

## LA IDENTIFICACIÓN ENTRE LA RAZÓN PRÁCTICA Y LA IDEA DE DIOS EN EL *OPUS POSTUMUM* DE KANT

RUTH CALVO PORTELA  
*UNED, Madrid*

### Resumen

El teísmo moral que defiende Kant es un eje crucial de su filosofía. Pero las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma como postulados de la razón práctica conllevan una serie de problemas, como, por ejemplo, la cosificación de lo noumeno, el antropomorfismo de la noción de Dios y la relación entre immanencia y trascendencia. El intento por parte de Kant de dar una respuesta a estas cuestiones le lleva en las últimas obras a replantearse el papel de la divinidad. De ahí que se dé una paulatina identificación entre la razón práctica universal y la idea de Dios, que llegará a defenderse claramente en su *Opus Postumum*. Este giro en su filosofía le acerca a la postura de otros pensadores como Spinoza o Fichte. Me propongo hacer un estudio de dicha identificación a través de la comparación entre Kant y la postura de Fichte en los textos de la polémica del ateísmo.

*Palabras clave:* Dios, razón práctica, Kant, Fichte, immanencia-trascendencia, inmortalidad del alma.

### Abstract

Kant's moral theism is a crucial piece of his thought although his Ideas of God and the immortality of the soul, as two postulates of the Practical Reason, entail different problems, such as the objectification of the Noumenon, the anthropomorphism of the concept of God and the relationship between immanence and transcendence. Kant intends to give an answer to these problematic questions in his last works where he rethinks the role of divinity. As a consequence of this fact, in the later Kantian thought there is a gradual identification between the Universal Practical Reason and the Idea of God, which is clearly defended in

---

*Recibido:* 29/03/2014. *Aceptado:* 14/07/2014.

his *Opus Postumum*. This shift in his philosophy approaches the Kantian thought to the positions of some idealist authors, namely Spinoza and Fichte. My main purpose in this paper is to analyse the possible similarities between the aforementioned authors, to this end, I will compare Kant's and Fichte's positions with an especial interest in their texts of the atheism's controversy.

*Keywords:* God, practical reason, Kant, Fichte, immanence-transcendence, immortality of the soul.

## 1. Introducción

En el presente trabajo me propongo estudiar la identificación que hay entre la razón práctica y la idea de Dios en el *Opus Postumum* de Kant. Tengo en cuenta que esta obra es fragmentaria, pero ya en las obras anteriores, *Die Religion* y *Der Streit*, se ve una subordinación de la religión frente a la moral e incluso se anuncia la identificación de Dios con la razón práctica universal. Por ello el giro que muestran los fragmentos del *Opus Postumum* encajan con la línea a la que conduce el pensamiento del filósofo de Königsberg. Considero que esta última postura de Kant es la conclusión lógica de su filosofía. Me propongo analizar esta posible identificación que hay en Kant y compararla con los textos de Fichte, concretamente los que se centran en la polémica sobre el ateísmo.

Considero además que dicha identificación es un intento de superar la idea de un Dios transcendente. Cabría preguntar hasta qué punto el postulado de Dios responde a un *Deus ex machina* o lo supera. Kant trata de resolver esto, por ello su Dios no funda nada. Pero a pesar de ello lo mantiene con una función, la de responder a una exigencia de la razón. ¿No es Dios en este aspecto un *Deus ex machina*? ¿No lo está introduciendo para solucionar una aporía<sup>1</sup> o para dar realidad al horizonte utópico<sup>2</sup>? Al fin y al cabo la idea de Dios y la promesa cristiana, que Kant interpreta según la filosofía transcendental, es una traducción de la utopía. Le otorga a ésta una posible realidad. Pero hay que tener en cuenta que ese Dios kantiano tiene que tener una lectura inmanente. Kant trata de hacer una interpretación de la religión y de Dios desde la experiencia teórico-práctica posible<sup>3</sup>. El Dios según Kant permanece dentro de los límites de la razón, que determina lo que debe aceptarse o rechazarse de las Escrituras.<sup>4</sup> En la obra póstuma se acerca a una idea de Dios inmanente, similar a la que defiende Spinoza.

<sup>1</sup> Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, 1992, p. 27.

<sup>2</sup> Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Ibidem*, p. 259.

<sup>3</sup> Cfr. Lema-Hincapié, 2006, p. 97.

