

Dios como fundamento: la tónica trascendental

Alba JIMÉNEZ RODRÍGUEZ¹

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 28/11/2010

Aprobado: 16/12/2010

Resumen:

El presente artículo trata de pensar el concepto de Dios en su respecto lógico (entendida aquí la lógica como ciencia de la verdad) estudiando el sentido de las subrepciones en el marco de la anfibología de los conceptos de reflexión de la primera Crítica kantiana. La operación de sustitución del lugar de Dios como fundamento de lo real por un Dios postulado permite poner en conexión esta cuestión con el problema más general de los límites del conocimiento.

Palabras clave: Dios, tónica trascendental, límite, subrepción, fundamento, esquema, icono, ídolo.

Abstract:

This paper deals with the concept of God from a logical point of view. The concept of subreption and its scope are studied within the framework of the Amphibology of Reflexive Concepts in first Kant's Critique. The replacement of God as a foundation of the Real for a postulate-God allows us to connect this matter with the more general question of the limits of Knowledge.

Keywords: God, Transcendental Topic, Limit, Subreption, Foundation, Schema, Icon, Idol

¹ PDIF del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. Dirección de correo electrónico: alba.jimenez@uam.es. El presente trabajo está vinculado a tareas de investigación llevadas a cabo en el marco del Proyecto de Investigación FFI2009-10097 (SUBPROGRAMA FISO).

Quizá porque el hombre es el único capaz de responder a la palabra de Dios, parece indudable que el supuesto conocimiento de lo divino depende ineludiblemente de la pregunta por la estructura del conocimiento humano en general². De esta manera, del estatuto atribuido a la noción de Dios, de su posibilidad de librarse de la pregunta por el Ser, tal y como hubiera querido Heidegger, así como de qué signifique propiamente significar, o qué queremos decir exactamente cuando hacemos uso del concepto “concepto”, dependen cuestiones tales como la demostración de Su existencia o, retrocediendo a un plano todavía anterior, la posibilidad de habérselas con un objeto cuya dicción racional parece quedar sustraída casi por definición. En este sentido, conviene tener presente que nos encontramos con un concepto que puede ser entendido como un ente de razón, una Idea regulativa o un mero concepto facticio, por mencionar algunos ejemplos arbitrarios de entre las muchas clasificaciones posibles.

Por lo general, la idea de Dios ha sido asociada con ciertos atributos constantes. Puesto que entre estas características se encuentra la inmutabilidad, una propiedad de segundo grado que implica que no pueden modificarse las restantes propiedades, hemos de suponer que estos atributos le convienen necesariamente. Pero además, como de la combinación de estas propiedades no puede resultar un agregado plural, sino un ser perfecto y absolutamente simple, la ontoteología se ha visto a lo largo de los siglos en la encrucijada de tener que conciliar estas distintas cualidades asegurando su compatibilidad y consistencia desde un punto de vista lógico. Por ejemplo, en la medida en que Dios es omnipotente (Gen 18,14; Lc 1,37; Mt 19,26...), podemos preguntarnos: ¿podría, quizá, dar una demostración matemática de la imposibilidad de su propia existencia?

Con el fin de asegurar esta compatibilidad se han ensayado distintas definiciones de Dios y sus perfecciones³. Estas aproximaciones, en las que no nos detendremos ahora, ya pueden darnos una idea de las dificultades que entraña la propia complejión lógica del concepto de Dios. Pero las complicaciones se multiplican cuando salimos del respecto meramente lógico de los conceptos y empezamos a pensar el tránsito, quizá imposible, entre dichos conceptos y sus referentes. Hablamos del concepto como una representación del objeto en tanto que determinación pensada, principio de distinción de las cosas, generalidad abstracta, lo que idéntico con la cosa que nombra dice verdad, identidad vacía, eje en el que confluyen una serie de notas esenciales, etc. En Kant, como sabemos, los conceptos guardan una relación mediata con lo dado; siempre están referidos, en primer lugar, a otra representación. Justamente, el doble movimiento que va de la intuición al concepto y del concepto a la intuición (refiriendo a su vez, mediatamente, las cosas del mundo) es la condición de posibilidad de la objetividad del conocimiento. Por el lado del concepto, funciona como una regla de subsunción que opera componiendo y descomponiendo a partir de una serie de elementos acotados de antemano que integrarían el conjunto de notas esenciales del universal. Por el lado de la intuición, el conocimiento adquiere su validez objetiva en el momento en que la multiplicidad de sensaciones de lo que nos viene dado es articulada sintéticamente de la única forma de ordenación posible y adecuada. Por tanto, si el concepto no quiere caer en el vacío, debe tender un puente entre éste y el objeto que trata de ser comprendido, esto es, el fenómeno, aquello determinado

