

FILOSOFIA

LA CRITICA DE KANT AL ARGUMENTO ONTOLOGICO

Francisco Javier DE MELO MARTIN

RESUMEN

Tras un breve repaso histórico de las formulaciones efectuadas del argumento ontológico en San Anselmo, Descartes, y Leibniz, pasamos a analizar la crítica realizada por Kant a la forma y el fondo de dicha prueba de la existencia de Dios. Esto lo veremos con el desarrollo de los cuatro puntos claves en los que se apoya Kant:

- a) No es indispensable la idea de ente absolutamente necesario.
- b) No es lo mismo la necesidad lógica que la necesidad real.
- c) No hay un caso único en el que sea imposible suprimir la existencia del sujeto sin contradicción.
- d) No es lo mismo el pensar que el ser. Por lo tanto, concluirá Kant, el argumento ontológico es inadecuado y erróneo siendo imposible deducir del mero concepto de Dios su existencia.

Al abordar nuestras consideraciones en torno a la crítica Kantiana veremos como ésta es fruto de una distinta postura gnoseológica: frente al innatismo de los que defendieron el argumento, Kant rechaza todo conocimiento que no se apoye en la experiencia. También se verá cómo Kant prefiere centrarse en el tema de la esencia de un ente necesario más que en el de su existencia porque desde ahí es más fácil atacar el argumento, aunque con ello viole el proceso general de la razón por él mismo establecido, según el cual interesa más si Dios es no como es.

RESUME

LA CRITIQUE DE KANT A L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE

Après une brève révision historique de les formulations effectuées à propos de l'argument ontologique chez San Anselmo, Descartes et Leibniz, nous continuons à analyser la critique faite pour Kant à la forme et le fond de la preuve de l'existence de Dieu. Nous verrons cela quand nous étudierons les quatres points clés que Kant utilise:

- a) L'idée d'un ente absolument nécessaire n'est pas indispensable.
- b) N'est pas la même chose la nécessité réelle que la nécessité logique.
- c) Il n'y a pas un cas unique dans lequel soit impossible supprimer l'existence du sujet sans contradiction.
- d) N'est pas la même chose penser qu'être. Par conséquent, conclura Kant, l'argument ontologique est inadéquat et erroné étant impossible déduire du concept de Dieu son existence.

Quand nous ferons nos considérations sur la critique Kantienne nous verrons comment cette-ci est le produit d'une différente positions gnoséologique: si les autaires qui défendent l'argument sont innéistes, Kant repousse toute connaissance qui ne s'appuie pas à l'expérience. Nous étudierons aussi comment Kant préfère analyser le thème de l'essence d'un être nécessaire, plus que le thème de son existence parce qu'ainsi est plus facile attaquer l'argument, bien qu'avec cela, viole le procès général de la raison pour lui-même établi, selon lequel on s'intéresse plus si Dieu est non comme Il est.

CDU: 21 Teología Natural. Teodicea. Dios. Filosofía.
Clasificación Unesco: 720304

1.- EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO ANTES DE KANT

Como nuestro labor de exposición y comentario de la crítica kantiana a la teología natural va a abarcar principalmente lo referido a la denominada prueba ontológica de la existencia de Dios, que Kant consideraba la fundamental, desarrollaremos, aunque sea brevemente, diversas exposiciones de dicha prueba ontológica con el fin de conocer claramente las ideas y autores principales a los que se refiere Kant en su crítica, y así poder contextualizarla y fijarla mejor.

Serán tres los autores que estudiemos como defensores del argumento. San Anselmo, por ser quien primero lo enunció, y Descartes y Leibniz por ser quienes dieron la formulación más extendida en tiempos de Kant, y por ser a ellos a quienes explícitamente se refiere.

1.1.- San Anselmo

Seguidor de la corriente agustinista, San Anselmo (1033-1109) ha pasado a la historia de la filosofía fundamentalmente por haber sido el primero en formular una prueba de la existencia de Dios a partir de la idea misma de Dios. Se trata de la denominada por Kant, que no por San Anselmo, prueba ontológica o argumento ontológico, denominación que según Fraile no parece muy adecuada ya que "su punto de partida no es la realidad ontológica, sino la idea o concepto de Dios tal como está en la mente. Bien es verdad, continúa Fraile, que San Anselmo, como Descartes, atribuye realidad a esa idea. Pero quizá fuera mejor denominar a su argumento "lógico", "ideológico", "noológico" o cosa parecida" (1).

De la misma opinión son otros autores, pero el hecho es que la denominación kantiana es la que se ha extendido y aceptado comúnmente y será la que utilizemos a lo largo del presente estudio.

Tras haber dado en el *Monologion* varias pruebas de la existencia de Dios partiendo de hechos accesibles a la experiencia, San Anselmo se encarga de exponer una prueba, según él más simple y segura que todas las anteriores, en la que no se llega a Dios a posteriori, sino que se parte de su idea a priori. La obra, justamente famosa desde entonces, donde se formuló el argumento ontológico es el *Proslogion* compuesto hacia el 1077 y en el que nos apoyaremos para seguir el razonamiento anselmiano.

Dios es, afirma San Anselmo, algo mayor que lo cual nada puede pensarse. Incluso el insensato que dice en su corazón "no hay Dios" entiende esa definición cuando la oye. Y puesto que la entiende debe conservar de que existe, al menos en el entendimiento, algo mayor que lo cual nada puede pensarse. Pero aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede existir solo en el entendimiento, pues si así fuese no sería aquello mayor de lo cual nada puede pensarse. Y esto, porque es mayor existir en la realidad y en el entendimiento que tan sólo en éste último. "Por consiguiente -dice San Anselmo- si aquello mayor de lo cual nada puede pensarse, existe sólo en el entendimiento, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse es lo mismo que aquello mayor de lo cual puede pensarse algo. Pero esto ciertamente no puede ser. Existe, por tanto, fuera de toda duda algo mayor de lo cual nada puede pensarse, tanto en el entendimiento como en la realidad" (2). Y este Ser existe tan verdaderamente que no puede pensarse que no exista. "Dios, pues, es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Quien esto lo entiende bien, entiende ciertamente que existe de tal modo que ni en el pensamiento puede siquiera no existir." (3).

Con esta argumentación San Anselmo esperaba acallar las palabras del insensato de los Salmos y en general de todos los necios que niegan la existencia de Dios. Era por ello una prueba destinada a combatir racionalmente a los que no tenía fe, pues si tuviesen fe, inmediatamente comprenderían la necesidad de la existencia de Dios. Y esto se entiende si consideramos la tradición, que viniendo de San Agustín, establece unas relaciones entre fe y razón en las que el punto de partida lo tiene la fe y donde la razón es algo posterior que llega para demostrar y confirmar esa fe. Se trata, con la razón, de hacer lógicos los datos revelados pero dejando claro siempre, como instauró San Anselmo, que "no busco entender para creer, sino que creo para entender, (es más) si no creyera, no entendería" (4).

Las reflexiones del arzobispo de Canterbury no quedaron en el olvido. Todo lo contrario. Incluso en vida recibió una aguda crítica por parte del monje del Monasterio de Marmoutier, Gaunilón. Este en su *Liber Pro Insipiente* objetaba que no era legítimo apoyarse sobre la existencia en el pensamiento para afirmar la existencia fuera de él. En efecto, existir como objeto de pensamiento no es lo mismo que poseer una verdadera existencia ya que "si se dice que esto existe en mi entendimiento, no por otra cosa sino porque entiendo lo que se dice: ¿no podría decirse también que estaban del mismo modo en mi entendimiento muchas cosas falsas y de ninguna manera existentes cuando, diciéndolas alguno, yo entendiera todo lo que el dijera?" (5). Para Gaunilón, de seguir las indicaciones de Anselmo de que de la idea puedo pasar a la existencia, sería posible por el mero hecho de concebirlas otorgar existencia a la noción de Islas Afortunadas. Estas islas son las más ricas y perfectas y por ello es necesario que existan no sólo en el entendimiento sino también en la realidad, pues sino no serían las más perfectas.

