aquí, aunque en un contexto diferente, la misma fundamentación en la que Rahner apoya su doctrina del cristianismo anónimo.

realidad: el concepto de Dios en su fundamento originario y la realidad misma, significada como tal en este concepto, se abren o se ocultan juntamente (cf. CFF 76-77)³⁹.

Hay una disposición del sujeto, su trascendencia libre y su carácter indisponible, en el que descansa el conocimiento de Dios. Es una experiencia trascendental, medida siempre por una experiencia categorial de los concretos datos mundanos, que no puede entenderse como una facultad neutral, por la que entre otras cosas sea posible conocer también a Dios. Por el contrario, la forma originaria de la trascendencia, que se da en la experiencia trascendental, es tal que el conocimiento de Dios al que nos estamos refiriendo constituye simplemente la esencia de la trascendencia (cf. CFF 80-81).

La trascendencia, si bien en forma no temática y sin conceptos, solamente aparece como ella misma en el abrirse de aquello hacia lo que se orienta el movimiento del trascender. La subjetividad es siempre desde su primera raíz la trascendencia que oye, que no dispone, que está dominada y abierta al misterio, experimentándose a sí misma como la infinitud vacía, meramente formal, y necesariamente mediada a sí misma por esa infinitud vacía meramente formal, siendo por ello una finitud mediada por la infinitud, o sea como la finitud infinita. Experimentándose a sí mismo, en medio de toda la infinitud, como radicalmente finito, la ilimitación de la trascendencia puede y debe aprehender su propia finitud.

La trascendencia estrictamente como tal sabe siempre sólo de Dios y de nada más, si bien sabe de él como condición de posibilidad de conocimiento categorial, de la historia y de la libertad concreta. Decimos que la palabra que lo dice todo al decir "Dios" se experimenta siempre en su esencia originaria como la respuesta en la que el misterio, permaneciendo él mismo, se expresa al hombre (CFF 81).

Lo que se busca es la descripción del conocimiento originario de Dios, diciendo hacia dónde se dirige la trascendencia o desde dónde es abierta a ella misma, lo cual sólo puede entenderse si despierta la experiencia trascendental como tal a partir de su silenciosa obviedad. Pero no es suficiente el mirar hacia dónde y el desde dónde de la trascendencia, para llamar la atención sobre el conocimiento originario y no temático de Dios, dada la diversidad de nombres recibidos por el hacia dónde y el desde dónde de la trascendencia, tal

³⁹ Pienso que aquí Rahner nos está dando su valoración sobre el argumento ontológico. Por una parte, no admite que se haga la distinción entre el "*quoad se*" y el "*quoad nos*", referida a la relación entre la esencia y la existencia, identificadas en la existencia divina; por otra parte, tampoco admite la evidencia de tal identificación, porque "el fundamento originario y la realidad misma significada como tal en este concepto, se abren o se ocultan juntamente".

y como nos lo muestra la historia de la propia interpretación refleja del hombre como espíritu trascendental (cf. CFF 83).

Para evitar cualquier equívoco, el nombre que recibirá ese hacia dónde y el desde dónde de nuestra trascendencia es el de “misterio sagrado”, pero buscando y entendiendo por tal expresión lo que llamamos “Dios”, sin que por ello se prescindiera de otras palabras que se nos ofrecen en la tradición humana y filosófica. Esta utilización de misterio sagrado quiere evitar una interpretación directa de que “la trascendencia va hacia Dios”, pues lo que hay que alcanzar es la descripción previa de la experiencia y de lo experimentado juntamente, con el fin de que entonces lo experimentado se pueda llamar luego “Dios” (cf. CFF 84).

Sabemos que el hacia dónde no se experimenta en sí mismo, siendo reconocido tan sólo de manera no objetiva en la experiencia de nuestra trascendencia subjetiva. El estar dado del hacia dónde de la trascendencia es el estar dado de tal trascendencia, que se actualiza tan sólo como la condición de posibilidad de una experiencia categorial y no por sí sola, como lo podemos apreciar en la tendencia actual de hablar más del “amor al prójimo” que del “amor a Dios”. Lo acertado de una adecuada relación categorial, tal y como puede expresarse en diversos anuncios sobre Dios, se encuentra en el hecho de que no tenemos a Dios por separado como un objeto particular entre otros, sino siempre como el hacia dónde de la trascendencia solamente. Esta tan sólo llega a sí misma en el encuentro categorial -en la libertad y el conocimiento- con la realidad concreta -que aparece como mundo precisamente frente a este Dios que se sustrae de manera absoluta- (cf. CFF 88).

Al hablar de la trascendencia, no la significamos tan sólo como la condición de la posibilidad de un conocimiento categorial como tal, sino también como la trascendencia de la *libertad*, la *voluntad* y el *amor*. La libertad es siempre la de un sujeto, que se halla en una relación interpersonal de comunicación con otros sujetos, y por ello es necesariamente libertad frente a otro sujeto de trascendencia, la cual no es primeramente condición de posibilidad de un conocimiento objetivo, sino la condición de posibilidad de estar en sí de un sujeto, y a la vez, en forma igualmente originaria, en *otro sujeto*. Esa tal libertad, que un sujeto se impone a sí mismo como tarea, es lo que se llama amor, por lo que si reflexionamos sobre la trascendencia como libertad, como voluntad, hemos de tener en cuenta también el carácter amante del hacia dónde y del desde dónde de tal trascendencia.

Siendo el hacia dónde la apertura de mi propia trascendencia como libertad y amor, el hacia dónde de la trascendencia es siempre originariamente un desde dónde del misterio que nos envía (cf. CFF 89).

Este hacia dónde abre por sí mismo nuestra trascendencia, que no es puesta soberanamente por nosotros como un sujeto absoluto. Así pues, dirigiéndose la libre trascendencia amante a un hacia dónde que abre el mismo esa trascendencia, podemos decir que lo indisponible e innominado, lo que dispone absolutamente, está presente en la libertad amante, y es aquí donde contextualizamos el “misterio sagrado”. Decimos que en la trascendencia, bajo el modo de lo indisponible y disponente lejanía que rechaza, se presencia lo innominado e infinitamente santo. Nos referimos de tal modo al misterio sagrado, entendiendo las dos palabras como una unidad que guarda entre sí una diferencia interna, y mediante las cuales se expresa en igual manera la trascendentalidad del conocimiento, así como la de la libertad y el amor (cf. CFF 88-89).

Cada experiencia de la trascendencia es una experiencia originaria y no derivada. Precisamente este carácter indeducido e indeducible le adviene de lo que le sale al encuentro, es decir, de lo que se muestra en ella, deduciéndose que la determinación de este hacia dónde como “misterio sagrado” no trae de otra parte un concepto y lo aplica desde fuera a este hacia dónde, sino que lo toma del “objeto” originario, que es su propio fundamento y el fundamento y horizonte de su conocimiento mismo, y que en la experiencia trascendental se da a conocer a sí mismo (cf. CFF 90).

Si hemos hablado con frecuencia del *concepto* de Dios, y hemos reducido a un concepto o a un nombre el hacia dónde originario de nuestra trascendentalidad no temática, se plantea la cuestión de si lo reducido de esa manera a un concepto esencial es sólo pensado o algo real. Lo primero que cabe subrayar es que si el hacia dónde se interpretara como algo pensado, como una idea, acuñada por el pensamiento humano como su hechura, entonces tendríamos la mayor tergiversación, pues este hacia dónde es lo que abre y potencia para un acto de la trascendencia, siendo aquello que soporta el acto y no su posición. En efecto, el saber originario acerca de lo que es *ser* está dado en ese suceso de la trascendencia que nos sale al encuentro. Pero lo que es real sólo puede salirnos al paso en el conocimiento, por lo que un enunciado sobre algo real como sustraído de antemano y en

principio al conocimiento es un concepto que se suprime a sí mismo. Se deduce que lo no conocido todavía y lo meramente pensado, son modos deficientes de acceder al objeto del conocimiento, aunque de principio y de antemano tienden a lo real como tal, pues sin este presupuesto no podría decirse qué significamos en general con lo real como tal (cf. CFF 90-91).

Así pues, el hacia dónde de la experiencia y del conocimiento trascendentales, o sea, originales y envolventes, está dado en ella de antemano como lo propiamente real, como lo originario del hecho y del cómo. No hay que pensar que la totalidad del misterio absoluto pueda abrirse sin más al espíritu finito trascendental en ese encuentro con tal misterio absoluto, como si se tratase de una experiencia sensible y corpórea con un ente material particular. La afirmación de la realidad del misterio absoluto para nosotros, en tanto espíritus finitos, se funda en la necesidad en qué está dada para nosotros la realización de la trascendencia como acto nuestro. Es un acto en el que se afirma necesariamente la realidad del hacia dónde, pues en tal acto y sólo en él se experimenta en general qué es realidad. De tal modo el hacia dónde de la trascendencia es el misterio sagrado como el ser absoluto o el ente con absoluta plenitud y posesión del ser (cf. CFF 91-92).

2.2 La condición de la criatura como caracterización de la relación del hombre con Dios

La condición creada está dada en nuestra experiencia trascendental, que nos remite ineludiblemente al inefable misterio sagrado, interpretando rectamente la palabra “criatura” la experiencia originaria de la relación entre nosotros y Dios. No nos referimos a una relación absolutamente singular, que sólo se da una vez, y por eso tiene su propio puesto singular, el cual sólo se nos descubre en esta experiencia trascendental como tal. Lo mismo que el principio metafísico de causalidad no puede considerarse como extrapolación de la ley funcional de la causalidad en las ciencias naturales, ni tampoco nos referimos a la condición creada como una extrapolación de tal nexos causal o funcional dentro del mundo. Lo que propiamente se quiere significar con origen creado es experimentado originariamente en el acto de la trascendencia. Desde esta, la creación y la condición creada significan, en su raíz primera, no el suceso en un instante -el primero de un ente-, sino la posición de este ente y

de su tiempo mismo, posición que no entra precisamente en el tiempo, sino que es su fundamento (cf. CFF 101-102).

El significado de la condición creada como relación fundamental del hombre con Dios se nos muestra en la experiencia trascendental. La persona espiritual que es el hombre afirma implícitamente en cada conocimiento y cada acción el ser absoluto como fundamento real, y lo afirma como misterio. Esta realidad absoluta, inabarcable, que es siempre el horizonte silencioso de todo encuentro espiritual con realidades, es asimismo a la vez infinitamente distinta del sujeto que comprende, distinta también de conceptos finitos particulares y, en cuanto tal, está dada en cada enunciado, en cada conocimiento, en cada acción.

Por una parte, Dios ha de distinguirse como el absoluto e infinito por excelencia. Por otra, a la inversa, el mundo debe depender radicalmente de Dios, no pudiendo tener en sí nada que sea completamente independiente de Dios, lo mismo que la totalidad de las cosas del mundo en su multiplicidad y unidad no pueden conocerse sin la anticipación de la trascendencia del espíritu hacia Dios. Se trata de una dependencia radical, pues su duración no afecta solamente al momento de su comienzo, en tanto que lo finito remite ahora y siempre a lo absoluto como su fundamento. Es una relación unidireccional, pues en la relación entre Dios y la criatura no se puede dar la relación categorial intramundana, que haría depender a lo Infinito de lo finito. Se haría de Dios un momento *dentro* de nuestro ámbito de experiencia categorial y no el absolutamente sustraído como un hacia dónde de la trascendencia, dentro de la cual es comprendido el ente particular (cf. CFF 102-103).

Al poner Dios mismo lo puesto y su diferencia de él, hay que decir que lo puesto por Dios es distinto y es auténtica realidad y no mera apariencia, detrás de la cual se escondiese la realidad de Dios: dependencia radical y auténtica realidad del ente que procede de Dios crecen en igual medida y no en proporción inversa. Mientras en el ámbito categorial la dependencia radical del efecto respecto de la causa y la propia subsistencia de lo creado crecen en proporción inversa, en la auténtica relación trascendental entre Dios y la criatura⁴⁰ se pone de manifiesto que realidad auténtica y dependencia radical son dos caras de una

⁴⁰ Consideramos que la relación trascendental existe también por parte de Dios hacia la criatura.

misma realidad. Como queda señalado, las mismas crecen en la misma medida y no en proporción inversa.