<sup>4</sup> Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 46.

El trabajo consiste en un análisis de la obra crítica de Kant, sobre todo los textos póstumos, junto con la obra de *La Religión en los límites de la mera razón* y *La contienda entre las facultades*, y en la comparación con la filosofía de Fichte en su etapa anterior a 1801. Comienza mostrando la idea de Dios y la relación entre la moral y la religión según el filósofo de Königsberg. A continuación se expone la idea de Fichte sobre la religión como el *ordo ordinans*, que desarrolla dentro de la polémica sobre el ateísmo. Una vez expuesta la doctrina de ambos pensadores el trabajo se centra en los puntos de unión y de distanciamiento entre ambos. La conclusión final es precisamente el posible acuerdo que hay entre los dos filósofos al identificar la idea de la divinidad con la razón práctica universal.

## 2. La noción de religión según Kant y el alargamiento de la moral en lo religioso

El presente trabajo, como ya se ha indicado, gira en torno a la noción de la religión que propone el filósofo de Königsberg y a la identificación que se da entre la moral y la idea de Dios en su obra póstuma. Antes de analizar dicha identificación conviene explicar cómo llega Kant a la idea de Dios y a la religión racional. En la segunda crítica se propone como definición de la religión el tener la ley moral como mandamientos divinos.<sup>5</sup> La moral conduce a la religión. Según la filosofía de Kant el ser racional está legitimado a pensar un ser supremo para dar realidad objetiva al objeto de la razón práctica, que es el bien sumo. Se postula la existencia de Dios para hacer posible la unión entre la moralidad y la felicidad en su justa proporción, es decir, que la felicidad se siga de la moral.<sup>6</sup> Esta es la doctrina de los postulados de la razón práctica, que implica que la religión y la idea de Dios dependen de la moral. Pero estos postulados no suponen un conocimiento teórico, una prueba de la existencia de Dios, ni un fundamento de la ley moral. Se mantienen, por un lado, los límites marcados por la primera Crítica, por lo que se tiene la idea de un Dios transcendente con un uso inmanente;<sup>7</sup> y, por otro, el formalismo ético. La religión no fundamenta a la moral, sino que es al revés. Ella surge de una exigencia subjetiva de la razón práctica.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 129, A 233.

<sup>6</sup> Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 124-125, A 224-225.

<sup>7</sup> Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 134-135, A 242-244.

<sup>8</sup> Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 125, A 226.

La moral es el hilo conductor para llegar a lo suprasensible y a la divinidad.<sup>9</sup> Se destaca pues un alargamiento de la moral en la religión. En este alargamiento puede verse un giro copernicano,<sup>10</sup> ya que se pasa de un teocentrismo a una visión antropocéntrica de la religión. La fe debe ajustarse a la razón práctica, es decir, se tiene una fe racional. De ahí que se tenga sólo en cuenta los contenidos propios de la creencia que superan la crítica. Por ello se puede considerar que la religión es un corolario de la moral. Kant destaca en varios pasajes, por ejemplo en la correspondencia con Lavater,<sup>11</sup> que lo esencial de la religión es la enseñanza moral<sup>12</sup>. Lo demás es sólo un auxilio. De ahí que los dogmas y misterios que no sirvan para encauzar al hombre a la santidad queden rechazados.<sup>13</sup> Se deja abierta la posibilidad en una esperanza en un Ser supremo que supla la imperfección del hombre<sup>14</sup>. Pero esto no es lo principal, sino el mandato moral que tiene como condición.<sup>15</sup> Gracias a este mandato se puede considerar la esperanza en esa ayuda incondicional, es decir, no se alaba a Dios para conseguir su favor. La verdadera religión es la religión moral, que queda libre de intereses y favores.<sup>16</sup> A esta primacía de la moral se puede denominar, siguiendo a Lema-Hincapié, principio de la pertinencia moral.<sup>17</sup> La religión no sólo está fundada en la moral, sino que se puede convertir en un apoyo secundario de la misma. El Dios que presenta el filósofo de Königsberg no fundamenta nada respecto al principio moral, pero sí respecto de la esperanza, la religión no tiene ninguna utilidad, salvo servir de muleta al deber y responder a la necesidad de justicia del hombre.