² “¿Acaso estas cosas no son fábulas, si no se comprenden de modo espiritual? ¿No son indignas de Dios, si no contienen algo escondido?” *Orígenes, Homilías sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: Ciudad Nueva, 2000, p. 52

³ En relación con esta cuestión véase Romerales, E., *Omnipotencia y coherencia*. REVISTA DE FILOSOFÍA VI (1993) 351 – 377.

espacio-temporalmente con anterioridad al concepto. Para Kant, un concepto que prescindiera de su referencia al mundo fenoménico no puede significar sino, a lo sumo, erigir en su conexión con otros conceptos un sistema intelectual del mundo; tal, el caso de Leibniz, quien bajo el engaño de la anfibología de los conceptos de reflexión pensó posible “extender a los objetos de los sentidos (*mundus phaenomenon*) su principio de los indiscernibles, que sólo tiene validez respecto de los conceptos de cosas en general”⁴.

En este punto aparece la primera subrepción atribuida por Kant al pensamiento dogmático sobre Dios. La confusión entre el uso trascendental y el uso empírico de los conceptos desemboca en la metátesis de lo subjetivo en lo objetivo e, incluso, en el fanatismo: “el concepto es fanático [*schwärmerisch*] cuando aquello que está en el hombre es presentado como algo que está fuera de él y viene representada una obra de su propio pensamiento por una cosa en sí”⁵.

Para saltar del plano lógico al trascendental se requiere, ya no el conjunto de predicados con respecto a los cuales un objeto es determinado por su concepto sin contradicción, sino la confrontación de sus predicados con todos los predicados posibles de las cosas. Kant se distancia aquí de la interpretación que hiciera Wolff del principio de determinación omnimoda según la cual un objeto parece poder determinarse sin referencia a su condición sensible.

Un concepto fuera de su lugar temporal se convierte *eo ipso* en una abstracción exangüe, una baldía función lógica. Cuando pensamos en el ser mayor del cual nada puede pensarse pensamos, en principio, en términos cuantitativos, y pensar en términos de *cuantitas* significa cifrar cuántas veces está contenida la unidad en dicho objeto. Pero dichos cuantos discretos se piensan por repetición y, por ende, en una síntesis de lo homogéneo en el tiempo. Su realidad nos da cuenta de aquello que hace de esta cosa tal cosa y, por tanto, no tal otra. Para que la *Realität* se convierta en *Wirklichkeit*, el “esto” que sale al encuentro debe aparecer como durando en el tiempo, el cual resulta colmado con un mayor o menor grado de intensidad. La *Causa Sui*, como causa, debe comprenderse en el seno del tiempo y bajo el orden que impone que algo sigue a otra cosa de acuerdo con una regla. ¿Cómo pensar a Dios, entonces, fuera del tiempo?

⁴ Con más claridad, en las primeras páginas de la Doctrina Trascendental del Juicio, en nota al pie, señala: “En una palabra, si prescindimos de la intuición sensible (la única que tenemos), no podemos justificar ninguno de estos conceptos, ni consiguientemente, mostrar su posibilidad real. No nos queda, en este supuesto, más que la posibilidad lógica, es decir, la posibilidad del concepto (pensamiento). Pero la cuestión no es ésta. La cuestión es si el concepto se refiere a un objeto y si, consiguientemente, significa algo” (Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 2002, p. 264).

⁵ Kant, I., *Opus Postumum. Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 652. En el Pliego VI continúa: “La filosofía trascendental es aquella que comprende en un todo tanto los sujetos como el Objeto: compendio del puro conocimiento sintético a priori. Debe su nombre a que limita con lo trascendente, y corre el peligro de caer no sólo en lo supresensible, sino incluso en lo vacío de sentido [...] Es fanático tener y aún exigir una experiencia – simplemente percepción que apunte a ella- de la existencia de Dios, o incluso tan sólo de un efecto que pueda provenir de él” (ibid., p. 677). Y, en *KU*, leemos: “Esta exhibición de la moralidad meramente negativa, pura y que enaltece el alma, no conlleva peligro alguno de fanatismo, que es una ilusión de querer ver algo más allá de todos los límites de la sensibilidad, esto es, soñar según principios (delirar con la razón)” (Kant, I., *Crítica del discernimiento*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2003, p.237).