Nuestra existencia real, verdadera y realmente distinta de Dios se fundamenta en que hemos sido puestos por él, y por ninguna otra cosa, siendo la creación la única y singular manera que no presupone lo otro como posibilidad de un salir activo desde sí mismo, sino que lo produce como otro, en cuanto lo mantiene fundado y lo admite en su condición de ser autónomo. Debe quedar claro que sólo podrá penetrar el concepto de creación quien hace la experiencia de su propia libertad y responsabilidad -válidas también ante Dios y de cara a él- no sólo en la profundidad de su existencia, sino también de tal suerte que asuma libremente esa experiencia en la acción de su libertad y en la reflexión. Ello significa propiamente ser algo distinto de Dios y, sin embargo, proceder radicalmente de él hasta en lo más mínimo, algo que solamente puede experimentarse allí donde una persona espiritual, creada, experimenta una vez más su libertad como realidad de cara a Dios y desde él.

Sólo en este contexto, en el que el lugar originario de la experiencia de la criatura no es la cadena en serie de fenómenos que transcurren en la temporalidad vacía, sino en la experiencia trascendental, en la que el sujeto y su tiempo mismo son experimentados como llevados por el fundamento incomprensible, se nos esclarece que el hombre es a la vez autónomo y dependiente de su fundamento (cf. CFF 103-105).

La doctrina cristiana de la creación del mundo, que primera y originariamente acontece en la posición de la subjetividad libre de personas finitas, juzga que al hablar de la experiencia de la criatura como desacralización del mundo nos referimos a su desmitización y desacralización que es decisiva no sólo para un sentimiento moderno de la existencia, sino principalmente para la concepción cristiana del mundo. Ciertamente, procede de Dios un mundo puesto en su libertad por él, pero tal mundo no es la manera en que Dios se tiene a sí mismo, y por consiguiente no es realmente Dios, y por tal motivo, mejor que hablar de su "naturaleza sagrada", hablamos de él como la materia para el poder creador del hombre.

Al experimentar el ser humano su condición creada, encuentra a Dios no tanto en su naturaleza, sino en su propia mismidad, y la experimenta sólo en tanto este es conocido por él y administrado libremente en su propia apertura espiritual ilimitada. Es verdad que todavía no queda descrita en forma adecuada la relación entre el hombre con la

“naturaleza” como su entorno. Hay, además de la desacralización de la naturaleza, otras peculiaridades que deben tenerse en cuenta, y en primer lugar el hecho de tener que tratar la historia de la relación del hombre con la naturaleza (cf. CFF 105-106).

2.3. La experiencia trascendental de Dios

La cuestión de la posibilidad de encontrar a Dios y su acción con nosotros, en nuestra concreta experiencia histórica y en cuanto conlleva la relación de una cierta tensión dada en el enfoque trascendental, lo es de la trascendencia y de la religión histórica. Dios se nos presenta como el siempre trascendente, como el que no puede insertarse junto con lo fundado como un sistema, pues él precede a lo puesto sin que pueda pensarse como puesto, es decir, como un ente abarcado o abarcable por nosotros.

Pero entonces como fundamento que es como misterio inefable, no puede hallarse en el mundo, y por tanto no puede hacerse presente en el mundo con el que interactuamos, pues pasaría a ser un ente particular junto al cual hay otros distintos de él: por definición parece que Dios no puede ser intramundano. Toda objetivación de Dios en el espacio y en el tiempo parece que por esencia no es Dios, sino algo que nosotros hemos de inferir como fenómeno a partir de otros fenómenos que puedan postularse dentro del mundo.

Sin embargo, la religión tal como la conocemos, como religión de una historia de salvación, que aduce dentro de nuestra experiencia objetivaciones y manifestaciones peculiares de Dios, que aparece dentro del mundo de nuestra experiencia categorial, parece inconciliable de antemano con nuestro enfoque trascendental, al que no puede renunciar si es que queremos poder seguir hablando de Dios en la actualidad. Mientras que la religión, como práctica concreta, parece que no quiere ni puede renunciar a una categorización de Dios, el enfoque fundamental que tenemos de este Dios parece decir lo contrario: que está en todas partes en tanto que él es el que lo fundamenta todo, y no está en ninguna parte por cuanto todo lo fundamentado es creado, y así cuantas cosas aparecen dentro de nuestro mundo de experiencia son distintas de Dios, estando separado por un abismo absoluto entre él y lo no divino (cf. CFF 106-108).

Un ente finito como tal, en tanto aparece como algo particular determinado dentro del horizonte trascendental, no puede representar a Dios de tal manera que, por el hecho de estar dado ese ente, estuviera ya presente Dios como él mismo, más allá de la posibilidad de mediación de nuestra experiencia trascendental. Prescindiendo de que cualquier ente categorial puede mediar la experiencia trascendental y la concomitante referencia a Dios, se ha de sostener que un determinado ente particular dentro del horizonte trascendental no pueda mediar a Dios de manera que, simplemente por el hecho de estar dado tal ente, esta presencia de Dios –más allá de su trascendentalidad– recibiera la caracterización propia de un fenómeno religioso. Si esto queda prohibido simplemente por la diferencia absoluta que se interpone entre el misterio sagrado como fundamento, por una parte, y todo lo fundado, por otra, lo que no se discute es que el ente particular como tal pueda mediar a Dios en toda su singularidad y limitación categorial, por cuanto, en su experiencia, acontece la experiencia trascendental de Dios, por más que quede sin determinar el tipo de mediación que corresponde a un determinado ente categorial antes que a otro (cf. CFF 109-110).

Está el hecho de que la religión es el respeto a las estructuras del mundo, en cuanto todas ellas juntas contienen una referencia fundamental a su fundamento originario, y entonces, en esta forma de religión, Dios entraría en juego solamente de una forma indirecta. Todo ello sería pensable mediante una última relación con el inefable y silencioso hacia dónde y de dónde que, temblando y en un último enmudecimiento, podría llamarse “Dios” –podría tal vez decirse que estaríamos en lo que podría llamarse el ámbito de la “religión natural”-. Sin embargo, sucede que se da la posibilidad de una inmediatez con Dios en la que él se entregue como tal y pueda aceptarse como una autocomunicación suya, sin dejar de ser realmente él por la categorización. Es una presencia de Dios que en el cristianismo se nos manifiesta en la palabra humana, en los sacramentos, en una Iglesia, en una revelación, en una Escritura, etc., una presencia que esencialmente no puede ser otra cosa que la referencia categorial a la presencia trascendental de Dios(cf. CFF 110-111).

Si Dios ha de permanecer él mismo también en su mediación con nosotros, si se ha de estar dado para nosotros en una inmediatez mediada como la única realidad infinita y, en este sentido, ha de ser posible la religión, entonces ese suceso debe acontecer en el suelo de la experiencia trascendental como tal, debe ser una modalidad de tal relación trascendental la cual permite de todo punto una inmediatez con Dios. En esta inmediatez la aparición y concreción categoriales no pueden estar dadas en su finitud categorial como tal, sino solamente en su carácter de referencia a la modalidad de tal relación trascendental con Dios que concede la inmediatez. Se trata de saber en qué sentido se da exactamente este modo de referencia trascendental del hombre a Dios. Se

pondrá entonces de manifiesto que la interpretación cristiana de la experiencia trascendental de Dios consiste en que el misterio sagrado se hace presente a manera de una cercanía absoluta e indulgente, “que nos sitúa en nuestra finitud, aunque cuando todo eso sucede por la gracia y en la libertad de tal autocomunicación de Dios procedente de él mismo” (CFF, 111).

Sabemos que para Santo Tomás Dios produce el mundo y propiamente no opera en el mundo, pues al sustentar la cadena de las causas, su acción no se intercala entre ellas, a la manera de un eslabón de las mismas. En efecto, el fundamento no aparece dentro de lo fundado, si hablamos del fundamento radical divino. Por consiguiente, si hemos de hablar de Dios en nuestro mundo categorial, con sus relaciones de espacio y tiempo, entonces esta inmediatez en sí y en su objetivación histórico-categorial ha de estar implantada previamente en el mundo, por lo que la inmediatez concreta de Dios respecto de nosotros, tal y como la presupone y realiza la religión concreta, debe ser un momento y una modalidad de la inmediatez trascendental de Dios, de una inmediatez que es trascendental y a la vez está mediada históricamente.

Se deduce que una “intervención” especial de Dios ha de entenderse como concreción histórica de la autocomunicación trascendental de Dios, la cual es ya siempre interior al mundo, es decir, concreta. Hay, primero, una apertura fundamental de un sistema finito, material-biológico, al espíritu y su historia; en segundo lugar, desde la apertura del espíritu a la historia de la relación trascendental entre Dios y la persona creada en medio de una libertad recíproca, de modo que toda intervención real de Dios en su mundo, pese a toda indeductibilidad libre, es siempre la concreción histórica de aquella “intervención” por la que Dios, como fundamento trascendental del mundo, se ha implantado de antemano en este mundo como el fundamento que se comunica a sí mismo (cf. CFF 112-113).

No siendo realmente Dios un elemento del mundo y no pudiéndolo pensar como fuera del mundo en nuestra concepción religiosa, estas dos dimensiones deben tenerse presentes a la hora de plantear la cuestión de la “inmanencia” y “trascendencia”, sin suspender ninguna de ellas. Existe nuestra irreductible subjetividad y la libertad responsable que se nos presentan a manera de existenciales fundamentales del hombre, que nosotros experimentamos siempre y que, evidentemente, se dan a sí mismos siempre de nuevo una concreta objetivación espacio-temporal y, sin embargo, no son algo que encontremos de manera disponible, algo que pueda captarse y delimitarse como un objeto concreto junto a otros. La misma relación formal y análoga, y también oscilante, media cuando preguntamos

si Dios se anuncia como poder en la historia, interviniendo en ella, sin implicar un nexo funcional en la historia que pueda darnos una explicación causal, o también si fuera de una relación religiosa trascendental no se le pueda insertar en determinadas circunstancias en el contexto funcional del mundo.

Estaríamos hablando de una presencia categorial especial de Dios, en la que se considera solamente que allí donde el sujeto permanece realmente sujeto con su experiencia religiosa trascendental y se realiza como tal, esas objetivaciones de la intervención de Dios reciben un valor dentro de la experiencia trascendental del hombre, valor que ciertamente corresponde a tales fenómenos en sí, pero en tanto ellos se encuentran con toda verdad en nuestra relación subjetiva y, consecuentemente, sólo dentro de dicha interrelación pueden conocerse en esa peculiaridad suya que es inherente de los mismos (cf. CFF 113-114).

Consideramos una forma de “intervención” simple, podemos pensar un “buen deseo”, el cual tiene como consecuencia una importante decisión perceptible dentro del mundo, objetivamente recta. Pues bien, como “fenómeno” puedo articularlo con todas sus particularidades concretas en todo el mundo que no es Dios, y así no pudo deducir de este “buen deseo” una especial intervención de Dios en el mundo, una “intervención” suya en el mundo. Sin embargo, al momento de “verme” como el sujeto trascendental en mi referencia a Dios, acepto este mundo determinado en su concreción como el mundo concreto en el que se me abre históricamente mi relación específica con el fundamento absoluto de mi existencia y yo la realizo libremente. Entonces puedo decir que ese “deseo bueno” ha recibido objetivamente dentro de la relación subjetiva trascendental con Dios una significación totalmente determinada de tipo positivo.