Hay que tener en cuenta que la religión, a pesar de ser considerada un apoyo a la moral, no proporciona la ley moral al ser racional. El papel de

<sup>9</sup> “Así pues, la Moral conduce ineludiblemente a la Religión, por lo cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre.” Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 6, B IX-X, (p. 22 de la trad. de Martínez Marzoa, Felipe).

<sup>10</sup> Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, 2006, pp. 49, 72.

<sup>11</sup> Cfr. Kant, *Briefe über Moral und Religion*, Ak, X, 276-278, 280-281.

<sup>12</sup> Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 112, B 161-162.

<sup>13</sup> Cfr. Kant, *Der Streit*, AK, VII, 39. Un ejemplo de ello es la crítica de Kant al pasaje del sacrificio de Isaac. cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 63.

<sup>14</sup> Hay que tener en cuenta que el auxilio divino es tratado por Kant en algunos de sus escritos como una representación sensible de la razón práctica, Cfr. Kant, *Der Streit*, AK, VII, 43-44; 47; 59.

<sup>15</sup> Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, 1992, p. 47.

<sup>16</sup> Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 122, B 180; Ak, VI, 51, B 61-62; Ak, VI, 106, B 150-151; Ak, VI, 115, B 168.

<sup>17</sup> Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, 2006, p. 178.

la religión no es mostrar al hombre cómo debe comportarse, eso lo conoce hasta el entendimiento común gracias al imperativo categórico<sup>18</sup>. Por ello Kant se opone a la lectura de la Biblia como un mero manual de conducta. La función de las Escrituras es ilustrativo, no demostrativo o preceptivo. Las Escrituras presentan ejemplos que sirven de símbolos de las ideas de la razón, que por definición no tienen un correlato sensible<sup>19</sup>. De ahí que se afirme que las religiones positivas tienen un papel auxiliar, ilustrativo de la verdadera religión, que es la que está fundada en la intención moral.<sup>20</sup> Dicha interpretación debe mantener la autonomía de la razón práctica. Por ello la religión no puede suponer una serie de normas legisladas por un Ser supremo ni proponer motivos impulsores patológicos<sup>21</sup> ni eliminar la obligatoriedad de la ley apoyándose en una ayuda divina<sup>22</sup>. Los ejemplos de las Escrituras tienen una validez contingente. Ningún objeto empírico se adecua completamente a la razón. El principio de autonomía obliga al intérprete moral de la religión a no fijarse en los castigos o promesas que aparecen en las Escrituras, al menos en lo que se refiere a la fundamentación moral.<sup>23</sup> La religión no puede convertir la ley moral y la libertad en una mera ilusión. La lectura simbólica que realiza Kant mantiene la autonomía y la moral a salvo.

Esta religión moral queda ejemplificada en la idea de una comunidad ética, representada en una iglesia<sup>24</sup>. Se puede ver en ella el alargamiento de la moral en la religión ya que se defienden las mismas características para este ideal que las que marca para la moral<sup>25</sup>. En primer lugar la iglesia debe tender a la unidad. Esto es la universalidad, que puede aceptar, sin embargo, distintas opiniones contingentes.<sup>26</sup> No cabe duda de que esta característica tiene un origen moral, ya que es una de las primeras propiedades que se encuentra en la formulación de la ley moral a través del imperativo categórico.<sup>27</sup> En segundo lugar, Kant destaca la pureza de esta Iglesia verdadera, que se traduce en que los motivos que la mueven son morales<sup>28</sup>. Ni que decir

<sup>18</sup> Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 36, A 65; Ak, V, 70, A 123; *GMS*, Ak, IV, 404, A21.

<sup>19</sup> Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 62-63, B 76-78.

<sup>20</sup> Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 84, B 116-117.

<sup>21</sup> Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 3, B III-IV.

<sup>22</sup> Cfr. Kant, *Die Streit*, Ak, VII, 42-43.

<sup>23</sup> Cfr. Kant, *Die Streit*, Ak, VII, 42.

<sup>24</sup> Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 98, B 137.

<sup>25</sup> Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 101-102, B 143-144.

<sup>26</sup> Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 101, B 143; *Der Streit*, Ak, VII, 50, 52.

<sup>27</sup> Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 421, A52; Ak, IV, 436, A80, Ak, IV, 402, A 17; *KpV*, Ak, V, 27, A48-49.