La respuesta de San Anselmo a dichas objeciones no se hizo esperar y fue de especial importancia para la línea argumentativa que llevaría a la crítica kantiana. En efecto, con su réplica efectuada en el *Liber Apolegeticus*, San Anselmo toca el tema

del caso único al que dedicará mención expresa Kant: sólo es propio de Dios y su naturaleza el que no se pueda pensar que no existe. El paso de la existencia en el pensamiento a la existencia en la realidad no es posible y necesario más que cuando se trata del ser totalmente perfecto, del ser más grande que se pueda concebir. En ningún otro caso se da esta identidad entre idea concebida y existencia real. Por ello, la objeción de las Islas Afortunadas hecha por Gaunilón carece de valor, porque la isla más perfecta que se pueda pensar no deja de ser un objeto contingente, limitado, cuya idea no implica la existencia. Y "hablo confiado -dice San Anselmo- porque si alguno encontrara, bien en la realidad, bien sólo en el pensamiento, un existente, excepción hecha de aquel mayor que el cual nada puede pensarse, al cual pudiera aplicarse la conclusión de mi argumentación, encontraré y le daré la isla perdida de modo que nunca le ha de perder" (6).

Así pues, sólo a Dios corresponde esa argumentación, pues sólo en Dios se identifican esencia y existencia. Con esto San Anselmo, desde su concepción filosófica platónico-agustiniana no cree pasar indebidamente de la idea a la realidad, del orden lógico al ontológico, pues en él pensar y ser no están disociados sino interrelacionados estrechamente. Las ideas son lo inmutable y necesario, la máxima realidad que tiene su fundamento en Dios. Pero el hombre a pesar de su contingencia encuentra verdades inmutables en sí, lo que le pone en contacto con la máxima realidad que es Dios. Por ello es posible que el hombre, partiendo de una idea absoluta que se da en su entendimiento, pueda entender que esa idea exista necesariamente y se identifique con el Ser Supremo, ya que la idea es la realidad misma. En suma, para San Anselmo, como para todos los seguidores de la Teoría platónica de las Ideas, la auténtica realidad está en lo primitivamente verdadero y ejemplar, en el orden ideal, y de esta realidad máxima participa todo ser y todo conocer y a su vez el todo del ser y del pensar está contenido en Dios.

Hasta aquí las ideas de San Anselmo respecto del argumento ontológico. En los siglos posteriores hasta llegar a Descartes, dicha prueba siguió siendo defendida por unos (san Buenaventura, Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales, etc.) y atacado por otros (Santo Tomás, Ockam, etc.). En general, y con el avance de nuestro estudio lo veremos claramente, "lo que hay en común en todos los que la admiten es la identificación de la existencia real con el Ser inteligible concebido por el pensamiento; lo que tiene en común todos los que condenan su principio es negarse a tratar ningún problema de existencia sin la base de un dato empíricamente existente" (7). Y ello será válido para Descartes, Leibniz o Hegel, en el primer caso, y para Locke, Hume o Kant, en el segundo.

1.2.- Descartes

La figura de Descartes (1596-1650) como iniciador de un nuevo periodo en el pensamiento filosófico occidental, ha sido comúnmente exaltada con toda justicia. Con él comienza la filosofía moderna caracterizada por la autonomía de la razón y

por el subjetivismo transcendental. Pero esta ruptura con antiguos moldes medievales no significa que la cuestión de Dios deje de plantearse. El propio Descartes fundamentará el valor del conocimiento, y por tanto de la filosofía, en la certeza que produce en nosotros la existencia de Dios. Sin Dios el hombre se debatiría en un mar de dudas que le haría imposible todo conocimiento cierto. Con Dios, el hombre sabe, no sólo que piensa y existe como ego, sino que las ideas que se le presentan clara y distintamente también son ciertas y no fruto del engaño del gremio maligno: la perfección y grandeza divinas impiden que nos engañe, por el contrario, nos garantizan la existencia de la realidad extramental.

Las pruebas que da Descartes para demostrar la existencia de Dios y confirmar así la verdad de nuestros pensamientos evidentes, están formuladas en las *Meditaciones Metafísicas*, obra publicada en latín el 1641 incluyendo las objeciones de sus críticos -Arnauld, Gassendi, Mersenne, Caterus, etc.- y las respuestas a estos del propio Descartes. Es esta una de las obras más elaborada y cuidada por el autor francés, y en la que, si nos atenemos a su título completo *Meditaciones acerca de la filosofía primera, en la cuales se demuestra la existencia de Dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre*, bien podría parecer una obra exclusivamente dedicada a la teología natural, cosa que en realidad no ocurre. Trata más bien del conocimiento y su valor, aunque el tema de Dios es indispensable y fundamental.

Nosotros no nos ocuparemos aquí de las pruebas dadas en la meditación tercera, sino que entraremos directamente en la nueva formulación que del argumento ontológico da Descartes en la meditación quinta. Esta prueba va directamente contra los matemáticos ateos y está enunciada una vez que las pruebas causales de la tercera meditación han sido suficientemente aclaradas. Ello le facilita la tarea, pues confía plenamente en las ideas que produce la mente, si son claras y distintas, al haber eliminado al Dios engañador.

Descartes se pregunta si no podría extraer un argumento que pruebe la existencia de Dios del hecho mismo comprobado de que si saco de mi pensamiento la idea de una cosa se sigue que todo cuanto percibo clara y distintamente como perteneciente a dicha cosa se lo concedo efectivamente sin dudar. Su contestación es que sí, pues "ciertamente, yo hallo en mí su idea, es decir, la idea de un ser sumamente perfecto, no menos que hallo la de cualquier figura o número; y no conozco con menos claridad y distinción que pertenece a su naturaleza una existencia eterna, de como conozco que todo lo que puedo demostrar de una figura o número pertenece verdaderamente a la naturaleza de estos" (8). Esto es, al concebir la idea de una cosa percibimos, simultáneamente, sus propiedades esenciales. De la idea de triángulo percibimos clara y distintamente que la suma de sus ángulos es dos rectos, y esta suma es algo que se encuentra necesariamente incluido en la idea de triángulo. Por su parte, la idea de Dios, que es la de un ser supremamente perfecto, se nos presenta de manera tan clara y distinta como la de que el triángulo tenga tres ángulos, pero además en ella se encuentra contenida la existencia. Y no sólo como posibilidad, sino necesaria y eternamente, porque de lo contrario se tendría una contradicción al admitir por un lado la

perfección suma y por otro una limitación de esa perfección, la de su no existencia necesaria y eterna. Por tanto es imposible concebir la idea de Dios como desprovista de existencia, "pues vengo a conocer de muchas maneras que esta idea no es algo fingido o inventado, dependiente sólo de mi pensamiento, sino la imagen de una naturaleza verdadera e inmutable (...) porque, a parte Dios, ninguna otra cosa puede concebir a cuya esencia pertenezca necesariamente la existencia" (9).

Tras conocer que hay un Dios y ver que todo nos indica que no es falaz y que, en consecuencia, todo lo que concibo con claridad y distinción no puede sino ser verdadero "veo muy claramente que la certeza y verdad de toda ciencia dependen sólo del conocimiento del verdadero Dios: de manera que, antes de conocerlo, yo no podía saber con perfección cosa alguna" (10).

Así concluye Descartes su demostración ontológica de la existencia de Dios reconociendo como función primera y fundamental del Ser Supremo la de ser principio y garantía de toda verdad, comenzando por la propia verdad de la existencia de Dios.

Las críticas que recibió esta argumentación de Descartes fueron recogidas por él mismo en las "Objeciones y respuestas" de las *Meditaciones Metafísicas*. No podemos aquí detenernos en todos y cada una de las objeciones hechas por los teólogos y filósofos que contestaron a la demanda cartesiana, pero si podemos hacer breve referencia a la opinión de uno de ellos cuyas ideas anticipan certeramente parte de la crítica kantiana. Se trata del francés Pierre Gassendi (1592-1655) para quien Descartes comete el error de considerar la existencia como una perfección más, como otro atributo del ser. Según él, lo que no existe no tiene perfección ni imperfección, "más lo que existe, y que tiene, además de la existencia, muchas perfecciones, no posee la existencia como otra perfección singular más, sino como una forma en cuya virtud la cosa misma y sus perfecciones existen, y sin la cual no se darían" (11). De ahí que no se diga que la existencia está comprendida en una cosa como una perfección, ni que tampoco se diga si a una cosa le falta la existencia que es imperfecta, sino más bien que no es nada. Para Gassendi, al igual que en las perfecciones de un triángulo no se incluye la existencia real del mismo, así tampoco en las perfecciones de Dios se debería incluir la existencia, pues "por más que digais que la existencia y todas las demás perfecciones están comprendidas en la idea de un ser sumamente perfecto, affirmis sin prueba lo que se discute y poneis la conclusión al principio" (12).