Estaríamos reconociendo una relación nouménica en la que todo podría considerarse una misión especial de Dios, pero la objeción no tendría más fuerza que la afirmación, en tanto que del nivel nouménico no poseemos ninguna intuición esencial. Lo que podemos aseverar es que la reacción libre del sujeto como tal es con toda verdad para el sujeto lo enviado para él, sin que por ello dicha acción quede despojada del carácter de lo que es una acción propia responsable e indeclinable. De tal modo, la acción buena, con todo lo que supone de mediación, se presenta con razón como una intervención de Dios, aun cuando la

misma acontezca a través de la libertad del hombre y así pueda explicarse funcionalmente en la medida en que es explicable la historia de la libertad, en base a sus momentos objetivados del espacio y el tiempo (cf. CFF 115-116).

3. La concepción de la libertad en Rahner

3.1 La consideración del hecho moral: la necesidad y la libertad

Rahner entiende al hombre como el ser cuya culpable acción libre no es un “asunto privado”, que él pudiera erradicar por su propio poder y fuerza, sino como el ser cuya acción –perteneciendo intransferiblemente a la libre subjetividad del hombre–, una vez puesta, sólo puede ser superada realmente por la acción de Dios (cf. CFF 117).

Es una situación existencial del hombre, la de estar amenazado por la culpa, es decir, en relación inescindible con su modo de ser, que no deja de estar presente, aunque sus concreciones históricas sean muy diferentes, en cada etapa y en cada época de la vida humana, sincrónica o diacrónicamente considerada, con independencia de las muchísimas normas morales mediadas por la sociedad, que incluso puedan considerarse como tabúes que han de ser bien entendidos y destruidos, de suerte tal que la experiencia moral no desaparece como tal.

Sin usar el nombre de moralidad, no se puede negar que el hombre es responsable, conforme a una tarea que el mismo se impone, sin que se pueda negar su experiencia de cómo puede entrar y entra en conflicto consigo mismo y con su propia concepción originaria. Incluso en el caso de impugnar estas experiencias como una realidad que arrojase el hombre en neurosis de ansiedad, haría eso a su vez con el *pathos* de que *debe* hacerlo. Decimos, pues, que el hombre es con necesidad trascendental un *ser moral* (cf. CFF 119).

Tal necesidad para un cristiano, como Rahner, significa, primero, que se ha de contar con que el mensaje que se transmita diga en voz alta por lo menos tanta verdad de

inteligencia de la existencia humana como pueda oír uno mismo cuando simplemente intenta prestar atención a la voz de su propia conciencia, o bien a la voz de la concepción del propio tiempo en una determinada época. Habría que añadir que una inteligencia de la esencia auténtica de la culpa sólo es posible desde la autenticidad de la experimentación del perdón, ya que sólo con su asunción, admitido y aceptado por el hombre, puede entenderse qué es la culpa perdonada, ya que pertenece a esta que el castigo que ella misma se acarrea consiste precisamente en la ceguera del propio desorden. Su último radicalismo es que acontece ante un Dios amoroso que se comunica a sí mismo, y sólo donde el hombre sabe esto y admite esa verdad como la suya, puede entender asimismo la culpa en su profundidad (cf. CFF 120-121).

La comprensión del hecho moral a la que Rahner nos conduce nos lleva a considerar nuevamente la responsabilidad y la libertad del hombre en cuanto existenciales de la condición humana. Comienza señalando que la esencia fundamental de esta libertad, en tanto radicada en el polo subjetivo de su existencia y no dentro de los datos categoriales, no consiste en una facultad particular del hombre junto a otras, por las que él puede hacer u omitir esto o lo otro en una elección arbitraria. En efecto, la libertad en su esencia fundamental tiende al sujeto como tal y como un todo, de suerte que más que hacer algo, se hace a sí mismo (cf. CFF 121).

Se trata de afirmar una concepción más compleja y diferenciada que la primitiva concepción categorial de la libertad como facultad de hacer esto o lo otro según arbitrio, a la vez que de evitar una concepción gnóstica de la misma, en la que la libertad se concibiera como una facultad que se hallase detrás de una temporalidad histórica meramente física, biológica, externa. En una auténtica antropología teológica lo verdadero es lo complejo y no penetrable radicalmente en su identidad y unidad, por lo que aseveramos que la libertad es libertad en y a través de una historia espacio-temporal y dentro de esta es precisamente libertad del sujeto para sí. Como acto único y singular, si bien en la temporalidad de la historia, es la autorrealización de un único sujeto, el cual debe pasar siempre y en todas partes a través de una mediación objetiva, mundana e histórica de las acciones particulares, pero se refiere a lo uno y realiza lo uno: el sujeto uno en la totalidad singular de su historia (cf. CFF 122-123).

Hay una necesidad de libertad, que no es inherente a lo físicamente necesario en el sentido usual, ya que libertad es la facultad de la subjetividad, es decir, del sujeto que no es un cruce de cadenas causales que tiendan a lo indeterminado hacia adelante y hacia atrás, sino que es lo irreductible. Es por ello la libertad la única facultad de lo definitivo, mediante la cual el sujeto ha de ser llevado a su situación definitiva e irrevocable, por consiguiente, en este sentido, la libertad es la facultad de lo eterno. Al hablar aquí de lo “definitivo”, nos referimos a experimentar aquella libertad trascendental que es realmente algo eterno, al poner ella un carácter último, que desde dentro ya no quiere ser otra cosa.

Ciertamente, la libertad no existe para que todo pueda ser siempre de nuevo diferente, sino para que algo reciba realmente validez y condición ineludible (123-124). Esta libertad, como libertad del acontecer del carácter definitivo del sujeto, es una libertad trascendental y una experiencia trascendental de la libertad. Por consiguiente, es un momento en el sujeto mismo, el cual en su mismidad como tal no puede ser objetivable, no siendo un dato particular empírico, que las antropologías aposteriorísticas puedan mostrar junto a otros objetos.

La libertad, por su esencia como acontecer del sujeto, no se produce por la experiencia particularizante de las ciencias particulares, pues en estas nada es libre fuera del sujeto que desarrolla la ciencia, en la cual se trata siempre de algo distinto de él mismo como sujeto. Así pues, cuando nos empezamos a preguntar reflejamente acerca de la libertad, hemos experimentado ya que somos libres y qué es propiamente libertad (cf. CFF 124-125).

Por supuesto, no se niega, sino que se dice a la vez de manera positiva que el hombre es, bajo múltiples aspectos, el ser expuesto a la necesidad. En efecto, la libertad y la necesidad nunca pueden separarse concretamente en el hombre de manera adecuada, lo que se manifiesta radicalmente cuando se acentúa que la libertad no es ningún dato particular categorial de la experiencia humana que pueda observarse empíricamente de manera inmediata en el espacio y en el tiempo.

Ya en relación con las acciones particulares de la libertad en la vida del hombre, nunca existe en el sujeto una seguridad absoluta en relación con el carácter subjetivo y en consecuencia con la cualidad moral de tales acciones particulares, pues estas, como objetivadas real y cognoscitivamente, son siempre la síntesis de libertad originaria y

necesidad asumida, una síntesis que ya no puede resolverse adecuadamente en forma refleja. Por eso el sujeto, en su originaria experiencia trascendental de sí mismo como sujeto, ciertamente sabe quién es él, pero nunca puede objetivar este saber originario en un determinado saber temático, en enunciados absolutamente seguros, para expresarse a sí mismo y juzgar sobre sí mismo, para juzgar quién y qué ha llegado a ser por la mediación concreta de sus acciones categoriales. El sujeto libre siempre está originariamente en sí mismo con libertad, y a la vez está sustraído a sí mismo en su libertad en virtud de lo objetivo, a través de lo cual tiene que mediarse necesariamente consigo mismo (cf. CFF 125).

3.2. La realización de la libertad: el sí o no ante Dios

En la reflexión sobre la esencia de la libertad subjetiva se trata de comprender que la libertad de la propia disposición es una libertad del sujeto como un todo, una libertad para lo definitivo, la cual, en un libre y absoluto sí o no, se realiza ante aquel hacia dónde y de dónde de la trascendencia que llamamos “Dios”. Con ello nos acercamos en una forma filosófica-antropológica a lo que en sentido teológico significa culpa. Consideramos que libertad o subjetividad, que es el “objeto” de la libertad misma, libertad para lo definitivo y libertad para Dios o contra Dios se hallan en dependencia mutua, pues la trascendencia en la presencia distanciadora del misterio absoluto que se envía a nosotros es la condición de posibilidad de la subjetivización y la libertad.

Desde este horizonte de absoluta trascendentalidad, llamado “Dios”, que es el de dónde y hacia dónde de nuestro movimiento espiritual, nosotros mismos también sujetos y con ello libres, siendo decisivo para nosotros el hecho de que esta libertad como sí o no implica una libertad frente a su propio horizonte:

Naturalmente, la libertad acontece en la mediación a través del mundo que concretamente me sale al encuentro y, sobre todo, a través de la persona del otro, incluso allí donde esta libertad se dispone a querer ser inmediata temáticamente una libertad frente a Dios. Pero en tal acto de un sí o no temático a Dios, este sí no se da inmediatamente al Dios de la originaria experiencia trascendental, sino al Dios de la reflexión temática, categorial, al Dios en el concepto, pero no inmediata y exclusivamente al Dios de la presencia trascendental (CFF 126).

Sin embargo, como en todo acto de libertad, categorialmente referido a un objeto o a un ser humano determinado, sigue estando todavía como condición de posibilidad la trascendencia en dirección al absoluto hacia dónde y de dónde de todos nuestros actos

espirituales, o sea en dirección hacia Dios, en cada uno de esos actos puede y debe darse un sí o un no atemático a este Dios de la experiencia trascendental originaria. Con la subjetividad y libertad viene dado que esta libertad no sólo es tal para con el objeto de la experiencia categorial en el horizonte absoluto de Dios, sino también -aunque siempre sólo en forma solamente mediada- para con Dios y la libertad que se decide de cara a él.

De esta suerte, Dios aparece siempre en forma radical como la pregunta a nuestra libertad, en forma no explícita, no temática, no objetiva, no expresa, en todas las cosas del mundo y, por ello, sobre todo en el prójimo. Aunque no se excluye una tematización, esta no nos da originariamente la relación con Dios en nuestra libertad, sino que es la tematización y objetivación de la referencia de nuestra libertad a Dios, referencia que viene dada juntamente a la esencia originaria del sujeto como tal (cf. CFF 127).

En tanto el hacia dónde y el de dónde de la trascendencia no puede ser indiferente para el sujeto como cognoscente, en igual medida y por la misma razón la libertad tiene que habérselas con Dios originaria e inevitablemente. Si el sujeto está soportado precisamente por su inmediatez trascendental respecto de Dios, entonces una libertad realmente subjetiva, sólo puede acontecer en el sí o no a Dios, por cuanto sólo desde ahí puede el sujeto ser afectado como tal en su totalidad: en tanto que la libertad es libertad del sujeto para sí mismo en su carácter definitivo, hablamos de libertad ante Dios, por mínima que sea la tematización del fundamento de la libertad y por mínima que sea la referencia, en la invocación, a ese Dios en la palabra y el concepto humano. Por otra parte, el hecho de que la concreción histórica de la gracia -para el cristiano- consista en la autocomunicación de Dios, implica que la libertad en la trascendencia y en el sí y el no de cara a su fundamento recibe una inmediatez respecto de Dios por la que ella pasa a ser en forma radical la facultad del sí y no a Dios.

Se deduce que el hombre como ser libre puede negarse a sí mismo en tal manera que en toda realidad diga no a Dios mismo. Es un no que, de acuerdo con la esencia de la libertad, es originaria y primariamente un no a Dios en la realización una y entera de la esencia del hombre con su libertad una y singular. Tal “no” a Dios no es originariamente el mero recuento moral que computamos a base de las acciones particulares buenas o malas, como si tal posición tuviera una importancia absoluta sólo por ser la última temporalmente y

no porque integra en sí toda la acción una de la libertad de una vida entera (cf. CFF 129-130). La libertad es contenido de una experiencia subjetiva trascendental y no un dato aislado de nuestra experiencia objetiva; por ello, en nuestra existencia individual no podemos por nosotros mismos señalar con seguridad cuando exactamente se ha producido un sí o no realmente radical frente a Dios.