<sup>28</sup> Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 101, B 143.

tiene que la pureza de la moral frente a todo motivo patológico es clave para este pensador.<sup>29</sup> La misma distinción entre el imperativo categórico y el hipotético se basa en ello.<sup>30</sup> En tercer lugar se destaca que la relación, tanto interna de la iglesia como externa de ésta con cualquier poder político debe basarse en la libertad.<sup>31</sup> Resulta obvio que la libertad siendo la base de la moral tiene que ser también la base de la religión moral. En este punto puede verse el principio de autonomía, que salvaguarda la libertad de la voluntad.<sup>32</sup> Por último, Kant propone la inmutabilidad de los principios en los que asienta esa iglesia, representación del Reino moral. Esta inmutabilidad se basa en que los principios racionales que contiene en sí misma esa iglesia son a priori, como lo son también la ley moral que está en su base.<sup>33</sup>

### 3. Lo divino en Fichte como el orden moral del mundo

Esta subordinación de la religión frente a la moral se acentúa en los últimos escritos de Kant hasta llegar a una identificación entre ambas.<sup>34</sup> Si se sigue el discurso en esta línea cabe hacer una comparación entre Kant y Fichte,<sup>35</sup> pero teniendo en cuenta que Fichte lleva más lejos la identificación entre la moral y lo religioso.<sup>36</sup> Dicha identificación se anuncia ya en los escritos póstumos del filósofo de Königsberg. Fichte rechaza el teísmo moral kantiano porque lo considera incompatible con el método transcendental. Su tesis de una realidad originaria divina parece más coherente con dicho método que el mantener, como hace Kant, un Dios personal<sup>37</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 399-400, A13-14

<sup>30</sup> Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 414-415, A39-41.

<sup>31</sup> Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 102, B 143; *Der Streit*, Ak, VII, 27.

<sup>32</sup> Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, 2006, p. 178.

<sup>33</sup> Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 102, B 143-144; *Die Streit*, Ak, VII, 44.

<sup>34</sup> “Religión es escrupulosidad moral”, Kant, *Opus Postumum*, Ak, XXI, 81.

<sup>35</sup> Cfr. Duque, Félix, 2004, p. 189.

<sup>36</sup> También convendría destacar, siguiendo a Félix Duque, que para Fichte la idea-Dios de la que habla Kant en su obra póstuma sería semejante a la Idea-Yo. De esta forma el mundo legaliforme de Kant se asemejaría al mundo fichteano, en donde las leyes se adaptan perfectamente al fin final de la razón. Pero según Kant la identificación se realiza entre la Idea-Dios y la Razón práctica, no con la Idea-hombre ni con la razón concreta. El hombre sirve de cópula entre Dios y el Mundo-cfr. Kant, *Opus Postumum*, Ak, XXI, 27-Además Kant mantiene la diferencia entre Dios, el Mundo y el Yo-cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, XXI, 24- Fichte lleva la identificación más lejos y mantiene firmemente la realización histórica de la Idea-Yo. Cfr. Duque, Félix, 2004, pp. 191-193.

<sup>37</sup> Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, 2009, p. 357; cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, 1993, p. 167; cfr. Turró, Salvi, 2009, pp. 423-439.

Antes de profundizar en esta comparación conviene señalar que hay dos momentos en la filosofía de Fichte: una primera etapa anterior a 1801 y la segunda que va de 1801 a 1814. Este segundo Fichte se halla más cercano a Hegel y a Schelling,<sup>38</sup> ya que parte del absoluto, del Ser absoluto y del saber, un saber que haría las veces de *hen kai pan*. Este Ser absoluto le confiere un realismo con el que quiere alejarse de la acusación de ateísmo.<sup>39</sup> Pero sigue negando la idea de un Dios personal, que sí se ve en el teísmo. El motivo de esta negación es que el concepto de persona, según Fichte, requiere finitud. No se puede aplicar a un ser infinito, que resultará inconcebible<sup>40</sup> tanto en la primera etapa como en la segunda. En la primera etapa es donde se encuentra la polémica sobre el ateísmo, que surge a raíz de los textos de Fichte y Forberg<sup>41</sup>. Me voy a centrar brevemente en esta polémica, donde Fichte desarrolla su noción de religión y de lo divino como un *ordo ordinans*.