Las respuestas de Descartes a estas objeciones nos muestran su posición innatista y realista en cuanto a la idea. Para Descartes la idea no es sólo pensamiento, sino también realidad. Cuando la idea es concebida se da con ella, inseparable, la realidad. Por eso el argumento ontológico le parece defendible y simple de demostrar, pues las ideas tienen más valor que los engañosos sentidos y además estas ideas provienen de un principio absoluto, con lo que la mente tiene ya desde el principio la aprehensión del ser y la certeza de su conocer.

Por otro lado, y respondiendo ya directamente a Gassendi, Descartes ve que la existencia necesaria es en Dios ineludible, pues a él sólo le conviene, y sólo en él

forma parte de la esencia. "Por eso -argumenta- la existencia del triángulo no debe ser comparada con la existencia de Dios, pues en Dios se relaciona con la esencia de muy otro modo que en el triángulo" (13). Es, como se ve, el mismo tipo de defensa que la realizada por San Anselmo ante Gaunilón: una cosa es el ser sumamente perfecto y absoluto y otra cosa los seres contingentes que dependen siempre de él. O de otro modo: ninguna entidad concreta podría ser perfecta en el sentido en que se llama perfecto a Dios, pues no se trata de una perfección en su género, como el triángulo más perfecto o la isla más perfecta, sino absoluta, y ésta sólo se refiere a Dios.

En cuanto a la posible petición de principio, desde la gnoseología innatista de Descartes y su consideración de la existencia como un atributo no cabe tal, pues, además, en Dios, como ya dijimos, esencia y existencia coinciden necesariamente y en eso está precisamente la mayor fuerza del argumento.

De lo que no parece librarse Descartes es de la acusación de círculo vicioso ya que el argumento presupone el valor de las ideas claras y distintas, cuando sólo de Dios puede garantizar esa certeza, y a la vez funda la existencia de Dios en que se me presenta como una idea clara y distinta, cuando la única idea estable que tengo es la de mí yo pensante, que no basta para demostrar a Dios. En otras palabras, es Dios quien fundamenta el criterio de verdad, pero para dar ese fundamento tiene que, previamente, aplicarse a él.

De lo visto hasta aquí se sigue que ha habido una cierta evolución en el uso del argumento ontológico desde San Anselmo a Descartes. Si para aquel servía para comprender mejor lo que se creía, es decir, estaba al servicio de la fe, para Descartes sirve, partiendo del conocimiento matemático, para fundamentar, ya no la fe, sino el valor de lo necesario, inmutable y eterno que posee nuestro entendimiento. Las ideas matemáticas, de crucial importancia en el sistema cartesiano, son necesarias, no por sí, sino por voluntad de Dios. De ahí que todo se tenga que fundar en el Dios infinito y perfectísimo que impide toda duda.

1.3.- Leibniz

Continuador del racionalismo de Descartes, Leibniz (1646-1716) fue un espíritu universal interesado por todos los saberes de su tiempo en los cuales siempre se mostró activo y creador.

Desde que en 1666 publicase su "*Dissertatio de Arte Combinatoria*", su interés filosófico estuvo determinado por captar, apoyar y demostrar la armonía implícita del universo. Esto le llevaría a ver a Dios como el creador voluntario de esa "armonía preestablecida" que es el universo. Dios será para Leibniz la mónada suprema, la substancia perfecta que contiene en sí toda la realidad posible. Es una idea innata cuya evidencia es igual a la de las demostraciones matemáticas. Es incluso la verdad más fácil de probar por la razón. Esto que será muy criticado desde una perspectiva empirista, ya que no tiene sentido hablar de algo que no proceda de la experiencia, es sin embargo común y legítimo en la línea de pensamiento apriorista que viene desde

Platón. Leibniz, como racionalista, acepta el método desde el cual la razón aprehende la realidad de las ideas, pues el ser de la cosa no es otra cosa que el ser idea. En palabras de Javier de Lorenzo "se acepta el método que supone que es la razón el auténtico órgano para captar la realidad, para obtener conocimiento; razón que ha de emplear el análisis, resolución de las ideas en ideas más simples, claras y distintas. Y la verdad de las ideas asegura la verdad y realidad de las mismas, siempre que se fundamenten, en el fondo, en Dios" (14).

¿Pero cómo se llega a la demostración de Dios? En esto Leibniz sigue la tradición anterior y acepta, aunque con algunas modificaciones, tanto el argumento cosmológico y el teleológico como el de las verdades eternas y el ontológico. En lo que se refiere a éste último, considera necesario aprobar con la mayor exactitud imaginable que hay una idea de un ser absolutamente perfecto, es decir, de Dios, y que esa idea existe. Sin embargo, aún admitiendo la prueba de Descartes la considera falible, pues no estableció que la idea de Dios fuese posible. Pero no es, contra los críticos de Descartes, un paralogismo, es, sí, dice Leibniz "una demostración imperfecta, que supone algo que aún tiene que ser probado para hacerla matemáticamente evidente; esto es, supone tácitamente que esa idea del ser de toda grandeza y toda perfección es posible y no implica contradicción" (15). Y es necesario mostrar la posibilidad y no contradicción de ese ser perfecto pensado porque nosotros podemos pensar, y pensamos, en cosas manifiestamente imposibles como un círculo cuadrado, o en la mayor velocidad posible, o en el círculo mayor que todos los demás, cosas por cuya inaccesibilidad se nos hace imposible tener ideas -en sentido leibniziano. De ahí que para el pensador alemán el argumento ontológico no pueda deducir de la perfección de Dios su existencia, sino que debe deducirla de la posibilidad de Dios, de la idea de un ser totalmente perfecto sin contradicción. En este sentido puede decirse que hay ideas verdaderas y falsas según sean posibles o no las cosas de que traten, y para Leibniz, cuando puede uno jactarse de tener una idea de la cosa, es cuando se está seguro de su posibilidad. Y esto es lo que ocurre en el caso de Dios "lo cual es, en efecto, un privilegio excelente de la naturaleza divina, no necesitar más que su posibilidad o esencia para existir actualmente, y esto es justamente lo que llamamos *ens a se*" (16).

De nuevo se apela a Dios como un caso único en el que coinciden necesariamente esencia y existencia y de cuya idea posible surge inmediatamente la existencia real. Además Dios, como ser único, universal y necesario, no tiene nada fuera de sí y es incapaz de límites "y como nada puede estorbar la posibilidad de lo que no implica límite alguno ni ninguna negación, y por consecuencia ninguna contradicción, basta esto sólo para conocer la existencia de Dios *a priori*" (17).

Esta es la manera que tiene Leibniz de resolver la falla demostrativa en que Descartes había caído. Su solución admite la existencia como una perfección que le pertenece a Dios, y la posibilidad, como algo unido al ser necesario que es Dios.

Esto que a los defensores del argumento ontológico les parecía indudable, no era nada claro desde posturas empiristas como las de Locke y Hume, y las críticas a la concepción de la existencia como un atributo y a la extrapolación de los conceptos

más allá de la experiencia, comenzaron a hacer mella en la prueba ontológica. Mucho más si tenemos en cuenta que desde la irrupción del empirismo psicologista británico, la escisión entre el ser y el pensar se había consumado.