Nuestra incapacidad deriva de no poder objetivar así la libertad originaria, trascendental, subjetiva, aunque sabemos que el todo de la vida de un sujeto libre es ineludiblemente una respuesta a la pregunta en la que Dios se nos envía como el de dónde de la trascendencia. Sabemos, además, que tal respuesta puede ser asimismo un no radical a este misterio sagrado, presente a manera de ausencia, y también de misterio, que por la gracia, se nos quiere dar en una cercanía absoluta (cf. CFF 130).

Ahora bien, el no de la libertad frente a Dios, puesto que está llevado por un sí trascendentalmente necesario a Dios en la trascendencia y de otro modo no podría existir en absoluto, no puede concebirse como una posibilidad de la libertad igualmente poderosa en el plano ontológico-existencial que el sí a Dios. En cuanto posibilidad de la libertad, el no a Dios es siempre lo fracasado, aunque puede ostentar la apariencia de que sólo mediante ese no el sujeto en verdad se afirma radicalmente a sí mismo. La apariencia puede darse porque el sujeto pone con libertad un fin categorial como absoluto y mide absolutamente conforme al mismo todo lo demás, en lugar de entregarse de manera incondicional al inefable misterio sagrado, sobre el cual ya no disponemos y por el cual somos dispuestos sin condiciones.

No obstante, semejante “no” recibe en préstamo del “sí” de la vida que él tiene, pues el no siempre se hace comprensible desde el sí, y no a la inversa. La misma posibilidad trascendental del no de la libertad vive de dicho sí necesario: todo conocer y toda acción libre vive del hacia dónde y de dónde de la trascendencia. Con todo, en el “no” ha de quedar subrayada su imposibilidad real y contradictoriedad interna, a saber, la contradictoriedad de que este “no”, cerrándose, dice realmente “no” al horizonte trascendental de nuestra libertad y a la vez vive de un sí a este Dios (cf. CFF 131).

3.3. La culpa o pecado original

La posibilidad de una culpa radical en la existencia del hombre, implica pensar que él, *en tanto que* sujeto libre y no sólo de manera *accesoria*, es la esencia de lo mundano, de lo histórico y del mundo concomitante. Significa esto que realiza siempre e ineludiblemente su acción personal, en una situación que está siempre determinada históricamente y por las relaciones interhumanas. No se trata de una situación solo externa, como si en el fondo no entrara en la decisión de la libertad como tal, sino que más bien la libertad asume forzosamente en lo definitivo de la existencia que se ha puesto a sí mismo el material en el que ella se realiza, y la asume como un momento interno constitutivo y codeterminado originariamente por ella misma. Hay una situación del sujeto de la libertad determinada por el mundo concomitante que está acuñada juntamente de manera ineludible para los individuos, en su subjetividad libre y en su más personal historia individual, por la historia de la libertad de todos los demás hombres.

Con ello también la culpa ajena significa un elemento permanente en este espacio de situación individual de la libertad determinado por todo el mundo concomitante. En la esencia de la decisión originaria de la libertad, con indiferencia de su bondad o maldad, participa la corporalidad y la objetivación es realmente la objetivación histórico-corporal de una determinada decisión buena o mala de la libertad, o bien parece solamente así, pues ha surgido por simples coacciones previas a la esfera personal.

Acontece además que esta objetivación de la decisión de la libertad es dada bajo el modo de una determinabilidad ulterior. Ciertamente, la objetividad de la decisión libre de un hombre operada en el interior de una objetividad de una situación común de la libertad, puede convertirse en un elemento interno de la decisión libre de otro, en la cual esa objetivación quizá reciba un carácter totalmente diferente, sin dejar de ser por ello el resultado de la primera acción de la libertad (cf. CFF 136-137).

A los elementos así puestos de la situación de la libertad individual pertenecen asimismo las objetivaciones de la culpa. Cada hombre, por su propia experiencia trascendental, sabe que hay libertad, que tal libertad se objetiva en el espacio, en el tiempo y en la historia, y que la libertad también tiene la posibilidad de la decisión radicalmente mala, y supone que en este mundo tan insuficiente y doloroso se encuentran objetivaciones de decisiones de hecho y realmente malas a nivel subjetivo. Para un hombre que en su

honrado juicio subjetivo se sepa como pecador no solo posible, sino también real, podrá aparecer absurdo suponer que sólo él en la historia entera de la humanidad sea tal pecador, por la mera razón de que sólo tiene posibilidad de juicio acerca de sí mismo, y no la tiene o sólo la tiene -con menor claridad- en relación con otros.

Para un hombre así, que ha experimentado ya realmente su propia culpa subjetiva, podrá parecer absurdo creer que sólo él ha implantado por sus acciones libres contrasentidos en este mundo, los cuales pueden ser ya alcanzados de nuevo y conseguidos totalmente por él mismo. Toda la experiencia del hombre indica que hay efectivamente en el mundo objetivaciones de una culpa personal, las cuales, como material de la decisión libre de otro hombre, son una amenaza para la libertad, la solicitan a manera de tentación y hacen penosa la decisión libre. Como el material de esta decisión libre se convierte siempre en un momento interno de la acción de la libertad, entonces la buena acción finita de la libertad, en tanto no logra una revisión absoluta de este material y una corrección del mismo, permanece siempre ambigua en virtud de esa situación codeterminada por la culpa, que va ligada a repercusiones que propiamente no pueden apetecerse, pues conducen a trágicos caminos sin salida y enmascaran el bien perseguido con la propia libertad (cf. CFF 137-139).

La esencia de una culpa original sólo puede entenderse rectamente bajo la perspectiva de la repercusión de la culpa del hombre determinado en la situación de la libertad de otros hombres. Esa repercusión está dada necesariamente por causa de la unidad de la humanidad, del carácter histórico y mundano del hombre y de la necesaria mediación mundana de toda situación originaria de la libertad. Podemos señalar un doble momento en la mencionada estructura fundamental de la acción de la libertad, que es mundana y codetermina la situación de otras libertades. En primer lugar, la determinación de *nuestra* propia situación por la culpa es un elemento de la historia de la libertad de la humanidad, elemento que está implantado desde siempre, ya que de otro modo no se explicaría la universalidad de esta determinación de la situación de la libertad y, en general, de la historia de la libertad de todos los hombres por la culpa.

En segundo lugar, la *profundidad* de esta determinación por la culpa, que no atañe inmediatamente la libertad como tal, sino que acuña el *espacio* de la libertad, es decir, se

refiere a la situación de la codeterminación; esta *profundidad* ha de medirse desde la esencia teológica del pecado, por la que quedó fundada la codeterminación de la situación humana por la culpa. Si esta culpa personal al principio de la historia humana es un no a la propia oferta absoluta de Dios de comunicar su vida divina misma, entonces las consecuencias que se siguen como determinación de nuestra situación por la culpa son distintas de las del caso en que se hubiera tratado de un no libre meramente frente a una ley divina, si bien en el horizonte de Dios.

La autocomunicación de Dios -llamada gracia santificante- es lo más radical y profundo en la situación existencial de la libertad del hombre. Siendo gracia divina precede a la libertad como condición de su posibilidad *concreta* de acción. Siendo además la autocomunicación del Dios *santo* designa una cualidad que santifica al hombre previamente a su decisión libre y buena, por lo cual la *falta* de esa autocomunicación santificante recibe el carácter de algo que *no debe ser*, pero no se trata de una mera disminución de las posibilidades de la libertad (cf. CFF 143).

A la radicalización del conocimiento reflejo de la inmediatez respecto de Dios en una relación positiva con él, se pudo llegar desde la universalidad de las consecuencias del pecado a un conocimiento de la culpa original. La representación de la culpa del primer hombre es, más bien, la conclusión etiológica desde la experiencia de la situación existencial e histórico-salvífica del hombre a lo que debió suceder “al principio”, si la situación actual de la libertad es tal como se experimenta y se acepta sin desfiguraciones. Si tal es el caso, todo lo que no puede alcanzarse mediante esta conclusión etiológica de la situación actual a su origen son medios de representación o formas de expresar, pero no contenidos afirmados (cf. CFF 144-145).

4. La experiencia trascendental como don

4.1. La autocomunicación de Dios

La palabra “autocomunicación de Dios” o “comunicación de Dios mismo” significa que Dios es su realidad más auténtica, es decir, nos referimos a una autocomunicación ontológica de Dios, aunque el término “ontológico” no puede entenderse en un sentido meramente objetivista, a manera de una cosa: es una autocomunicación de Dios como misterio personal y absoluto al hombre, en cuanto ser que trasciende, lo que significa de antemano una comunicación a él como ser espiritual y personal (cf. CFF 147-148).

En esta autocomunicación absoluta e indebida, y además indulgente, se produce cuando, como seres históricos, llegamos a nuestra propia autointeligencia, y comprendemos nuestro pasado desde el acontecer de nuestro presente. Tenemos en cuenta que el mensaje cristiano es ciertamente el resultado de una larga evolución de la historia de la humanidad y del espíritu. Pero justamente en este estadio en el que esa historia ha alcanzado su propia y suprema inteligencia y una situación irreversible, nadie podrá negar que nuestra propia situación histórica es tal que tenemos el deber, en tanto que existimos históricamente, de aceptar o rechazar explícitamente la autocomunicación de Dios de la que se nos habla en el mensaje cristiano.

La doctrina de la gracia santificante y, sobre todo, la de la consumación del hombre en la visión de Dios, señalan que el hombre es el evento de la absoluta e indulgente comunicación de Dios *mismo*, teniendo en cuenta que lo que significan gracia y visión de Dios son dos fases de un mismo suceso, que están condicionadas por la libre historicidad y temporalidad del hombre, dos fases de la única autocomunicación de Dios al hombre (cf. CFF 148-149).

Conforme al planteamiento de la antropología general, contenida en los tres primeros grados, la autocomunicación de Dios al hombre como un ser libre, el cual existe en la posibilidad de un “sí” o “no” absoluto a Dios, puede estar dada o pensarse bajo una doble modalidad: la de la situación previamente dada de la oferta, que es la de la llamada a la libertad del hombre, por una parte, o bien la de la toma de posición frente a esta oferta de la autocomunicación de Dios como un existencial permanente del hombre, esto es, bajo la modalidad de la autocomunicación de Dios aceptada o rechazada por la libertad del hombre. Que la aceptación de la comunicación de Dios mismo ha de estar llevada y está llevada por

esta oferta divina es algo que resulta de la relación última entre la trascendencia humana como conocimiento y libertad y el hacia dónde y el de dónde de esta trascendencia que la abre y la sustenta.

Se deduce esencialmente que el acto creado de la aceptación de la propia comunicación divina sólo deja lo aceptado en su divinidad y no lo desvirtúa a la condición de lo creado como tal, si este acto subjetivo creado está sustentado de nuevo por ese Dios que se comunica a sí mismo y es aceptado; se deduce además que la acción concreta de la libertad, también en su bondad concreta y en su rectitud moral, ha de pensarse de nuevo como nacida y que es algo que potencia desde el origen de toda realidad, o sea, desde Dios (cf. CFF 150).

Para esclarecer más exactamente la significación de esta autocomunicación de Dios, hay que referirse de nuevo a la esencia del hombre que se da originariamente en la experiencia trascendental. Se trata de una esencia en la que el hombre se experimenta como el ente finito, categorial, como aquel que está puesto frente a Dios por el ser absoluto, como el ente que procede del ser absoluto y se funda en el misterio absoluto: proceder constantemente de Dios y diferenciarse radicalmente de él son existenciales fundamentales del hombre en una unidad y en una relación de condicionamiento recíproco.