Ahora bien, el uso de un concepto conlleva la condición formal requerida para que pueda dárseos algo en la intuición. Si falta esa condición del Juicio (esquema), desaparece toda subsunción, ya que no se da nada que subsumir bajo el concepto. Así pues, el uso meramente trascendental de las categorías no posee objeto alguno determinado o si quiera determinable por su forma. De ello se sigue que tampoco basta la categoría pura para un principio sintético a priori y que los principios del entendimiento puro son de uso exclusivamente empírico, nunca de uso trascendental. Más allá del campo de la experiencia posible no puede haber principio sintético a priori alguno⁶.

En la primera *Crítica* encontramos innumerables metáforas que describen ese instinto de ingravidez por el que la razón se ve impelida a plantearse cuestiones que no puede resolver. En las primeras páginas de la *Dialéctica Trascendental*, escribe Kant: “el empeño espiritual de Platón por ascender desde la consideración del cosmos físico como copia hasta su conexión arquitectónica según fines, es decir, según ideas, constituye un esfuerzo digno de ser respetado y proseguido”⁷; y, continúa unas líneas después:

[...] en lugar de estas consideraciones, cuyo pertinente desarrollo constituye, de hecho, la genuina dignidad de la filosofía, nos ocuparemos ahora de una tarea menos brillante, pero no carente de mérito, a saber, allanar y consolidar los cimientos de esos majestuosos edificios en los cuales se encuentran toda clase de pasillos subterráneos excavados por una razón que, con firme confianza aunque en vano, busca tesoros escondidos⁸.

¿Significa esto necesariamente que debemos retirar a Dios, de manera definitiva, del dominio de lo cognoscible? Vemos cómo los argumentos y dispositivos lógicos se revelan incapaces de dar cuenta de la esencia o la existencia de Dios así como de la omnímoda inteligibilidad del mundo. Dios se muestra para nosotros, en primer término, como el lugar en el que la proyección reflexiva de la conciencia sobre sí misma topa con su propio límite. Desde él, sin embargo, se puede nombrar su propio afuera con pretendida legitimidad apelando al carácter aporético de nuestra relación con el mundo: por medio del lenguaje decimos que hay algo que no se puede decir. Ya no se trata solamente de desandar los pasos de la lógica de la ilusión que, según la conocida fórmula kantiana, transforma el canon lógico en un *organon* o instrumento del conocimiento de las cosas en general. Se trata también de desvelar la pretensión de verdad que encierran.

En ese punto pueden reconocerse tres vías a través de las cuales Kant recupera la idea de Dios o, dicho con propiedad, la Idea Dios:

En primer lugar, aparece como garante de la estructura teleológica que parece funcionar en la naturaleza. La suposición de Dios en ese contexto sirve como ficción heurística, allí donde no pueden explicarse los fenómenos desde un paradigma estrictamente mecanicista. Pero el rendimiento teórico del supuesto teleológico cobra de nuevo sentido en el ámbito de la filosofía de la historia; en ella, el ideal regulativo fijado por la mera razón permite a la Humanidad obrar, en el seno del devenir histórico, como si fuera un agente responsable del progreso. En tercer lugar, necesitamos postular la existencia de Dios para garantizar el Bien Supremo; a saber, la conciliación de virtud y felicidad como objeto de la buena voluntad.

Por un lado, la idea de Dios como hipótesis o fundamento de lo real en el dominio teórico es sustituida por la de un Dios postulado. De este modo, el principio formal que nos concede entender toda conexión fenoménica como procedente de una causa necesaria deja de funcionar subrepticamente como un principio constitutivo. Si recordamos, tal es

⁶ Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 2002, p. 266.

⁷ *Ibid.*, p. 313.

⁸ *Idem.*

justamente uno de los argumentos por medio de los que Kant intentaba explicar la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios: que la razón necesite cerrar la serie causal de los fenómenos apelando a lo incondicionado no garantiza tener la condición hipostática de su existencia. En primer lugar, porque un ser puede ser necesario sólo en relación con la serie que funda, siendo él mismo a su vez contingente. En segundo lugar, porque el dominio de validez de la categoría de causalidad debe estar restringido al ámbito fenoménico. En tercer lugar, porque habría que probar que la existencia es una perfección inherente a Dios, una determinación de la cosa y no la posición de la cosa con todas sus determinaciones (es decir, habríamos de aceptar lo que ya ha sido refutado anteriormente: la validez del argumento ontológico).