2. LA CRÍTICA DE KANT A LA DEMOSTRACIÓN ONTOLÓGICA DE LA EXISTENCIA DE DIOS

El siglo XVIII fue un siglo especialmente crítico con la teología natural. Sin embargo, no todos los pensadores que la atacaron, ya fuesen empiristas, materialistas, ateos convencidos o deistas, lo hicieron desde posturas filosóficas seguras y con argumentos fruto de una reflexión seria y prolongada. Una figura destaca en este siglo por encima de las demás e inicia un nuevo modo de filosofar riguroso y crítico: es Immanuel Kant (1724-1804). En su vasto filosofar abarcó todos los ámbitos, y como no, también el teológico. Y como en todos los demás, tampoco en este aventuró críticas a la ligera, sino fundadas en unos presupuestos muy fuertes que podemos resumir diciendo que tratan de determinar las fuentes, la extensión y los límites de nuestro conocimiento. Desde su filosofía crítico-transcendental, que aún sensibilidad y entendimiento impidiendo que vayan más allá de la experiencia, la teología natural, con sus ideas acerca de Dios y con las diversas pruebas sobre su demostración, violaba la máxima kantiana que impedía trascender inadecuadamente la experiencia. Por ello, el rechazo de la idea de Dios, como también de la idea de alma y de mundo, es inevitable desde la teoría del conocimiento fundada por Kant.

Veamos ahora como realiza Kant esa crítica centrándose primero en el "ideal de la razón pura" para luego estudiar detenidamente la imposibilidad de que se pueda dar una prueba ontológica de la existencia de Dios.

2.1.- La razón y la idea de Dios

En la Estética y en la Analítica transcendental, Kant ha demostrado que la metafísica, por estar compuesta por un conjunto de juicios acerca de realidades que están más allá de la experiencia, no puede ser una ciencia como es su pretensión. Las categorías del entendimiento sólo pueden usarse legítimamente en su aplicación a los fenómenos. La aplicación de estas categorías más allá de la experiencia, que es lo que hace la metafísica, es una actuación inadecuada que da lugar a errores y engaños al querer formular juicios indiscriminadamente sobre objetos que no nos son dados. Hacer esto, es hacer un uso dialéctico del entendimiento puro. Así, la misión que otorga Kant a la Dialéctica transcendental es precisamente la de desenmascarar esos errores a que se llega por no respetar los límites de la experiencia, o lo que es lo mismo, por hacer un uso transcendente de las categorías.

En la Dialéctica transcendental Kant presenta la razón como una facultad distinta del entendimiento: "si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas, la razón es la unidad de las reglas bajo principios" (B359),

(18). La labor de la razón es, pues, la de reducir la multiplicidad de los conocimientos del entendimiento a un número mínimo de principios. Lo que ocurre es que en su afán de conseguir lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, la razón traspasa los límites de la experiencia, lo que no se puede hacer si se pretende un conocimiento científico y verdaderamente necesario. Sin embargo, es una tendencia natural de la razón el buscar la unificación máxima de todas las condiciones, el incitarnos constantemente a completar nuestro conocimiento condicionado en un incondicionado. Pero ¿existe ese algo incondicionado?, ¿se puede llegar legítimamente a él? Kant lo negará desde sus premisas gnoseológicas.

Los conceptos de la razón son denominados por Kant ideas trascendentales, que serán tantas como sean las clases de relación que el entendimiento se presenta por medio de las categorías. "Consiguientemente -dice Kant- habrá que buscar: en primer lugar, un incondicionado de la síntesis categórica en un sujeto; en segundo lugar, un incondicionado de la síntesis hipotética de los miembros de una serie; en tercer lugar un incondicionado de la síntesis disyuntiva de las partes de un sistema" (A323). De aquí deducirá Kant las tres ideas trascendentales de la razón pura: la primera de ellas incluirá la unidad absoluta del sujeto pensante que es el objeto de la psicología; la segunda, la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno, que es el objeto de la cosmología; y la tercera, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general, que constituye el objeto de la teología.

Con esto llegamos a las cuestiones fundamentales de las que trata la metafísica tradicional y que Kant considera que son fruto de la razón pura, ya que es ella la que suministra "la idea de una doctrina trascendental del alma (psicología rationalis), de una ciencia trascendental del mundo (cosmología rationalis), y, finalmente, de un conocimiento trascendental de Dios (theologia transcendentalis)" (B392; A335). Para Kant, de ninguna de estas tres ideas de la razón podemos tener conocimientos de experiencia, ya que ni el alma, ni el mundo, ni Dios, son fenómenos. Además, las ideas de la razón no nacen por la unión de la sensibilidad y las categorías del entendimiento sino por la unificación de las uniones de la experiencia en lo incondicionado, por lo que si además de pensar en el incondicionado, la razón pretende conocerlo como si de un objeto de experiencia se tratase, tan sólo producirá argumentaciones equívocas y engañosas. Pero lo que ocurre es que no se trata de engaños sofisticos, sino especulativos. Se trata de una ilusión trascendental, de una ambigüedad del pensamiento que brota de la naturaleza misma de la razón que no puede impedir, en su búsqueda de lo incondicionado, que tomemos la apariencia por verdad. En palabras de Hoffe "la ilusión trascendental consiste en considerar la tendencia natural del pensamiento a lo incondicionado como una ampliación del pensamiento, en tomar los resultados del pensamiento como objetivamente válidos y en creer que se ha encontrado un conocimiento auténtico de alcance global" (19). La función crítica de la Dialéctica tendrá que descubrir y eliminar esa ilusión trascendental que producen las ideas de la razón pura, y deberá reconducir esas ideas al camino que les corresponde, no como principios constitutivos del conocer sino como principios regulativos que

tienden a la ordenación y sistematización de todos nuestros conocimientos. "Sostengo, pues, -afirma Kant- que las ideas transcendentales nunca son de uso constitutivo, de suerte que se den en virtud de ellas los conceptos de ciertos objetos; entendidas así no son más que conceptos sofisticos. Tienen, por el contrario, un destacado uso regulador indispensablemente necesario, a saber: dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas" (A644; B672).

La metafísica especulativa, por su parte, considera Kant, comete precisamente el error indicado de cosificar y constituir como objetos existentes los incondicionados. Por ello es necesario criticarla y mostrar los errores en que se ve envuelta. Así acomete Kant la crítica a la psicología racional, que pretende unificar y explicar por medio de una doctrina metafísica del alma todos los fenómenos psíquicos dando lugar a los paralogismos; a la cosmología racional, que pretende unificar y explicar por medio de doctrinas metafísicas acerca del mundo todos los fenómenos físicos dando lugar a las antinomias; y finalmente a la teología transcendental, que pretende unificar y explicar todo el conocimiento humano por medio de la recurrencia a un Ser Supremo produciendo el ideal de la razón pura.

Es de este ideal transcendental del que pasaremos a ocuparnos ahora. "Debemos confesar -dice Kant- que la razón humana no sólo contiene ideas, sino también ideales, que a diferencia de los platónicos, no poseen fuerza creadora, pero sí fuerza práctica (como principios reguladores) y la perfección de determinadas acciones encuentra en ellos su base de posibilidad" (A569; B597). Aunque no tengan realidad objetiva, no por ello hay que tomarlos como quimeras, pues, suponen el modelo y arquetipo de las acciones y perfecciones indispensables a la razón para obrar de acuerdo con ellos y tomar de ellos la materia de su posibilidad.

Un verdadero conocimiento sólo se puede tener sobre un fondo que englobe todos los predicados. Así, toda cosa existente se caracteriza por los predicados que se le aplican. Algunos de estos predicados serán positivos y otros serán negativos, pero ¿cómo distinguiré los predicados? Con una especie de sustrato trascendental, general y fundamental que contiene todos los predicados posibles, de manera que luego podré afirmar unos y negar otros. "Este sustrato no es otra cosa que la idea de un todo de la realidad (omnitudo realitatis)" (A576; B604). Se trata, pues, de una unidad transcendental que sirve de base a la completa determinación de todo cuanto existe. Pero esta idea de la suma total de todos los predicados concebibles no es entendida simplemente como una idea de la razón sino como algo existente, como un Ser Supremo, Ser de todos los seres, como el Ser originario fundamento de la totalidad. Es decir: "Si seguimos hasta más allá esta nuestra idea, hipostasiándola, podremos, mediante el mero concepto de la realidad suprema, calificar al Ser originario de Uno, Simple, Omnisuficiente, Eterno, etc.; en una palabra, podremos determinar su plenitud incondicionada con todos los predicamento. El concepto de semejante ser es el de Dios" (A580; B608).