Se puede aseverar que al decir que el hombre es el evento de la autocomunicación absoluta de Dios, a la vez se ha de decir que Dios, asintóticamente, se hace presente para el hombre en su trascendentalidad absoluta como el absoluto hacia dónde y de dónde de tal trascendencia, y que, además, se comunica también como él mismo. Dios se da como el hacia dónde de una trascendencia en la que él no pasa a ser una particularidad categorial, aunque luego, sin embargo, se hace presente como el que se comunica a sí mismo y no sólo como el lejano hacia dónde de nuestra trascendencia, nunca abarcable y siempre asintótico (cf. CFF 151).

En la autocomunicación divina Dios se comunica a lo no divino sin dejar de ser la realidad infinita y el misterio absoluto, y sin que el hombre deje de ser el ente finito, distinto de Dios. En el evento de la autocomunicación absoluta de Dios, su divinidad como misterio sagrado se hace realidad radical e irreprimible para el hombre. En esta inmediatez de Dios

en su propia comunicación consiste precisamente el desocultamiento de Dios como el permanente misterio absoluto (cf. CFF 151-152).

Siendo en la comunicación de Dios el donador en sí mismo el don, decimos que en la autocomunicación divina Dios mismo se hace principio constitutivo de lo creado, sin perder por ello su absoluta autonomía ontológica. Con ello ejerce, naturalmente, efectos “divinizantes” en el ente finito en el que se produce tal comunicación, efectos que, como determinaciones de un sujeto finito, han de concebirse a su vez como finitos y creados: la relación entre Dios y el ente finito puede y debe entenderse en analogía con una causalidad en la que la “causa” se convierte en principio constitutivo de lo causado mismo (cf. CFF 152).

Si Dios en su propia realidad es el don mismo, entonces quizá pueda hablarse de una relación formal de causalidad, esto es, de una causalidad en la que un ente determinado, un principio de ser, es un elemento constitutivo en otro sujeto en cuanto se comunica a sí mismo a ese sujeto, y no sólo en cuanto produce algo distinto de sí, que pasa entonces a ser principio constitutivo en lo que recibe tal causalidad. Mediante el concepto de una causalidad formal interna, podemos decir que en la propia comunicación de sí mismo, Dios en su ser absoluto se comporta a manera de causalidad formal con el ente creado, es decir, que originariamente convierte su propia realidad divina en constitutivo de la consumación de la criatura.

Una inteligencia interna y una legitimación ontológica de un concepto así entendido de la autocomunicación divina, están dadas en la experiencia trascendental de la referencia de cada ente finito al ser absoluto y al misterio de Dios. Ya en la trascendencia como tal, el ser absoluto es el más íntimo soporte y constitutivo de ese movimiento trascendental hacia él, y no un hacia dónde y fin externos de un movimiento. Precisamente por ello, este hacia dónde no es un elemento tal del movimiento trascendental, que sólo en él tenga su subsistencia y su sentido, sino que, como lo más íntimo, sigue siendo también lo absolutamente elevado e intacto por encima de ese movimiento trascendental (cf. CFF 152-154).

La esencia y el sentido de esta autocomunicación de Dios así entendida al sujeto espiritual consisten en que Dios se hace inmediato para el sujeto como espiritual, o sea, en la unidad fundamental de conocimiento y amor, ya que la autocomunicación ontológica de antemano debe entenderse como condición de posibilidad de un personal e inmediato

conocimiento de Dios y amor a él. Sin embargo, esta cercanía inmediatamente cognoscente y amorosa a Dios como el misterio permanente y absoluto no puede pensarse como un fenómeno sorprendente que se añade a una realidad pensada a manera de cosa, sino como la auténtica esencia de lo que constituye la relación ontológica entre Dios y la criatura.

Si ser es ser en sí, si la esencia del ente en cuanto que tiene ser es una iluminación interna y una autoposición personal, si todo grado menor de entidad puede entenderse como simple manera deficiente y depotenciada de estar dado el ser, entonces la autocomunicación ontológica de Dios a la criatura debe entenderse necesariamente como acto de suprema libertad personal de Dios, como acto de apertura de su intimidad última con un amor absoluto y libre, y es por ello una autocomunicación absolutamente gratuita, más allá de ser gracia como perdón, como superación de una cerrazón culpable de la criatura.

Si ya antes del milagro indebido del libre amor de Dios, un amor que convierte a Dios mismo en principio interno y en “objeto” de la realización de la existencia humana, ha de caracterizarse, al igual que la consumación mediata de la visión inmediata de Dios, como “sobrenatural”. No se trata de una elevación “sobrenatural” de la criatura espiritual, que se añada externa y causalmente a la esencia y a la estructura de un sujeto espiritual dotado de una trascendencia ilimitada. En el orden concreto que encontramos en la experiencia trascendental, interpretada por la revelación cristiana, la criatura espiritual está puesta de antemano como posible destinatario de tal autocomunicación divina (cf. CFF 155-156).

La esencia espiritual del hombre está puesta de antemano en forma creadora por Dios, al quererle comunicarse a sí mismo: la acción creadora eficiente de Dios se hace operante porque Dios quiere comunicarse a sí mismo por amor. La trascendencia del hombre en el orden concreto está querida de antemano como el espacio de una autocomunicación de Dios, único en el que tal trascendencia encuentra su consumación incondicional. El espacio vacío de la criatura trascendental está presente en el único orden real *porque* la plenitud de Dios crea este espacio vacío, *para* comunicarse a sí mismo a ella (CFF 156).

No se trata de un proceso natural de difusión de Dios, ya que es el amor más libre que existe pues si el amor de Dios podría permanecer en sí mismo y ser feliz en sí solo, es un amor libérrimo tal que con libre benevolencia crea aquel vacío que quiere llenar con libertad. Decimos, pues, que esta comunicación de Dios a la criatura espiritual puede designarse como sobrenatural, como indebida ya previamente al pecado, sin que por ello se introduzca en la realidad del hombre un dualismo de estratos superpuestos.

Lo más íntimo del hombre en el único orden concreto y real de la existencia humana es la autocomunicación de Dios, en tanto ofrecida a la libertad del hombre como condición de su realización suprema y obligatoria (cf. CFF 156). Es un contexto en el que lo que se puede explicitar sobre la gracia y la visión inmediata de Dios, ya no es un hablar categorial sobre algo determinado, dado junto a otras cosas, sino un enunciado sobre el Dios innominado que nos ha sido dado. De tal modo, este enunciado, en una forma totalmente determinada que sin embargo sigue siendo trascendental, no hace sino repetir la mención de Dios y la referencia muda a nuestra experiencia trascendental. Lo hace de manera que ahora puede decirse también que esta experiencia no sólo tiene siempre ante ella su posibilidad más radical, sino que la alcanzará también, es más, que ella en el movimiento hacia ese alcanzar está llevada siempre por la autocomunicación del futuro, hacia el que dicho movimiento camina como a su consumación absoluta (cf. CFF 158).

4.2. La oferta de la comunicación de Dios como “existencial sobrenatural”

La afirmación de que “el hombre es el evento de la comunicación absoluta de Dios mismo” no significa una cosa objetiva “en el hombre”. No se trata de una frase categorial u óptica, sino de una afirmación ontológica que expresa al sujeto como tal y, por tanto, en la profundidad de su subjetividad, o sea, en la profundidad de su experiencia trascendental. No es la cuestión de conocer al hombre desde fuera, como si sólo le fuera transmitido en conceptos, sino de evocar la realidad, la cual no sólo es expresada, sino también dada y experimentada realmente en la experiencia trascendental del hombre, esto es, expresa al hombre su propia inteligencia de sí mismo, realizada siempre, aunque sea de una manera no refleja. La tesis de que el hombre como sujeto es el evento de la autocomunicación de Dios es una frase que expresa un existencial de cada hombre. Es un existencial que no se hace “natural”, o sea, que es un existencial debido por el hecho de estar dado a *todos* los hombres como existencial de su existencia concreta, un existencial que está dado de antemano a su libertad, a su propia inteligencia de sí mismo, a su experiencia.

Debe quedar subrayado que el carácter sobrenatural y gratuito de la propia comunicación de Dios no se ve amenazado o cuestionado por el hecho de que esa autocomunicación esté dado a todo hombre, por lo menos en forma de oferta a su libertad.

Lo sobrenatural no deja de serlo cuando se da, en esa forma de oferta, a todo individuo cuya esencia, dotada de una ilimitada trascendentalidad, recibe una comunicación que rebasa la estructura esencial.

Resulta por tanto que cada hombre debe entenderse como el evento de una autocomunicación sobrenatural de Dios, aunque ello no incluya el hecho de que cada hombre la acepte con libertad. De manera igual a cómo la esencia del hombre, su personalidad espiritual, está entregada a su libertad de tal modo que el sujeto libre puede poseerse a sí mismo bajo el modo de sí o de no, así también el existencial de la inmediatez absoluta del hombre respecto de Dios mediante esa autocomunicación divina como ofrecida duraderamente a la libertad puede existir bajo el modo de mera donación previa, bajo el modo de aceptación y bajo el modo de repulsa. Esta forma de estar dada la autocomunicación de Dios en relación con la libertad humana se produce de manera real y con la que la libertad trascendental está y permanece siempre confrontada en forma ineludible y real (cf. CFF 159-161).

Esta oferta de Dios mismo que corresponde a todos los hombres es una peculiaridad de la trascendencia y trascendentalidad del hombre, llevando inherentes todos los momentos de la constitución trascendental del hombre en general. El elemento sobrenatural en la constitución trascendental del hombre no es objeto de una única experiencia aposteriorística y categorial del hombre *junto* a otros objetos de su experiencia, y el hombre originariamente no se confronta de manera objetiva con esta constitución sobrenatural. Decimos que la constitución sobrenatural de la trascendentalidad del hombre por la comunicación ofrecida de Dios mismo es una modalidad de su originaria y atemática condición de sujeto, pudiendo a lo sumo tematizarse en una reflexión posterior y objetivarse en un concepto posterior. Esta trascendentalidad sobrenatural pasa tan inadvertida y es tan falsamente interpretable como todo lo trascendentalmente espiritual del hombre en general.

Esta autocomunicación previa de Dios, dada de antemano a la libertad, no significa sino que el movimiento trascendental del espíritu en el conocimiento y la libertad hacia el misterio absoluto está llevado por Dios mismo en su autocomunicación, de tal suerte que dicho movimiento no tiene su hacia dónde y de dónde en el misterio sagrado como fin eternamente lejano, que en todo momento sólo puede alcanzarse asintóticamente, sino en la cercanía e inmediatez absolutas respecto de Dios (CFF 162).

En consecuencia, la autocomunicación de Dios como modificación de la trascendencia, por la que el misterio sagrado que abre y sustenta internamente la trascendencia pasa a ser cercanía y autocomunicación absolutas, no puede delimitarse sin más mediante una simple reflexión individual e introspección psicológica frente a las estructuras fundamentales de la trascendencia del hombre ante el misterio.

La trascendencia absolutamente ilimitada del espíritu natural en el conocimiento y libertad con su hacia dónde, lo que constituye el misterio sagrado, significa ya por sí sólo una amplia carencia de límites por parte del sujeto, de tal manera que la posesión de Dios en la autocomunicación absoluta no se halla propiamente fuera de esta posibilidad infinita de la trascendencia, aunque permanezca indebida; es por ello que la experiencia trascendental de la posibilidad abstracta, de un lado, y la experiencia de su consumación radical por la autocomunicación de Dios, de otro lado, no puedan delimitarse entre sí de manera inequívoca y segura por la simple introspección del individuo. Es una situación que se mantiene mientras la consumación de la autocomunicación divina no llegue a su plenitud definitiva, finalizado ya el acontecer histórico de la libertad, en la aceptación, o la refuerza en lo que llamamos la visión inmediata de Dios (cf. CFF 162-163).