La fe según Fichte es un *factum*, es la conciencia inmediata, sin la mediación de los conceptos. La fe no es una aceptación arbitraria del hombre para satisfacer los anhelos de éste, sino que es algo completamente necesario.<sup>42</sup> Es el axioma en el que se apoya todo, pero que él mismo no puede ser probado, semejante al *factum* de la ley moral en Kant. Su verdad se da de forma inmediata. Hay una convicción ética, que es lo que da lugar a esa fe ética en un orden moral. Se parte de la idea de un cogito ético, lo que conduce a esa fe.<sup>43</sup> Ese mandamiento ineludible lleva consigo su propia realización,<sup>44</sup> idea que ya había defendido Kant.<sup>45</sup> Es lo que se podría denominar un pragmatismo, un realismo ético.<sup>46</sup> De este realismo surge la idea de un

<sup>38</sup> Aunque tiene puntos en los que se separa de la postura hegeliana, ya que parte de lo divino como algo inconcebible y no cae en una metafísica absoluta. Cfr. Turró, Salvi, 2009, p. 439.

<sup>39</sup> Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, 2009, p. 357.

<sup>40</sup> Ya en Kant se encuentra la idea de que Dios es incognoscible, pero el filósofo de Königsberg acepta un cierto antropomorfismo, que Fichte rechaza de raíz. Cfr. Kant, *Opus Póstumo*, Ak, XXI; 58; *KU*, Ak, V, 456-457, B 434-436.

<sup>41</sup> Cfr. Fichte, “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo”; Forberg, “Desarrollo del concepto de Religión”.

<sup>42</sup> Cfr. Fichte, “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo”, GA. 348, SW. 179

<sup>43</sup> Cfr. Almeida Carvalho, Mario Jorge de, 2009, pp. 331-333.

<sup>44</sup> Cfr. Fichte, “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo”, GA 352, SW, 183.

<sup>45</sup> Cfr. Kant, *Die Religion.*, Ak, VI, 45, B50; *Der Streit*, Ak, VII, 43-44; *Opus Postumum*, Ak, XXI, 16.

<sup>46</sup> Cfr. Almeida Carvalho, Mario Jorge de, 2009, p. 340.

orden moral, que Fichte asimila con la divinidad; no habla aquí de Dios (*Gott*) sino de lo divino (*das Göttliche*). Además de su propia ejecución, el imperativo moral implica el fin propio de la razón. Tiene que existir la posibilidad de alcanzar el fin buscado por la razón. La ética no sólo constituye una acción individual y su realización, sino también el trayecto hacia ese fin<sup>47</sup>. Es este trayecto el que no depende del sujeto, sino de un orden superior moral. Fichte está introduciendo la esperanza en el terreno de la ética<sup>48</sup>. Se percata, al igual que Kant, que, para que la acción moral no caiga en el vacío<sup>49</sup>, se debe proponer un sentido y una finalidad a esa acción. Según la filosofía de Kant la idea de Dios surge de la pregunta por el esperar, Fichte también destaca esta relación entre lo divino y la esperanza. La diferencia es que Fichte lo enfoca desde una especie de armonía u orden moral que acaba por imponerse.<sup>50</sup>

El cimiento de la fe es el mundo suprasensible y a él se llega a través de la moral. No se puede saltar de lo sensible a lo suprasensible. El punto de partida es, por tanto, el yo. El yo entendido como la autonomía frente a lo sensible.<sup>51</sup> En este aspecto Fichte no se aleja de Kant al proponer la libertad como la capacidad de obrar al margen del mundo fenoménico.<sup>52</sup> Pero Fichte reduce la religión a la moral.<sup>53</sup> Da así el paso que ya anunciaba Kant en su obra póstuma, donde lo divino parece convertirse en la personificación del deber.<sup>54</sup> La conciencia moral según Fichte marca el límite al que puede llegar el hombre. Es el *factum* del que parte el hombre, es lo inmediato. De ahí que no precise ninguna explicación en el sentido de ningún otro fundamento o justificación<sup>55</sup>. La ley moral es lo divino que halla el hombre en sí mismo:

<sup>47</sup> Cfr. Fichte, “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo”, GA, 351, SW, 181; GA 353-354, SW 185-186.

<sup>48</sup> Cfr. Fichte, “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo”, GA 348, SW 179.

<sup>49</sup> Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 442, B 410; *KrV*, A811, B 839.

<sup>50</sup> Cfr. Almeida Carvalho, Mario Jorge de, 2009, pp. 341-342.

<sup>51</sup> Cfr. Fichte, “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo”, GA. 351, SW. 181.