Sin embargo, este es un uso subrepticio de la idea transcendental, ya que la

razón al basar en ella la completa determinación de las cosas, únicamente la tomó como concepto de toda la realidad sin exigir que toda esta realidad fuese dada objetivamente. El hacer esto último, el proclamar que un ser real correspondiente al ideal transcendental existe "es una mera ficción mediante la cual reunimos y realizamos en un ideal, como ser particular, la diversidad de nuestra idea. No estamos autorizados a hacer esto, ni siquiera a asumir la posibilidad de tal hipótesis" (B608). Y ello porque es imposible que se nos den más objetos que los sensibles, y eso dentro del contexto de una experiencia posible, más allá de la cual, las categorías no pueden usarse.

A pesar de ello, los hombres no parecen haberse sentido frenados en sus impulsos de mantener la existencia de un ens realissimus e incluso han formulado diversas pruebas con el fin de demostrar racionalmente su existencia. Estas pruebas las reduce Kant a tres: en la primera, se parte de la experiencia determinada y se eleva desde ella a través de las leyes de la causalidad a una causa suprema fuera del mundo. Es la demostración físico-teológica o teleológica. En la segunda se parte de una experiencia indeterminada, es decir, de la experiencia de alguna existencia y se concluye en el ser existente absoluto. Es la demostración cosmológica. Finalmente, en la tercera prueba se prescinde de toda experiencia y se concluye de forma a priori, partiendo de simples conceptos, la existencia divina. Es la demostración ontológica.

El orden en que presentamos aquí las pruebas no es arbitrario sino que se corresponde con la marcha de la razón en su modo natural de expansión progresiva hacia lo incondicionado. La razón tiene claro que para fundar la experiencia tiene que apoyarse en algo absolutamente necesario que le de consistencia. Sin esta causa necesaria todo lo real se vendría abajo. "Así pues, -dice Kant- el modo natural de proceder de la razón humana es este: primero llega al convencimiento de que existe algún ser necesario. En esto reconoce una existencia incondicionada. Luego busca el concepto de lo que es independiente de toda condición y lo encuentra en aquello que constituye, a su vez, la condición suficiente de todo lo demás, es decir, aquello que contiene toda realidad (...) el Ser Supremo. De ello infiere que éste, en cuanto fundamento primario de todas las cosas, existe de modo absolutamente necesario" (A587; B615).

Este proceder transcendental de la razón es algo que se adecuaba muy bien a cualquier entendimiento en cuanto se trata de fundar solidamente la existencia de lo real. Esta existencia es contingente y la razón busca una causa originaria necesaria que naturalmente es la causa suprema de todo, el Ser Perfectísimo y omnicompreensivo. Una vez que llegamos a esa causa suprema nuestra razón se da por satisfecha y no necesita buscar nada más. Para Kant esta marcha de la razón sería válida si no pretendiese decir cómo es ese Ser originario y si no creyese confirmar su existencia con las pruebas mencionadas anteriormente. Por eso, su intención será desmontar la falacia de estas pretensiones mostrando "que la razón no consigue ningún resultado positivo ni por un camino (el empírico) ni por el otro (el transcendental) y que ne vano extiende sus alas para rebasar el mundo sensible con el poder de la simple especulación" (A591; B619).

2.2.- El rechazo del argumento ontológico

Aunque Kant reconoce que es la experiencia la que da a la razón el primer impulso en su marcha hacia el ser originario, "es tan sólo el concepto trascendental el que la dirige en su esfuerzo y el que señala en todas esas tentativas el objetivo que ella se ha propuesto" (B619). Es por esto por lo que considera la demostración trascendental, es decir, el argumento ontológico, como la prueba principal y a la que en última instancia se reducirán también las demostraciones empíricas (cosmológicas y físico-teológicas).

Nosotros nos centraremos exclusivamente en la crítica kantiana al argumento ontológico y en un siguiente apartado haremos las consideraciones oportunas respecto a lo expuesto por Kant.

Es principalmente en la versión cartesiana y leibniziana en la que Kant conoce el argumento y por eso será contra esa tradición racionalista contra quien dirija sus ataques. Dividiremos las reflexiones kantianas en cuatro apartados:

- a) No es indispensable la idea de ente absolutamente necesario.
- b) No es lo mismo la necesidad lógica que la real.
- c) No hay ningún caso único.
- d) No es lo mismo el pensar que el ser.

Una vez analizados estos cuatro puntos veremos que el concepto de Dios, como ser absolutamente necesario es "una mera idea cuya realidad objetiva dista mucho de quedar demostrada por el hecho de que la razón la necesite" (A592; B620).

a) No es indispensable la idea de ente absolutamente necesario.

Desde tiempos remotos se ha hablado de un ser absolutamente necesario, pero han sido muy pocos los que se han preocupado de saber si es posible concebir un ente tal. Aunque sea una idea que necesita la razón para llegar a dar una explicación última de la realidad, es imposible que nos podamos hacer un concepto de ella, puesto que todas las condiciones requeridas por el entendimiento para ello están en contra. Se puede dar una definición nominal de ese ente necesario, dice Kant, pero con ello no sabremos más que antes de hacerlo y seguiremos sumidos en la duda de si mediante el concepto de un ser incondicionadamente necesario "pensamos algo o quizás nada en absoluto" (A593; B621).

b) No es lo mismo la necesidad lógica que la real.

De otra manera, se ha querido explicar ese concepto equiparándolo con las proposiciones geométricas que resultan ser necesarias. Que un triángulo posea tres ángulos es absolutamente necesario "en el mismo sentido se ha hablado de un objeto exterior a la esfera de nuestro entendimiento, como si comprendiéramos a la perfección lo que su concepto quiere decir" (B621). Sin embargo, todos los ejemplos que se

ponen están tomados no de cosas y su existencia, sino tan sólo de juicios y "la necesidad absoluta de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas" (B621). Que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a 180 es un juicio que es necesariamente verdadero, pero ni el triángulo ni la suma de sus ángulos son necesarios. Este juicio simplemente afirma que si hay un triángulo, entonces la suma de sus ángulos es necesariamente 180. Pero nada dice de que el triángulo exista necesariamente. Una cosa es la necesidad lógica y otra la necesidad real. Del hecho de formarse de una cosa un concepto a priori nunca se puede derivar que ese concepto exista necesariamente.

Para demostrar esto arguye Kant que, si en un juicio idéntico se elimina el predicado y se conserva el sujeto se produce una contradicción "y por ello digo que el primero corresponde al segundo de modo necesario. Pero si elimino a un tiempo sujeto y predicado no se produce contradicción alguna, ya que no queda nada susceptible de contradicción" (A5994; B622). Así será contradictorio poner un triángulo y suprimir que su suma se 180, pero no habrá tal contradicción en suprimir a la vez el triángulo y su suma. Lo mismo ocurre en el caso del concepto de un ser absolutamente necesario. Podemos decir que si existiera un ser cuya existencia fuese necesaria, entonces su no existencia sería imposible, y negar esto sería una contradicción. Pero no es una contradicción mantener que no hay un ser cuya existencia es necesaria, pues al suprimir su existencia suprimimos la cosa misma con todos sus predicados. Con un ejemplo: el juicio "Dios es omnipotente" es un juicio necesario, porque el concepto de "omnipotencia" es idéntico del concepto de un "ser divino". Pero en el juicio "Dios no existe" no se da contradicción alguna, porque a la vez que al sujeto hemos eliminado todos sus predicados.

Por todo esto para Kant es imposible tener un concepto de un ser tal que la negación de su existencia produzca una contradicción. "No queda entonces otras escapatoria, -dice-, que la de sostener que hay sujetos que no pueden ser suprimidos. (...) Pero ello equivaldría a decir que hay sujetos absolutamente necesarios, lo cual constituye precisamente la suposición cuya ilegitimidad he puesto en duda y cuya posibilidad se trataba de mostrar" (A595; B623).

c) No hay ningún caso único.

Sin embargo, los defensores del argumento ontológico, como hemos visto, han dado siempre, como caso único en el que es imposible suprimir el sujeto, el concepto de ser realísimo. Este es el ser que posee todas las perfecciones. Si un ser así es posible, entonces existe, porque la idea de un ser realísimo que no incluya entre sus perfecciones la existencia es una idea contradictoria ya que entonces no sería el ser realísimo, sino un ser meramente posible y no actualmente existente. Como la idea de un ser perfectísimo que incluye la realidad toda es posible, entonces este ser existe y su existencia no puede ser suprimida sin contradicción.