La experiencia trascendental, incluida la modalidad de la gracia, por una parte, y experiencia trascendental reflexiva, por otra, no son conceptualmente lo mismo, como no lo son la conciencia de sí mismo y el carácter sabido de lo consciente hecho objetivo en forma de enunciados. Podemos señalar un doble fundamento para la falta e imposibilidad de reflexión sobre la autocomunicación de Dios por la gracia como modificación de nuestra trascendentalidad: por parte de los destinatarios de esa autocomunicación, la ilimitación del espíritu subjetivo ya como natural y, por parte de la autocomunicación de Dios, el estado todavía no consumado de la misma, pues no confiere todavía la visión divina (cf. CFF 163).

La experiencia trascendental de la autocomunicación gratuita de Dios, o dicho de otro modo, la dinámica y finalización del espíritu -como conocimiento y amor- hacia la inmediatez de Dios, de manera que el fin como tal -por la autocomunicación de Dios-, que es también la fuerza del movimiento mismo -lo que acostumbramos a llamar gracia-, y la esencia de la dinámica espiritual, sólo pueden describirse adecuadamente diciendo: el espíritu agraciado se mueve en el fin -por la autocomunicación de Dios- hacia el fin -la visión beatífica-.

En consecuencia, de la imposibilidad de una reflexión individual directa que aprehenda su objeto con seguridad, no puede inferirse que esta autocomunicación de Dios esté absolutamente más allá del sujeto y de la conciencia y sea postulada sólo por una teoría dogmática trasladada al hombre desde fuera: se trata realmente de una experiencia trascendental, la cual se hace notar en la existencia del hombre y repercute en ella (cf. CFF 163-164). Aquí tan sólo podemos apelar de momento a aquella experiencia individual que el hombre tiene y puede tener de esta autocomunicación de Dios y que ciertamente no puede conocerse en la esfera individual -prescindiendo de posibles excepciones- con una *inequívoca* seguridad refleja, pero no es, sin embargo, simplemente inexistente para una reflexión.

Aunque el hombre por simple introspección y tematización individual de su originaria experiencia trascendental no pueda descubrir tal experiencia trascendental de la autocomunicación gratuita de Dios o expresarla de por sí con seguridad inequívoca, puede, no obstante, reconocer su propia experiencia en la interpretación teológica y dogmática de la misma que se le ofrece a través de la historia de la revelación, dada en el cristianismo. En dicha interpretación puede hallarse legitimado en su decisión existencial para confiarse con serenidad y valentía a la síntesis entre su originaria experiencia trascendental y su interpretación aposteriorística a través del cristianismo (cf. CFF 164). Es el contexto en el que el hombre que entra en la experiencia trascendental del misterio sagrado se experimenta como el que no se perdona a sí mismo, sino que es perdonado, y experimenta este perdón que se le envía como el amor inteligente, redentor y guarnecedor de sí mismo, que perdona en cuanto se da a sí mismo, pues sólo así puede haber realmente un perdón ya no superable (cf. CFF 164-165).

Hay cuestiones que se pueden plantear, pero son preguntas de segundo orden, así, por ejemplo, la fuerza con qué se da esa experiencia trascendental de la cercanía absoluta de Dios en su propia comunicación radical, cuáles son los concretos frutos espacio-temporales de la historia individual de un hombre en la que ella se localiza, o en qué medida se trata de la experiencia de un hombre viviendo aisladamente o cristalizada en algún tipo de vivencia colectiva. Aquí nos interesa subrayar que la experiencia del hombre particular y la experiencia religiosa colectiva de la humanidad nos confieren en una cierta unidad e

interpretación recíprocas el derecho de interpretar al hombre, donde él se experimenta bajo las formas más diversas en su condición de sujeto de la trascendencia ilimitada, como el evento de la autocomunicación absoluta y radical de Dios (cf. CFF 166).

La experiencia a la que aquí se apela es la que se envía a cada hombre previamente a sus acciones y decisiones reflejas, y que se le envía además tal vez bajo forma y conceptos que en apariencia nada tiene de religiosos. Si la comunicación de Dios mismo es una modificación, hasta las últimas raíces, de nuestra trascendentalidad como tal, por la que nosotros somos sujetos, y si nosotros como tales somos sujetos de una ilimitación trascendental en lo más cotidiano y trivial de nuestra existencia, entonces podemos deducir en principio que la experiencia originaria de Dios, también en su propia comunicación, puede ser tan atemática, tan “arreligiosa”, que se dé -en forma innominada, pero real- siempre que en general cultivamos nuestra existencia.

Donde el hombre conociendo teóricamente o prácticamente o actuando como sujeto cae en el único abismo que da fundamento a todo, puede hacer también la experiencia de que este abismo lo acoge en su seno indulgente y le da la legitimación y el valor para creer que la interpretación de esta experiencia, a través de su historia como el suceso de la autocomunicación radical de Dios -es decir, a través de la historia de la salvación y de la revelación de la humanidad-, es la última profundidad y la última verdad de esta experiencia tan trivial en apariencia. Naturalmente, hay momentos señalados -en la experiencia de la muerte, de una validez radical en el amor, etc.,- en los que el hombre nota más claramente que en otras ocasiones cómo él, rebasando lo particular, llega ante sí mismo y ante el misterio sagrado de Dios (cf. CFF 165-166).

En tanto el hombre se encuentra en la situación de la libertad que todavía deviene, en tanto que su situación de libertad, a causa de lo que llamamos “pecado original”, es siempre juntamente una situación condicionada por la culpa; se trata de que cuando el hombre inicia su reflexión nunca se halla ante la pura posibilidad de una libertad totalmente neutral, sino que se encuentra siempre ante una libertad que ha actuado libremente; en tanto, por fin, cuando en definitiva nunca puede juzgar de manera refleja esta libertad suya que ha sido realizada siempre, la experiencia trascendental tiene siempre una significación plural, de manera que el hombre nunca puede apoderarse adecuadamente de ella.

El hombre se experimenta como el sujeto que nunca sabe exactamente cómo ha entendido y manipulado por su propia libertad las objetivaciones condicionadas por la culpa en el espacio de su libertad. Se experimenta a sí mismo como el sujeto del suceso de la comunicación absoluta de Dios mismo, como el sujeto que en el “sí” o “no” ha tomado siempre posición con libertad frente a ese suceso, sin que, por otra parte, pueda nunca reflexionar adecuadamente sobre la manera real concreta de su toma de posición.

Así, el hombre, en esa pregunta fundamental de su existencia, a la que ha respondido siempre de manera subjetiva, permanece siempre ambiguo en la esfera de la reflexión, como un sujeto que realiza el carácter subjetivo de la trascendencia elevada por la gracia en el encuentro histórico aposteriorístico, nunca dominado de manera adecuada, con su mundo concomitante y su entorno, en el que se realiza de manera unitaria la historia y la trascendencia y, a través de ambas el encuentro con Dios como el tú absoluto (cf. CFF 166-167).

4.3. Corolario

En el desarrollo del pensamiento de Rahner hasta ahora realizado, con el fin de poder entrar en la comparación entre su planteamiento y el de Kant, la idea fundamental que nos ha surgido, siguiendo el CFF, es la de experiencia trascendental. Lo hemos hecho espigando en los cuatro primeros grados un conjunto de cuestiones que permiten establecer las aproximaciones y las diferencias entre los pensamientos de ambos autores. El mismo Rahner nos dice que los tres primeros grados constituyen un presupuesto necesario para podernos introducir en el mensaje cristiano de suyo dirigido a todos los hombres, con el fin de realizar su salvación. Considera el teólogo alemán que esa salvación, al igual que la revelación, que es el presupuesto de su implementación, “tiene su irreversible punto supremo en el Dios del hombre, Jesucristo” (CFF 148), lo que es tratado en los grados quinto y sexto, que ocupan aproximadamente las dos quintas partes del CFF, y de los cuales los grados restantes, en su conjunto, los podemos considerar como la consecuencia de la lógica histórica del hecho fundador del cristianismo en el yo de Jesucristo (la Iglesia, la vida cristiana y la escatología).

Entre las dos partes que con Rahner diferenciamos, el grado cuarto tiene la función de actuar a manera de bisagra, que nos introduce ya en “el centro más íntimo de la inteligencia

cristiana" (CFF 147). Nos ha parecido adecuado unirlo a la parte tratada de los tres primeros grados, porque sin él quedaría insuficientemente concebida lo que es la experiencia trascendental, en tanto que estructura de la subjetividad que caracteriza al ser humano.

En efecto, si Rahner considera la posibilidad de concebir al hombre en su ser natural con independencia de la revelación, sin embargo para él, como para Henry de Lubac, que niega tal posibilidad, el hombre real, el hombre real en su universalidad, no se puede concebir fuera del hecho de la revelación y de la salvación de Cristo. Así pues, la temática de los cuatro primeros grados del CFF es la que hemos intentado presentar, mas con el fin de poder comprender la relación epistemológica existente, que es la del giro antropológico de la modernidad, entre Kant y Rahner. Con todo, quisiera señalar, muy brevemente, que en los grados quinto y sexto, y derivadamente en el resto de su gran obra, Rahner sigue haciéndonos presente cómo, resumiendo, la historia de la revelación y de la salvación, y la figura de Jesucristo, encuentran también su lugar en la estructura de la subjetividad humana.

Verdaderamente, es innegable el hecho de que la humanidad ha esperado siempre trascendentalmente una salvación, y por lo tanto una revelación, así como un salvador que lo liberase de las limitaciones del mal presente en ella. Categoricalmente, esa salvación y ese salvador, se ha concretado en la historia de salvación que ha tenido su plenificación en Jesucristo, en el cual esa historia alcanza una irreversibilidad absoluta:

"Si decimos que también en una teología trascendental debe establecerse una doctrina apriórica del Dios hombre (por lo menos hoy), esto no significa por supuesto que temporal e históricamente tal doctrina apriorística pudo tener lugar antes del encuentro fáctico con el Dios-hombre. Reflexionamos siempre sobre las condiciones de posibilidad de una realidad con la que nos hemos encontrado ya. Mas con ello no se hace superflua tal reflexión , pues ofrece una inteligencia más clara y refleja de lo que nos sale al paso como real, y legitima de nuevo la persuasión intelectual de que se aprehenda la realidad tal como es" (CFF 215).

III

LA COMPARACIÓN ENTRE LAS CONCEPCIONES DE I. KANT Y K. RAHNER

Teniendo presente la formulación del pensamiento filosófico de Kant y del teológico de Rahner, el objetivo de este apartado no es otro que el de mostrar, a través de la manera de presentarnos algunas relaciones de dichos pensamientos, las articuladas sobre el modo de conocer del sujeto humano, el yo y la persona, Dios y la inmortalidad, para ver cómo en las mismas se implementa el método antropológico de la modernidad.

1. La estructura de la subjetividad: las nociones de la razón en Kant y de la experiencia trascendental en Rahner

Partimos del hecho del giro copernicano en virtud del cual el realismo, según el cual el sujeto es determinado por las cosas, es sustituido por el idealismo en su sentido más amplio, según el cual es el sujeto el que determina las cosas que configuran nuestra experiencia. En este cambio, la razón es para Kant el núcleo fundamental de su pensamiento filosófico, mientras que para Rahner la experiencia trascendental es la noción que articula su pensamiento teológico. Así pues, se trata de percibir cómo a la vez que determinan sus respectivos pensamientos, bajo el contexto de lo dicho al respecto por ambos autores, las nociones de “razón” y “experiencia trascendental” se articulan dialécticamente en su significación.

Kant, al hablarnos de la razón como estructura de la subjetividad, connota una pluralidad semántica que, siendo conocida, necesita ser explicitada en las relaciones que

configuran, y así se evidencia, en primer lugar, la distinción entre razón teórica, la propia del pensamiento teórico-especulativo, y razón práctica, la propia del conocimiento práctico-moral. Al referirnos a la razón teórica, lo primero que hay que tener en cuenta es su distinción entre el entendimiento y la razón en su sentido restringido, que es el de la facultad de las ideas, como el entendimiento es la facultad de las categorías. Sin embargo, la distinción no es real, sino sólo de razón, y así lo vemos en el hecho de que ambos, entendimiento y razón en su uso restringido, están constituidos por conceptos puros o a priori; el motivo de la distinción es que mientras los conceptos puros a los que Kant denomina categorías pueden recibir material sensible, a la manera en que las formas reciben la materia, las ideas de la razón no pueden recibir ningún contenido, al ser rebasadas por dicho contenido, de modo semejante a cómo lo hacen las ideas platónicas en su relación con los datos de los sentidos; debe quedar claro que no se niega la referencia de tales ideas a la razón, sino tan sólo el que puedan ser objeto de una implementación, capaz de hacerlas evidentes para el conocimiento teórico: es aquí en donde se muestra la diferencia con el pensamiento realista, para el cual las cosas pueden ser conocidas en su ser esencial.