La hipótesis siempre es condicionada y subjetiva. La razón necesita suponer un primer fundamento como límite en la serie de los fenómenos contingentes. Así, ante el misterio de ciertas preguntas que permanecen inaccesibles para la razón, ésta se ve impelida a elevarse en la serie de las causas hasta un primer fundamento como consecuencia de una cierta necesidad inevitable o exigencia interna (*Bedürfnis*).

En el ámbito práctico, la necesidad es incondicionada y no responde a una necesidad subjetiva, sino a la propia naturaleza de las cosas. El matiz, no poco significativo, que distingue la hipótesis del postulado es que, mientras que en el primer caso el objeto de la hipótesis no sufre menoscabo alguno por el hecho de suponerlo o no (es decir, la existencia de la suposición deja intacto, es totalmente independiente del objeto), en el segundo caso la realización o existencia del objeto en cuestión depende del propio acto de postularlo. Entonces, la propia suposición de la posible actualización del ideal regulativo de la razón, según la lógica de la profecía que se cumple así misma, contribuye a la realización del Bien. Y, de la misma forma que el tiempo como determinación trascendental del esquema era un elemento necesario en ese momento de aplicación del orden categorial a los fenómenos, el tiempo histórico se revela entonces como el término medio en el que el mundo inteligible puede entrecerse como horizonte de proyección del plano inmediato de inmanencia.

Por lo que respecta a la definición y coherencia de los atributos divinos, el hecho de que la idea Dios sea desplazada del plano especulativo y asumida como piedra angular del proyecto ético, permite entender las propiedades de Dios, de pleno derecho, como el resultado de la anticipación de fines fijados ya de antemano y adecuados a los intereses de la razón. Debemos pensar a Dios como omnipotente, según explica Kant en cada una de las tres Críticas con definiciones muy similares, “de modo que toda la naturaleza y su relación con la moralidad en el mundo le estén sometidas”⁹; y como omnisciente, para que pueda reconocer los sentimientos que llevan a los hombres a obrar de una determinada manera. En definitiva, “el concepto de una voluntad divina determinada según meras leyes morales puras nos permite pensar, así como sólo *un* Dios, también sólo *una* religión, que es puramente moral”¹⁰; o, cómo dirá poco después Fichte, con más contundencia: “La creencia, aun desviada, es también, sin embargo, creencia total y efectiva. Este orden moral vivo y efectivo, es Dios mismo, no necesitamos ningún otro Dios y no podemos concebir ningún otro”¹¹.

⁹ Ibid. p. 636.

¹⁰ Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2001, p. 105.

¹¹ Fichte, J.G., *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*. CUADERNOS DE MATERIALES 6 (1998).

Por último, encontramos otro punto en el que el sistema kantiano da lugar, esta vez a un sentimiento, en el que se hace manifiesta la violencia que procede de la aparición en nuestro mundo de un orden Otro: nos referimos, naturalmente, al sentimiento de lo sublime y, concretamente, a lo sublime matemático, donde la razón es puesta en juego y referida de nuevo a un objeto mayor del cual nada puede pensarse, un objeto absolutamente grande, por encima de toda comparación.

Al cuantificar matemáticamente un objeto de la experiencia, siempre lo hacemos en relación con una magnitud o unidad de medida. Todo lo mensurable lo es en relación con un patrón de medida. Y cada unidad de medida puede ser medida desde otras unidades de medida; es diferencial. Una grandeza absoluta carece de sentido en el mundo fenoménico. Sin embargo, nuestro entendimiento, que en principio sólo conoce la serie ilimitada de aquello que es grande en relación a una unidad de medida, experimenta al mismo tiempo la exigencia de lo incondicionado,

[...] porque en nuestra imaginación hay una tendencia a progresar en lo infinito y en nuestra razón una pretensión de totalidad absoluta, como idea real, por eso esta inadecuación de nuestra facultad de apreciar las magnitudes de las cosas en el mundo sensible es, para esa idea, el despertar del sentimiento de una facultad suprasensible en nosotros¹².

A partir de esta reflexión, vemos que la razón analógica, que presidía el cruce problemático entre el mundo físico y la ilusión inevitable que procura la inteligibilidad de Dios, es restituida al lugar que le corresponde. La relación entre los términos ya no puede comprenderse como algo definido ni mensurable, precisamente porque uno de los polos de la comparación escapa a toda inteligibilidad. En todo caso, sin que pueda establecerse comercio alguno entre ellos, los términos habrán de remitir a un punto focal común en el cual converjan las líneas directrices de todas sus reglas. Este punto de convergencia es justamente el foco imaginario en el que Kant alojó a Dios, un punto

[...] del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia pero que sirve para dar a estos conceptos la mayor unidad y amplitud. Y es de aquí de donde surge el error de creer que esas líneas directrices proceden de un objeto mismo que se hallan fuera del campo de la experiencia posible (al igual que se ven los objetos detrás de la superficie del espejo)¹³.