Kant, desde luego, rechaza de plano esta argumentación acusando a quienes la sostienen de incurrir en contradicción "al introducir, ocultándola bajo el nombre que sea, la existencia en el concepto de una cosa que pretendéis pensar desde el punto de

vista exclusivo de su posibilidad" (A597; B625). Y para aclarar más esto, Kant establece que una proposición que afirme que algo existe tiene que ser o analítica o sintética. Si es analítica, entonces el predicado no contiene nada que no esté ya en el concepto de sujeto, pertenece al concepto mismo igual que el predicado "extenso" pertenece al concepto "cuerpo". Si ocurre esto se ha aceptado ya en el sujeto lo que luego se repite en el predicado, lo que es una mera tautología. Dicho de otra forma en palabras de Copleston, "si puedo inferir que el ente existe partiendo de su concepto o idea, prejuzgando así la cuestión. Decir que argumento de la posibilidad a la actualidad es autoengaño, cuando uno ha empezado por incluir la actualidad en la posibilidad" (20).

Por ello, Kant admite que las proposiciones existenciales son siempre sintéticas. Pero si obtenemos una contradicción sólo negando proposiciones analíticas y las proposiciones existenciales son sintéticas, entonces negar estas no puede envolvernos jamás en una contradicción. Así pues, no se ve como pueda darse legítimamente ese caso único en el que la existencia del sujeto impida negarlo sin contradicción.

d) No es lo mismo el pensar que el ser.

Otro de los errores de quienes defienden el argumento ontológico es haber tomado la existencia como una perfección más, como un predicado que añade algo al concepto de sujeto. De ahí, puesto que podemos tener el concepto de un ser perfectísimo, concluimos que ese ser debe existir realmente, pues es más perfecto existir en la realidad que no sólo ser concebido en la mente.

Sin embargo, del que se piense algo como existente no se puede deducir la existencia real de lo pensado, esto es una ilusión que se produce al tomar por real un predicado lógico, o sea, al tomar la existencia por una determinación de la cosa cuando, en realidad, una determinación es un predicado que se añade al concepto de sujeto y lo amplía, cosa que, como vimos antes, no ocurre con la existencia. Como afirma Kant "ser no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio" (A598; B626).

La diferencia entre las proposiciones "Dios es omnipotente" y "Dios es" se nos hace ahora evidente. En la primera la partícula "es" no es un predicado más sino aquello que relaciona sujeto y predicado. En ella se predica una cualidad, la omnipotencia del ser divino. Por su parte, en "Dios es", la afirmación de la existencia no aporta nada al contenido real de Dios, porque la existencia no es ninguna cualidad como pueda serlo la omnipotencia. Aquí lo único que se hace es poner el sujeto en sí mismo con todos sus predicados relacionado así el objeto con el concepto. Ambos deben poseer exactamente el mismo contenido. "Nada puede añadirse, pues, al concepto, que sólo expresa la posibilidad, por el hecho de concebir su objeto (mediante la expresión "él es") como absolutamente dado" (A599; B627). Por tanto, cuando concibo una cosa mediante una serie de predicados nada añado a esa cosa por el hecho de decir que "es", que "existe".

Lo real, pues, no contiene más que lo posible, ya que después de haber sim-

plemente pensado cien táleros y encontrarme en realidad con ellos, no veo que cien táleros reales den una suma mayor que cien táleros posibles. Sin embargo, con respecto a mi situación económica, en los cien táleros reales hay algo más que en los cien táleros posibles, o sea, en el simple concepto de ellos. Este "algo más" es el objeto del concepto. Pero, y aquí viene el punto fundamental de la crítica kantiana, todo objeto cognoscible puede ser sólo un objeto de la experiencia. "Así pues, -dice Kant- si concibo un ser como realidad suprema, queda todavía la cuestión de si existe o no, ya que, si bien nada falta al concepto que yo poseo del posible contenido real de una cosa en general, sí falta algo en relación con mi estado entero de pensamiento, a saber: que sea también posible conocer a posteriori ese objeto" (A600; B629).

Si la existencia no expresa nada sobre la constitución de una cosa, yo no puedo contestar mediante el pensamiento puro a la pregunta de si a mi noción de Dios corresponde algo en la realidad. En la afirmación existencial voy más allá del mero concepto de Dios por lo que la proposición "Dios es" en el sentido de "hay un Dios" no es ya analítica, sino sintética y se hace necesario para probarla apelar a la experiencia que es la única que garantiza la existencia de realidades objetivas. Pero "en el caso de los objetos del pensar puro no hay medio ninguno de conocer su existencia, puesto que tendríamos que conocerla completamente a priori" (A601; B629). Y eso está prohibido, porque en Kant, el mundo de la experiencia que podemos conocer se forma mediante la cooperación de la sensibilidad y el entendimiento, con la aplicación de las formas a priori en el primer caso y de las categorías en el segundo. Nada de esto es posible hacer con el concepto de Dios que se sitúa más allá de la experiencia. Ninguna esperanza hay tampoco de que una proposición como "Dios es" pueda llegar a ser demostrada realmente, pues "el criterio de la posibilidad de los conocimientos sintéticos (al que corresponden las proposiciones existenciales como "Dios es") sólo tiene que buscarse en la experiencia, a la cual no puede pertenecer el objeto de una idea" (A602; B630).

Por todo ello, al faltar la adecuación con la experiencia, el argumento ontológico que pretende probar la existencia de un ser supremo a partir de meros conceptos, carece de todo valor y no enriquece en nada nuestros conocimientos. "Ha sido -dice Kant- algo totalmente antinatural, una simple innovación del ingenio académico" (A603; B631).

Si este argumento no sirve como prueba de la existencia de Dios, lo mismo les ocurre al argumento cosmológico y al físico-teológico que, para Kant, son reductibles, en última instancia, al ontológico. Todo intento de probar teóricamente la existencia de Dios ha de ser rechazado como imposible. Ni con argumentos empíricos, ni con argumentos transcendentales se puede lograr. La teología natural, tal como se venía concibiendo, no tiene ningún sentido ya. "No obstante, como dice Hoffe, la dialéctica de la razón teológica no arroja un saldo meramente negativo. Muestra que la idea de Dios no es contradictoria, es más, Dios no es simplemente un concepto posible sino, en los límites de un ideal transcendental, un concepto necesario para la razón" (21). La idea de un ser supremo como tal no es errónea, es la manera de emplearla constitutivamente lo

que conduce al error. Si por el contrario se la usa regulativamente no es sólo una idea útil, sino indispensable para ayudar a la razón en su tarea de sistematizar, en la mayor unidad posible, todos nuestros conocimientos. Esta tarea se nos muestra, en efecto, de carácter necesario, pues a falta de ella "careceríamos de razón y, sin esta, no habría ningún uso coherente del entendimiento y, en ausencia de este uso, no tendríamos criterio alguno suficiente de verdad empírica; en orden a este criterio nos vemos, por tanto, obligados a dar por supuesto que esa unidad sistemática de la naturaleza es necesaria y posee plena validez objetiva" (A651; B679).

Así, mientras el uso constitutivo de la idea afirma la existencia de un objeto trascendente correspondiente a esa idea, la importancia de la idea regulativa reside en que da un horizonte al conocimiento. Las ideas al dejar de valer dogmáticamente como realidades serán válidas problemáticamente como condiciones que impulsan al hombre a la investigación natural y lo inclina a extender, en tentativas incesantes, lo más posible el dominio de su propia experiencia y a dar a este dominio la mayor unidad, pero siempre moviéndonos dentro de los límites de la experiencia.

La idea de un ser de perfección suprema no puede llevarnos a admitir el objeto de esta idea. Eso ya lo hemos comprobado. "Entonces se ve -dice Kant- que la idea de ese ser, al igual que todas las ideas especulativas, únicamente quiere decir que la razón nos obliga a considerar todas las conexiones del mundo según los principios de la unidad sistemática y, por tanto, como si todas ellas procedieran de un único ser omnicompreensivo, considerado como causa suprema y omnisuficiente" (A686; B714).