Para Kant, nuestro conocimiento no puede adquirir ningún conocimiento esencial de la realidad, de donde la distinción fundamental que establece entre lo fenoménico de los objetos de la experiencia y lo nouménico de su realidad esencial. Precisamente, lo fenoménico de las cosas, es decir, lo que constituye el conocimiento de nuestra experiencia, vulgar o científica, es el resultado de la actuación de las categorías de nuestro entendimiento sobre los datos sensibles, teniendo presente que estos datos resultan de la información de las formas de la sensibilidad, que son el espacio y el tiempo, sobre el caos de impresiones que proceden de la realidad incógnita para el sujeto del conocimiento.

Hay que tener presente que las formas de la sensibilidad, las categorías, así como los esquemas de la imaginación, que son necesarios para la implementación de dichas categorías sobre la sensibilidad, y las ideas, constituyen, en su conjunto, lo que Kant denomina lo trascendental, en tanto que procede de la actitud cognoscitiva del sujeto. Debe quedar asimismo claro que lo trascendental de las ideas se refiere a los objetos propios de la metafísica tradicional, al igual que las categorías lo hacen respecto de los objetos de la experiencia, considerados desde la ciencia físico-experimental, que para Kant es la

newtoniana, como lo hacen las formas del espacio y tiempo en la ciencia matemática euclídea, que es la usada por Newton en su física. Por otra parte, queda señalado que además de la razón teórica hay razón práctica, pero también aquí hay que tener presente que estamos tratando de una misma razón. En efecto, Kant nos habla de una razón pura teórica y de una razón pura práctica, pero en ambos casos nos encontramos con una misma razón única, que es la razón pura. Esta razón pura práctica la encontramos relacionada con los conceptos de persona, voluntad, responsabilidad y libertad.

Lo que sucede es que, dado que para Kant nuestro conocimiento teórico no puede intuir la realidad nouménica, no hay modo de mostrar cómo se concreta la aseveración de la mismidad de ambas razones, lo que constituye el problema de su filosofía crítica, un problema que no dejó en ningún momento de inquietar a Kant, como lo evidencian en particular los escritos del OP. Es el mismo problema que está en el origen del cambio de la orientación de la filosofía crítica al idealismo, aunque Kant no abandonará nunca, ni siquiera en sus escritos póstumos, la distinción entre fenómeno y noumeno, tal y como nos lo muestra al publicar el Prólogo de la segunda edición de la CRP. Es el contexto en el que, a mi parecer, hay que subrayar que Kant no abandonó nunca la concepción pietista del Dios cristiano recibido en el seno de su educación familiar. En la salvaguarda de tal concepción está el origen de toda la evolución de la filosofía kantiana, desde su racionalismo inicial al idealismo del OP, pasando por todo el pensamiento de la filosofía crítica.

La importancia que tiene la razón pura para Kant en su sistema crítico se comprende porque considera la trascendentalidad, o sea la relación de la estructura de la subjetividad con lo no subjetivo, a través de la teoría clásica de las facultades del conocimiento (sentidos, imaginación, entendimiento o razón y voluntad, pero la genialidad de Rahner es la de sustituir la mediación de dichas facultades, a la hora de comprender la subjetividad, por la noción de experiencia trascendental, entendiéndola como la experiencia de las relaciones de la subjetividad con el mundo y como experiencia de la trascendencia. Hay que reconocer que con el uso de la noción de experiencia trascendental, Rahner sintetiza, por una parte, todo lo que Kant expone en la estética trascendental y en la analítica trascendental, es decir el mundo de la experiencia de las cosas y a la par el de su conocimiento científico, a la vez que hace desaparecer el motivo del problema crítico, en tanto que el espacio y el tiempo son

coordinadas esenciales de la realidad, pues sin ellos no sería posible la experiencia histórica -ellos son los ojos de la historia-, pero no son las formas de la sensibilidad del sujeto que conoce el mundo.

Es la perspectiva desde la que nos habla el método trascendental-categorial, con la distinción entre lo trascendental-subjetivo y lo categorial objetivo, al hacer hincapié en la implementación de las categorías que se concretan en los contenidos de la experiencia, y no tanto en su carácter subjetivo-trascendental, tal y como hacía Kant, aunque diciendo ambos exactamente lo mismo, a saber, que los objetos de la experiencia son el resultado de la actividad del sujeto, mediante la categoría de la trascendentalidad subjetiva, ante la información que nos llega desde la realidad exterior, lo que se realiza incluso en el conocimiento teológico, cuando se “categorizan” los datos procedentes de la revelación divina. Por otra parte, en tanto la experiencia trascendental es la experiencia de la trascendencia, se asume que las ideas de la dialéctica trascendental kantiana, en su uso no regulador e incluyendo por tanto la libertad, pueden considerarse en su valor ontológico sin el rodeo que Kant hace desde la razón teórica a la razón práctica.

2. El yo y la libertad

A la distinción entre la razón teórica y la razón práctica corresponde el yo de la apercepción trascendental, en el que las categorías se unifican para constituir el objeto de experiencia, y el yo como voluntad, constituyendo la persona moral, en la que la libertad se autodetermina por el imperativo categórico del deber ser. Kant se refiere a la libertad en la tercera antinomia de la dialéctica de la razón pura, la de la relación, entre la antítesis de la necesidad del determinismo, sin la cual la ciencia no es posible, al afirmar que todo lo que ocurre en el mundo lo hace necesariamente, y la tesis de que en el mundo existe la causalidad libre. La antinomia no puede resolverse mediante la razón teórica, pero sí mediante la razón práctica en tanto que la libertad es la condición de posibilidad de la existencia de la moralidad, y de hecho vemos como en la CRPr nos la presenta como el primero de los postulados que hay que establecer para fundamentar la existencia de la vida humana en tanto vida social, que no se puede concebir sin la responsabilidad moral de nuestras acciones, la cual es dependiente de la libertad personal: se trata de una condición

de la vida moral, que no es susceptible de recibir una justificación teórica, pero sin que por ello se pueda negar su posibilidad, de acuerdo con la formulación de la tercera antinomia de la razón teórica. De esta forma, se subraya el lugar privilegiado que le corresponde como piedra angular de todo el edificio del sistema de la razón pura que no es otro que el sistema crítico.

El problema crítico kantiano de la separación entre el yo epistemológico y el yo moral no está presente en Rahner, pues desde la experiencia trascendental el hombre ha de ser considerado como persona y sujeto, es decir como la unidad de una totalidad ontológica que posee libertad y responsabilidad. Sin embargo, en su concepción de la libertad Rahner se acerca más a Kant que a la concepción presente en la filosofía clásica, tanto realista como racional-idealista.

Para el teólogo alemán, cuando el hombre realiza un acto humano, el mismo es fruto de la decisión libre de su voluntad, pero está el hecho de que el acto de la libertad de su decisión no se realiza desde la neutralidad de una situación totalmente incondicionada, sino que por el contrario las condiciones antecedentes son múltiples, incluso inconscientes. De tal suerte, queda afectada la complejidad que somos como seres que poseemos una biografía históricamente condicionada, y en las que no dejan de estar presentes los factores concomitante que acompañan al desenvolvimiento de nuestra vida, no meramente en circunstancias extraordinarias sino también, y más frecuentemente, en las más ordinarias. Es aquí en donde Rahner fundamenta la reiteración que nos hace, en el fondo kantiana, de que nunca podemos aseverar la seguridad apodíctica de la libertad de las decisiones que determinan los actos de nuestra vida.

3. Dios y la inmortalidad del alma

Hay en Kant una diferencia entre la idea de la libertad y las de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, pues mientras la primera se nos muestra como una condición de la posibilidad de la misma ley moral, las segundas son tan sólo las condiciones de su realización, según las cuales se nos hacen comprensibles el considerarlas dentro de la unidad del sistema crítico. La inmortalidad deriva de la exigencia de realizar el bien en su perspectiva adecuadamente moral, es decir en tanto perfecta concordancia entre nuestras

decisiones y el deber, la perfección de la virtud o la santidad, sin olvidar la perspectiva de la exigencia de la felicidad presente en el bien supremo, que consiste precisamente en la concordancia entre la virtud y la felicidad, pues la virtud exige la felicidad.

Sabemos cómo para Kant en el concepto de bien supremo hay dos elementos conexos, y si el primero es la conformidad de nuestras acciones con el deber, realizando la perfecta virtud y la santidad que nos conforma a Dios, el segundo postula la existencia de Dios. Considera Kant imposible para el hombre realizar la santidad, pues de tal perfección no es capaz en ningún momento de su existencia ningún ser racional del mundo sensible. Pero como es exigida por la razón práctica, debe poderse alcanzar en un progreso que tiende al infinito, que presupone la existencia y la persistencia indefinida de la persona, que es precisamente lo que llamamos la inmortalidad del alma. Como, por otra parte, la virtud nos hace dignos de ser felices, aunque el hombre no pueda asegurar su felicidad por la virtud, al no existir ninguna relación directa entre la pureza de intención y los acontecimientos del mundo, entonces se deduce que el hombre, que depende de las leyes de la naturaleza, por sus solas fuerzas no puede poner de acuerdo la naturaleza con las exigencias de la moral.

Se hace pues necesario postular una causa distinta de la naturaleza, la cual contenga el principio de la armonía de la felicidad y la moralidad. Es una causa que debe ser capaz de obrar según la representación de la ley moral, y poseer por ende inteligencia y voluntad, o sea el Dios creador de la naturaleza. El bien supremo, en sus dos dimensiones, la de conformidad entre el deber y la santidad, y el de la concordancia entre la virtud y la felicidad, sólo es posible para Kant si Dios existe, y como tenemos el deber de realizarlo, estamos moralmente obligados a afirmar la existencia de Dios.

Rahner considera que la trascendencia se hace concreta en el movimiento del desde dónde hasta el hacia dónde de nuestra existencia, en conformidad con la exigencia vivencial de nuestra experiencia trascendental. En este movimiento por el que se nos manifiesta la trascendencia, el hombre es dirigido a la existencia del misterio sagrado, que se concreta en el otro distinto al que llamamos Dios. Sin embargo, hay que tener cuidado en no identificar el de desde dónde y el hacia dónde de la existencia con Dios, lo que sería caer en el ontologismo, en el que, a lo Malebranche, “veríamos” a Dios en las cosas del mundo, tal y como son objetivadas en la experiencia trascendental, en tanto lo es de la trascendencia.

Rahner admite, en tanto que demostraciones filosóficas, es decir para evidenciar la coherencia que debe caracterizar a un sistema filosófico, las pruebas de la existencia de Dios, insistiendo en la distinción entre la consideración de la causalidad como principio que dinamiza el pensamiento humano, trascendentalmente, y la función concreta que realiza en la actividad científica, categorialmente. Así pues, podemos y tenemos que decir que el valor de la objetividad científica *a fortiori*, por las condiciones que el método científico hace posible, no puede rebasar el ámbito de la experiencia, mientras que el valor del principio metafísico de causalidad intenta dar razón de las condiciones de posibilidad de la existencia humana.