En línea con los juegos de espejos de los que Jean-Luc Marion da una brillante muestra¹⁴, baste ahora recordar que la idea de la ilusión óptica es presentada por Kant, en la Dialéctica, como la mejor metáfora de la metafísica trascendental. Esta metáfora, que concuerda muy bien con su concepción del conocimiento como instrumento, de la que Hegel dará buena cuenta, nos lleva a reparar en las consecuencias que, para la posibilidad de pensar a Dios, se siguen de una Doctrina de la Apariencia. La fiscalización de las subrepciones en las que incurre la razón en su búsqueda de lo incondicionado sugiere que, tras dicho ejercicio de reflexión trascendental, debería poder restablecerse un momento donde la verdad apareciera libre de dicha distorsión. La reflexión debe permitir encontrar el lugar que corresponde a la comparación de las representaciones que preceden a los conceptos de las cosas y evitar la anfibología trascendental por la que se confunden los objetos del entendimiento con los fenómenos; justamente, la tarea de la tópica trascendental.

¹² Kant, I. *Crítica del discernimiento*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2003, p. 206.

¹³ Kant, I. *Crítica de la razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 2002, p.531.

¹⁴ “El ídolo, como espejo invisible, fija a la mirada su límite y mide su alcance”. Marion, J.L., *Dios sin el ser*, Pontevedra, EllagoEnsayo, 2010, p. 31

La reflexión kantiana rescata el vínculo esencial entre el problema de Dios y el problema de los límites del conocimiento utilizando un modo de hablar de Dios que, por lo pronto, deja advenir lo divino, simultáneamente, a la medida y mirada del hombre (“ese Dios, cuyo templo es todo lo que vemos”¹⁵). En su reverso positivo, con su inserción en el plano práctico y, en su respecto negativo, señalando su inaccesible desmesura. Una vez que los operadores teológicos y ontológicos han perdido su capacidad de fundación recíproca, la verdad de Dios gana su espacio de juego, de manera privilegiada respecto de cualquier otro objeto de conocimiento, en el plano del correcto mirar (Ὁρθότης)¹⁶.

Bibliografía:

- DESCARTES, R., *Obras filosóficas (vol. 1)*, Madrid, Biblioteca Perojo, 1877.
Oeuvres Philosophiques, Paris, F. Alquié, 1957.
- ORÍGENES *Homilías sobre el cantar de los cantares*. Introducción, traducción y notas de Samuel Fernández Eyzaguirre. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.
- ROMERALES, E. *Omnipotencia y coherencia*. REVISTA DE FILOSOFÍA VI (1993) 351 – 377.
- KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 2002.
Opus Postumum. Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física. Edición de Félix Duque. Barcelona, Anthropos, 1991.
Crítica del discernimiento. Traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Madrid, Mínimo Tránsito, 2003.
La religión dentro de los límites de la mera razón. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- FICHTE, J. G., *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*. CUADERNOS DE MATERIALES 6 (1998).
- MARION, J.L.: *Dios sin el ser*. Traducción de Daniel Barreto González, Javier Bassas Vila y Carlos Enrique Restrepo. Pontevedra, EllagoEnsayo, 2010.
- CICERÓN: *Sobre la República*. Introducción, traducción, notas y apéndice de Álvaro d’Ors. Madrid, Gredos, 1984.
- LEBRUN, G., *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*. Traducción de Alejandro García Mayo. Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
- WEIL, E., *Problemas kantianos*. Traducción de Alejandro García Mayo. Madrid, Escolar y Mayo, 2008.

¹⁵ Cicerón, *Sobre la República*, Madrid, Gredos, 1984, p. 163.

¹⁶ “Cuando un pensamiento filosófico enuncia un concepto sobre lo que nombra en ese momento Dios, dicho concepto funciona exactamente como un ídolo: se da a ver pero de ese modo se disimula tanto mejor como el espejo en el que el pensamiento, invisiblemente, recibe la localización de su avance; el pensamiento se paraliza y aparece así el concepto idolátrico de Dios, en el que lo que se está juzgando precisamente es el pensamiento mismo y no a Dios” (ibid., p. 35).