Todo esto referido, claro está, a la razón teórica porque cuando Kant fundamenta la moral Dios se convertirá en un postulado indispensable de la razón práctica. Ya al final de la *Crítica de la Razón Pura* dejaba entrever esto cuando sostenía que para afirmar la unidad y validez de la ley moral había que tomar como base una razón suprema que dictase las normas. "La idea de tal inteligencia, en la que la más perfecta voluntad moral, unida a la dicha suprema, es la causa de toda felicidad en el mundo (...) la llamo ideal del bien supremo. En consecuencia, sólo en el ideal del bien supremo originario puede la razón encontrar el fundamento del vínculo, que desde el punto de vista práctico, liga necesariamente ambos elementos del bien supremo derivado, esto es, de un mundo inteligible, o sea, del moral" (A811; B839).

Se había abandonado por transgresora la teología natural, pero se abrían las puertas de manera imprescindible a la teología moral.

2.3.- Consideraciones en torno a la crítica Kantiana

Las objeciones de Kant respecto al argumento ontológico ya han sido estudiadas. Algunos de ellas ya las vimos en autores anteriores como Gaunillón y Gassendi, pero él las ha mejorado y sistematizado de manera excepcional.

El punto fundamental que abordamos ahora, es ver como esta crítica kantiana es fruto de una distinta postura gnoseológica con respecto a los autores que defendieron el argumento ontológico. Es por esto por lo que, a la hora de enfrentarse a él, lo

enfoca de manera negativa y no aceptando las premisas innatistas de quienes si ven que el argumento es plenamente legítimo. Kant lo mira con los ojos de su tiempo, y no a luz de su significado histórico-genético, y de ahí su oposición. Desde que el empirismo provocó la escisión entre pensar y ser, los conceptos no son más que representaciones, no sabemos ya lo que hay detrás de ellos. Esto lo acepta Kant y recrimina al argumento ontológico por deducir del mero concepto de dios la existencia de tal ser perfecto.

Sin embargo, como dice Hirschberger, "el argumento clásico desde San Anselmo a Leibniz, no deducía la existencia de Dios de un "concepto" o de una "representación" de Dios, sino que Dios era "fundamento" o "razón", la idea en sentido platónico, el ser; lo perfecto, lo que se presupone para poderse pensar lo imperfecto; la totalidad de todas las posibilidades de las que deriva el ente particular" (22).

Así pues, si nos apoyamos en un punto de vista absoluto en el que se parte del conocimiento de la esencia, el argumento ontológico tendrá valor. Pero si no aceptamos ese conocimiento innato sino un conocimiento que sólo puede venir de los sentidos, el argumento carecerá de valor alguno.

Kant no está en ninguno de estos dos extremos (racionalismo innatista y empirismo sensista). Es menos tajante que los empiristas pero, desde luego, no acepta los presupuestos racionalistas. Su intento contemporizador le lleva a admitir elementos a priori como las categorías, pero también otorga valía a la experiencia. "Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas" (A51; B75). Por esto, el argumento ontológico, y la idea de Dios que se presupone en él, no tiene valor de verdadero conocimiento. Pero tampoco es una simple apariencia sofística, tiene un destacado papel regulativo para nuestra razón. Sin embargo, ¿cumple de verdad tan sólo un papel regulativo?. ¿No es cierto que Kant recalca numerosas veces que es una función totalmente natural a la razón pura la que le lleva a buscar el ideal supremo que se convertirá a la postre en la guía de la razón práctica?. ¿No es esta razón práctica la que sostiene la primacía en el conjunto del sistema kantiano, a pesar de que no se apoya en algo empírico sino en el imperativo categórico admitido por Kant a priori, sin demostración alguna? Hay pues en Kant cierta inconsecuencia, ya que, tanto en la *Crítica de la Razón Pura* como en la *Crítica de la Razón Práctica*, da un fuerte apoyo a los elementos a priori que contrasta con la severa crítica de lo a priori en el argumento ontológico.

Kant critica la idea de un ente absolutamente necesario porque no tiene un conocimiento positivo de él. No admite los ejemplos de las verdades necesarias de la geometría porque en la experiencia éstas no se comprueban. Pasar del pensar al ser es, pues, en la teología un paso ilegítimo. Ahora bien, para los defensores del argumento ontológico, esto no era así, porque partían de una teoría platónica del conocimiento en la que la realidad sensible le debe el ser a una realidad inteligible. La realidad participa de la esencia del ser. Por eso Descartes afirma que la esencia y la

existencia le pertenecen a Dios de modo necesariamente inseparable. San Anselmo y Leibniz argumentaron de modo parecido. Todos sostienen un conocimiento de lo incondicionado que precede y hace posible el conocimiento de lo condicionado. Descartes y Leibniz lo vieron muy bien con el ejemplo de la geometría y las matemáticas.

Que un triángulo posee tres ángulos es una verdad innata y necesaria. Kant dice que eliminando la existencia del sujeto se eliminan los predicados. Pero, ¿que significa que se diga que el tal triángulo no existe, si se le quitan tanto el sujeto como predicado?, ¿se eliminan estos en realidad? Las propiedades del triángulo no desaparecen, tan fácilmente. Siempre es posible que alguien construya otro triángulo o descubra las propiedades del mundo, como alguien las descubrió en un momento determinado. Un conocimiento a priori parece darse en lo referido a la matemática en general.

El salto ilegítimo del pensamiento a la realidad se ve muy claro cuando tratamos problemas de experiencia, de sujetos concretos, pero no se ve tanto cuando se trata de verdades a priori que parece innatas. Este conocimiento, aunque problemático, parece mostrársenos como necesario, como un presaber anterior al conocimiento propiamente dicho, que nos posibilita conocer lo concreto. En fin, el conocimiento más seguro no parece el de la experiencia sino el de la esencia. Desde esta perspectiva es desde la que habría que plantearse la importancia y fuerza demostrativa del argumento ontológico.

Pero es de esa perspectiva precisamente de la que Kant no participa. Para él, al faltar la correspondencia con la experiencia, las suposiciones del argumento ontológico carecen de todo valor. Si a San Anselmo le guiaba la fe y a Descartes y Leibniz la razón, a Kant le guía el entendimiento, pero siempre completado por la sensibilidad. De ahí la disparidad de criterios.

Tratemos, en segundo lugar, otro punto importante. Se refiere al hecho de que Kant reduce todas las pruebas de la demostración de la existencia de Dios a la ontológica, y otorga a ésta la mayor importancia. Habría que preguntarse, ante todo, si el argumento ontológico ha tenido realmente la mayor importancia en los autores que lo defienden. De hecho, todos tratan primero del orden de la realidad, de lo empírico, y luego pasan al orden ontológico. Tanto en San Anselmo, como en Descartes y en Leibniz, primero son los argumentos cosmológicos (de los grados de perfección, de las verdades de hecho, etc.), sólo posteriormente, como ya vimos, y de acuerdo con la confianza en la fe o en la razón de estos autores, se considera evidente poder demostrar a priori la existencia de Dios tratando sobre su esencia.

A este respecto, quizá pueda tener razón Brentano cuando sostiene "que los mismos que han hecho suyo el argumento ontológico, utilizándolo en beneficio de la creencia en Dios, no han podido sentirse tan satisfechos como en el caso de otras demostraciones y evidencias" (23). De hecho, siempre se han dado en primer lugar, y también son las más antiguas las pruebas a posteriori.

En el mismo Kant no parece claro que el argumento ontológico deba tener esa primicia. Esta afirmación choca en su propia obra por oponerse a lo que él denomina "proceso natural de la razón". Este, como vimos, consta de dos pasos: en el primero

la razón se convence de la existencia de un ente necesario; en el segundo busca el concepto de toda condición y lo encuentra en el ente realísimo, unidad absoluta y ser originario de todas las cosas.

Para Kant, si establecemos el primer paso parece entonces obligado que eso nos lleve a identificarlo con el ente realísimo. De la experiencia se llega al ente necesario, pero como no se puede formar objetivamente, se abandona la experiencia y se llega al ente realísimo que es, según él, una creación de la mente. Con la idea de ente realísimo lo que se hace es indicar las propiedades que tiene, no afirmar su existencia. Pero de aquí se infiere la idea de ente necesario, luego se presupone que el ente realísimo satisface el ente necesario, es decir, existe. Y esto es el argumento ontológico.