En cuanto a la doctrina de la inmortalidad del alma, también en Rahner se justifica dicha inmortalidad en el hecho de la existencia de Dios, que es quien se la concede gratuitamente al ser humano. En el grado noveno nos habla el teólogo jesuita de algunas consideraciones que sobre la inmortalidad del alma se deben tener en cuenta desde la perspectiva escatológica. Sin embargo, donde con claridad se evidencia toda la fuerza que para Rahner tiene la seguridad de la inmortalidad es al hablarnos de la autocomunicación de Dios. Si en nuestro estado presente, en las coordenadas espacio-temporales de la historia, dicha autocomunicación produce el estado de justificación que la gracia nos proporciona, ya luego, fuera de dichas coordenadas, sobrepasado el umbral de la muerte, se convierte en visión inmediata de Dios, no en la visión simplemente como en un espejo, sino en la visión cara a cara sin mediación alguna, en función de los méritos alcanzados por las decisiones libres que nuestra voluntad haya tomado con la ayuda de la gracia divina, que es precisamente la dinamizadora de nuestra libertad en su orientación hacia el bien. Estamos ya en el discurso que supera la reflexión antropoteológica sobre Dios y el hombre, introduciéndonos ya en el discurso propio que la fe cristiana, que nos presenta desde la experiencia trascendental, pues Jesucristo es el Salvador que concreta categorialmente la espera trascendental de un salvador, lo que es un existencial humano⁴¹.

⁴¹ Aunque el discurso de la autocomunicación de Dios, mediante el cual su gracia nos es concedida gratuitamente, es específica del mensaje cristiano, el mismo está dentro de la experiencia trascendental, por cuanto el ser humano siempre en su pensamiento, temática o atemáticamente expresado, ha estado, y sigue teniendo presente la idea de que las limitaciones que experimenta, sólo pueden recibir una implementación adecuada desde una instancia superior a la de la realidad por él vivida. Este hecho que es el que sin duda Rahner tiene en cuenta para hablar de la trascendentalidad de un salvador, que ve concretado categorialmente en Jesucristo, viene a coincidir formalmente con la idea que Platón nos

expresó magistralmente en el *Banquete*, al hacerle decir a Diotima que el amor humano, en sus formas de *eros* y *philia*, sólo puede recibir su auténtica plenificación cuando desde el exterior, desde el mundo inteligible de las ideas, recibe la comunicación que hace posible para el hombre el amor agápico.

CONCLUSIÓN

La modernidad explicita un cambio de paradigma, para el cual el conocimiento de la realidad por el sujeto humano pasa a realizarse desde el mismo hombre, desde sus estructuras subjetivas que imponen las condiciones de posibilidad que determinan nuestro conocimiento. Si en el realismo las cosas o, más en general, los entes le imponen al sujeto cognoscente la esencia de su ser, de cuyo conocimiento se deriva la verdad de las cosas, que es la verdad de su ser, y con ello su bondad, su belleza, su unidad y su totalidad, el giro antropológico de la modernidad significa que esas connotaciones de los entes van a recibir su comprensión desde el sujeto, en tanto que son sus estructuras cognoscitivas las que determinan los marcos o moldes desde los que los entes son configurados como objetos de nuestro conocimiento. Desde la trascendentalidad objetiva del ser, o sea de lo que en el realismo grecoescolástico son los trascendentales del ser, se ha pasado a una trascendentalidad subjetiva determinada por las estructuras cognoscentes del sujeto del conocimiento. La epistemología del realismo que impone al sujeto la realidad de sus esencias, pasa a ser sustituido por una epistemología antropológica que, con independencia de los distintos planteamientos que se produzcan, al igual que sucede en el ámbito del realismo, se caracteriza por la aseveración de que solamente desde el sujeto humano se puede alcanzar una explicación adecuada de lo que es la realidad del ser de los entes. No se niega la metafísica, pero se impone la conclusión de que los enunciados metafísicos tienen unos presupuestos que implican una fe que consideramos racional, pues juzgamos que no se pueden separar la fe –racional- de la metafísica⁴².

⁴² Es la posición que implícitamente defiende el neopositivismo lógico al decir que tanto los enunciados metafísicos como los religiosos carecen de sentido, al depender ambos de posiciones de fe, pero lo que

El tránsito de la filosofía realista a la filosofía de la autoconciencia -en el sentido de comprender al racionalismo, al empirismo y al idealismo- se produce con la figura de Descartes. Sin embargo, su realización más perfecta se nos muestra sin duda alguna en la filosofía de Kant. Verdaderamente, hay que reconocer que la aseveración de la autoconciencia en Descartes determina la configuración metafísica de la realidad, pero esta configuración, ontológicamente, no diverge básicamente de la que se nos ofrece mediante las posiciones que se han configurado dentro del realismo filosófico y teológico. Es lo que con claridad advertimos en la afirmación de realidades esenciales, como son las de sus tres sustancias, y en la concepción ontoteológica de Dios, en el sentido heideggeriano, como un ser, aunque sea el ser de máxima realidad, que comprendemos como una parte de la realidad de nuestro mundo, en cuanto no se separa de él al demostrar su existencia mediante la causalidad. La evolución normal que se produce a partir del cartesianismo, tanto en las posiciones racionalistas cuanto en las empiristas, al caer en el panteísmo con Spinoza y en el escepticismo con Hume, nos da razón del surgimiento de la filosofía kantiana.

En Kant la explicación total de la realidad, tanto de la científico-experimental cuanto de la metafísica, a través de la moral, pivota sobre la autoconciencia, es decir, sobre el yo epistemológico de la apercepción trascendental y sobre el yo moral. No se trata de dos yos diferentes, pero Kant no es capaz de dar la explicación adecuada de su unidad, en lo que constituye el gran problema de su filosofía crítica. En el período en el que se desenvuelve esta filosofía, que se concreta en sus tres grandes *Críticas*, la de la razón pura, la de la razón práctica y la del juicio, queda sin resolver el problema crítico, lo que da origen a la filosofía del romanticismo, y sobre todo a las grandiosas construcciones del idealismo de Fichte, Schelling y Hegel, con una clara tendencia a posiciones de carácter panteísta. Se comprende el enclaustramiento y cerrazón, contemplada filosófica y teológicamente la cuestión, la oposición de la teología cristiana a cualquier intento de una asunción teológica de la autoconciencia, radicalizando el enfrentamiento de la Iglesia con la modernidad. Desde este contexto se explica la insistencia de K. Rahner de promover una teología cristiana que no limitase la transmisión de la fe de Jesucristo al paradigma teológico del realismo, dada la incapacidad de poder dar cuenta desde el mismo de la comprensión de la realidad que se

nosotros afirmamos con Kant y también con Rahner, es que la fe es la condición de posibilidad de la existencia del sentido para la vida humana.

estaba produciendo desde la modernidad. Este es el sentido de su esfuerzo, tal como lo vemos sintetizado en el CFF.

La asunción del pensamiento de Kant la hace Rahner a través de la noción de experiencia trascendental, formulada desde el método trascendental-categorial. Mediante tal experiencia se concreta la objetividad categorial, distinta en los diversos grupos culturales, pero unificada por la ciencia experimental, y se concreta además la concepción metafísica -antropología general y teología natural- y teológica, pues esa experiencia trascendental es experiencia de la trascendencia. Como cristiano que es (no hay que olvidar que Rahner subtitula, no inocuamente, el CFF como *Introducción al concepto de cristianismo*), Rahner precisa esa trascendencia como el misterio sagrado que se concreta en la persona divino-humana de Jesús, que es el salvador escatológico que realiza plenamente la historia de la revelación y salvación, que a partir de su persona se continua en su Iglesia. Por su mediación el ser humano recibe la plenitud de la autocomunicación divina que se le ha dado desde el inicio de la creación.

La concepción de Rahner se nos muestra sin fisura alguna, pues la asunción que hace de la filosofía crítica kantiana supera el problema crítico de la disyunción que al filósofo de Königsberg se le presentaba en su filosofía crítica. Sin embargo Rahner, que asume además planteamientos formulados desde el historicismo, y así la importancia de la historia y de su teología de la historia formulada en su concepción, y desde el existencialismo, al presentarnos como existenciales formas que definen al ser cristiano, pero también al ser humano en general -el existencial sobrenatural también presente en el cristiano anónimo-, a la hora de superar el problema crítico en su concepción metafísico-teológica no cae en el idealismo que también asume en su forma hegeliana, ya que el Dios trascendental cristiano es un Dios de la trascendencia, es decir, un Dios en el que su máxima inmanencia dentro del mundo coincide con su máxima trascendencia en relación con él, y por ello afirma una relación de trascendentalidad de Dios con el mundo.

Vemos asimismo esa superación del kantianismo crítico en su concepción de la causalidad, cuando con claridad nos distingue entre lo que es la validez de un principio -dentro de su significación metafísica- y del uso particular que la ciencia hace de las relaciones entre las causas y los efectos para validar la objetivación científica, o en su

concepción de la libertad que, no obstante sus divergencias con su concepto clásico de una capacidad de responder al bien o al mal perfectamente conocidos, es presentada como una realidad innegable que cada hombre tiene, aunque sin que en ningún momento se pueda determinar las circunstancias concomitantes de su realización plena. En fin, se trata de que Rahner supera cualquier disyunción, de las presentadas por Kant, entre el yo nouménico y el yo fenoménico, o entre el yo epistemológico de la apercepción trascendental y el yo moral de la razón práctica.

Se ha de subrayar, por último, que la defensa de la autoconciencia que con la modernidad se realiza en el pensamiento teológico de Rahner no presupone un rechazo de la teología del realismo, presente en los dos mil años de la existencia del cristianismo, aunque sí puedan existir críticas hacia algunas interpretaciones teológicas que desde el realismo filosófico y teológico se hayan hecho.

Ciertamente, la cuestión que se plantea es la de si la verdad que Jesucristo nos comunica es capaz o no de asumir todo lo auténticamente humano, y es una cuestión que para nosotros, creyentes del Dios de Jesucristo, no presenta la mínima duda. Así pues, tenemos que afirmar que la doctrina que la modernidad alumbra sobre la autoconciencia no podría quedar al margen del desarrollo de la teología cristiana. En este contexto hay que reconocerle a Rahner la primacía de ofrecernos una concepción teológica de máxima relevancia, en la que el paradigma filosófico de la modernidad, y por lo tanto la misma modernidad, es plenamente asumida por la verdad que Jesucristo nos ha comunicado con su doctrina, que no es otra que la verdad cristiana, esencialmente poliédrica o, más exactamente, inexhaustible, al igual que lo es el Dios que esa verdad nos ha presentado por medio de Jesucristo, y que en la historia no deja de sernos comunicada en el Espíritu.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía básica

- I Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires 2009.
- Id., *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Madrid 1965.
- Id., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid 1981.
- Id., *Crítica de la razón práctica*, México 2001.
- Id., *Transición de los principios metafísicos de la ciencia naturas a la física (Opus postumum)*, Barcelona 1991.
- K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona 2007.

Bibliografía secundaria

- Brehier, E., *Historia de la filosofía III*, Buenos Aires 1962.
- Colomer, E., *El pensamiento de Kant a Heidegger I. La filosofía trascendental de Kant*, Barcelona 1986.
- Copleston, F., *Historia de la filosofía. De Wolff a Kant VI*, Barcelona 1975.
- Chevalier, J., *Historia del pensamiento III. El pensamiento moderno de Descartes a Kant*, Madrid 1959.
- Granja Castro, D. M., "Introducción" en I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, o. c.
- Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid 2002.
- Id., "La crítica del Juicio a sólo dos años de la Crítica de la razón práctica" en *La cumbre del criticismo*, Barcelona 1992.
- Hegel, *Fe y saber*, Madrid 2000.
- Montero Moliner, F., "Libertad y experiencia. La fundamentación de la libertad moral en la CRP" en *Kant después de Kant* (edit. J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo), Madrid 1989.
- Reale G. y Antiseri, D., *Historia del pensamiento científico II. Del humanismo a Kant*. Barcelona 2001.
- Rodríguez Aramayo, R., "El formalismo ético como lógica de la conciencia moral" en *Kant después de Kant*, o. c.