En el proceso general de la razón descrito por Kant se dan, en realidad dos pasos: el primero es el de la existencia de un ente necesario; el segundo, el de su esencia. Kant lo que hace es poner su mira sobre la naturaleza del ente originario y no sobre su existencia, cambiando así el orden de los pasos que él mismo atribuye a la razón. Lo que importa dejar claro es si es posible un ente que sea el fundamento último de todo lo existente. Que luego este ente necesario pueda ser llamado ser realísimo es un segundo paso. Interesa, en primer lugar, si Dios es, no cómo es.

Pero Kant opta por centrarse en el tema de la esencia. Y esto es así, porque desde esa posición es más fácil atacar los argumentos que centrándose en el tema de la existencia. Esta nos obliga a ver si es posible que exista algo que funde lo limitado, lo condicionado. Esto siempre nos remite a algo que está más allá, que no podemos conocer objetivamente, pero que necesitamos para tener algo sólido que fundamente la realidad. Ver en que relación está este incondicionado con lo condicionado de que partimos ya es algo que pertenece a la esencia del incondicionado. Esto explicaría que Kant lo reduzca todo al argumento ontológico, el de la esencia, aunque, de acuerdo con la razón el primer paso sea un argumento cosmológico que tan sólo trata de demostrar la existencia del ente necesario sin entrar a hablar de sus cualidades.

Por todo ello creemos que Kant se equivoca al situar como el más importante el argumento ontológico, e incluso parece contradecirse cuando lo tacha de "simple innovación académica" y de "prueba desdichada y antinatural", para pasar a continuación a mantener que la prueba cosmológica es una vía de argumentación natural o que la prueba físico-teológica "es la más clara y la más apropiada a la razón ordinaria" (A623; B615). Además, el argumento ontológico no parece el primero ni en los autores que lo defienden (24) ni en el proceso de la razón, según el mismo Kant, luego criticarlo como primer argumento no parece justo.

3. CONCLUSIÓN

Kant ha demostrado en la Dialéctica trascendental que los intentos de la razón pura por conocer un ser más allá de los fenómenos, un ser que sería el ente necesario,

fallan irremediamente. Todo el esfuerzo hecho por la filosofía tradicional para obtener conocimiento en la esfera de la teología natural están condenados al fracaso. La razón no puede demostrar que Dios existe, pero, es verdad, tampoco que no existe. Lo que debe hacer es centrarse en la búsqueda natural de lo incondicionado aunque nunca se pueda llegar a ello y mucho menos conocerlo objetivamente.

Toda la opinión kantiana al respecto se puede sintetizar de manera brillante en la siguiente cita que, aunque algo extensa es claramente definitoria del tema que venimos tratando. Dice Kant en el "*Apéndice a la Dialéctica Transcendental*": "si alguien (con la vista en una teología trascendental) pregunta, en primer lugar, si hay un fundamento del orden y cohesión de este mismo mundo, la respuesta es la siguiente: sin duda. (...). Si en segundo lugar, la pregunta es si ese ser es sustancia, de la mayor realidad, necesario, etc., respondo: esta pregunta no tiene significado, ya que las categorías mediante las que trato de hacerme un concepto de semejante objeto no poseen otro uso que el empírico, careciendo de sentido cuando no son aplicadas a objetos de experiencia posible, es decir, al mundo sensible. Fuera de este campo, no hacen más que designar conceptos, que si bien son admisibles, no nos permiten entender nada. Si, en tercer lugar, se pregunta, finalmente: ¿no podemos al menos pensar ese ser distinto del mundo por analogía con los objetos de la experiencia?, la respuesta es: desde luego, pero sólo como objeto en la idea, no en la realidad, es decir, sólo en la medida en que tal objeto representa un substrato, desconocido para nosotros, de la unidad sistemática, orden y finalidad de la organización del mundo, aspectos que la razón se ve obligada a erigir en principio regulador de su investigación de la naturaleza" (A696-697; B724-725).

Con este ha quedado todo prácticamente dicho: el por qué el argumento ontológico, y cualquier otro, carecen de valor, el por qué una idea de Dios trascendente no se puede tener, el por qué es necesaria, sin embargo, y connatural a nuestra razón esa misma idea de un ser transcendental.

Lo que resta por decir, que Dios alcanza su lugar primordial al convertirse en fundamento último de la realidad, será ya el cometido de la Crítica de la Razón Práctica.

NOTAS

- (1) Fraile: *Historia de la filosofía*, vol. 2. p.378, nota.
- (2) San Anselmo: *Proslogión*, p.57.
- (3) San Anselmo: *op. cit.* p.59.
- (4) San Anselmo: *op. cit.* p.55.
- (5) Gaunilon: Respuesta a favor del insensato (Liber Pro Insipiente) en *Proslogion*, p.93.
- (6) San Anselmo: Respuesta a Gaunilón, (Liber Apologeticus), en *Proslogion*, p. 101.
- (7) Gilson: *La filosofía en la Edad Media*, p.32.
- (8) Descartes: *Meditaciones Metafísicas*, p.55.
- (9) Descartes: *op. cit.* p.57.
- (10) Descartes: *ibidem*, p.59.
- (11) Gassendi: "Quintas objeciones", en *Meditaciones Metafísicas* p.258.
- (12) Gassendi: *ibidem*, p.259.
- (13) Descartes: "Respuesta a las quintas objeciones", en *Meditaciones Metafísicas* p.301.
- (14) Lorenzo, J. de: *El racionalismo y los problemas del método*, p.168.
- (15) Tomo la cita de Copleston: *Hª de la Fª*, vol. IV, p.301.
- (16) Leibniz: *Discurso de Metafísica*, p.95.
- (17) Leibniz: *Monadología*, p.35.
- (18) Kant: *Crítica de la Razón Pura*, p.302. Se citará por la edición original de la Academia de Berlín. Las citas irán al lado del texto y no a pie de página.
- (19) Hoffe: *Inmanuel Kant*, p.129.
- (20) Copleston: *Hª de la Fª*, vol. VI, p.281.
- (21) Hoffe: *op. cit.* p.152.
- (22) Hirschberger: *Hª de la Fª*, vol. II, p.197.
- (23) Brentano: *Sobre la existencia de Dios*, p.85.
- (24) Cf. el *Monologión* de San Anselmo, la *Meditación III* de Descartes y la *Teodicea* de Leibniz, entre otras obras de estos autores.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES

- Anselmo, San: *Proslogion*, Orbis, Barcelona, 1985.
Anselmo, San: *Liber Apologeticus*, en *Proslogion*, Orbis, Barcelona, 1985.
Descartes, R.: *Meditaciones Metafísicas*, Alfaguara, Madrid, 1977.
Gassendi, P.: "Quintas objeciones" en *Meditaciones Metafísicas*, Alfaguara, Madrid, 1977.
Gaunilon: *Liber Pro Insipiente*, en *Proslogion*, Orbis, Barna, 1985.
Kant, I.: *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid, 1983.
Leibniz, G.W.: *Discurso de Metafísica*, Orbis, Barcelona, 1983.
Leibniz, G.W.: *Monadología*, Orbis, Barcelona, 1983.

ESTUDIOS

- Brentano, F.: *Sobre la existencia de Dios*, Rialp, Madrid, 1979.
Copleston, F.: *Historia de la Filosofía*, vol. IV, Ariel, Barcelona, 1984.
Copleston, F.: *Historia de la Filosofía*, vol. VI, Ariel, Barna, 1984.
Fraile, G.: *Historia de la Filosofía*, vol. II, B.A.C. Madrid, 1966.
Gilson, E.: *La Filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1985.
Hirschberger, J.: *Historia de la Filosofía*, vol. II, Herder, Barcelona, 1986.
Hoffe, O.: *Immanuel Kant*, Herder, Barcelona, 1985.
Lorenzo, J. de: *El racionalismo y los problemas del método*, Cincel, Madrid, 1985.
Weismahr, B.: *Teología Natural*, Herder, Barcelona, 1986.