<sup>52</sup> Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 29, A 51-52; V, 33, A 58.

<sup>53</sup> “La convicción de nuestro destino moral procede, por tanto, ella misma de una disposición de ánimo moral y es fe; en esa medida se dice de un modo enteramente correcto: el elemento de toda certeza es la fe.” Fichte, “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo”, GA. 351, SW. 182, (p. 142 de la trad. de Rivera de Rosales, Jacinto, *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*).

<sup>54</sup> Cfr. Kant, *Opus Póstumo*, AK, XXI, 52, 53, 56, 60, 143-154.

<sup>55</sup> Cfr. Fichte, “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo”, GA. 352, SW. 183.

Ésta es la verdadera fe; este orden es lo divino que nosotros aceptamos. Esta fe es construida mediante el recto obrar. Esa es la única profesión de fe posible: realizar alegres y con naturalidad lo que el deber ordena en cada momento, sin andar dudando o cavilando sobre las consecuencias. De este modo eso divino se nos hace vivo y real.<sup>56</sup>

El ateísmo surge cuando, en lugar de obrar siguiendo la conciencia moral, se cavila sobre las consecuencias de las acciones, pues entonces se obedece a la moral sólo cuando se ve qué resultados se pueden sacar de ella. Esto es lo que describe Kant como el mal, violar el orden moral poniendo los intereses particulares por encima de lo que marca la razón práctica.<sup>57</sup> Pero el filósofo de Königsberg, a diferencia de Fichte, no identifica totalmente la moral con la fe, y acepta que pueda haber una persona moral increyente.<sup>58</sup> Sin embargo, no puede haber nadie que no oiga dentro de sí la voz de la razón.<sup>59</sup>

Otra diferencia que se puede apreciar entre ambos es que, al haber identificado lo moral y lo divino, Fichte no acepta la idea de un Dios personal.<sup>60</sup> Las características personales sólo se pueden aplicar a lo que está dentro del mundo sensible, por lo que Dios quedaría convertido en algo finito. Se rechaza este tipo de antropomorfización, aunque Kant ya la había criticado.<sup>61</sup> El filósofo de Königsberg deja claro que se sirve de una analogía para aplicar ciertas características a la idea de Dios. En ningún caso implica un conocimiento teórico, sino que lo esencial de dicha idea es la relación moral.<sup>62</sup> En el texto de *Der Streit der Fakultäten* puede verse ya que la divinidad se encuentra en el hombre<sup>63</sup> y la analogía sirve sólo de vehículo sensible.<sup>64</sup> Fichte, siguiendo esta línea, niega por completo la idea de un Dios personal y transcendente, alejándose del cristianismo. Kant al defender un teísmo moral mantiene una postura más cercana a la filosofía pre-crítica y

<sup>56</sup> Fichte, *Ibidem*. GA. 354, SW. 185.

<sup>57</sup> Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 36-37, B 23, B 34-35.

<sup>58</sup> Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 470-471, B 461-462; Ak, V, 472, B 463-464; *KpV*, Ak, V, 125-126, A 226-227.

<sup>59</sup> Cfr. Kant, *Die Religion*, B 36; *GMS*, Ak, IV, 454, A112

<sup>60</sup> Se podría pensar una idea de Dios no teísta, pero que fuera acorde con la filosofía transcendental. Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, 2004, p. 409.

<sup>61</sup> Kant también trata de evitar la asociación de la idea de Dios con cualquier tipo de finitud, a pesar de mantener una noción antropomórfica de Dios. Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 483-484, B 480-481.

<sup>62</sup> Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 456-547, B 435-436; Ak, V, 464-465, B 449-451; Ak, V, 484-485, B 481-482.

<sup>63</sup> Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 47.

<sup>64</sup> Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VII, 43-44.

al cristianismo. Pero la idea de Dios como intento de solución de la exigencia de sentido y la cuestión de la esperanza no tendría necesariamente que conducir a ello.<sup>65</sup> Lo único seguro es el orden moral del mundo y el deber de obrar conforme a él. Este orden es lo divino. La religión consiste en obrar alegremente siguiendo ese orden.<sup>66</sup>

#### 4. El teísmo moral de Kant frente al *ordo ordinans* de Fichte

El teísmo moral que defiende el filósofo de Königsberg es la respuesta ante la exigencia subjetiva de la razón, es la búsqueda de sentido por parte del ser racional finito. La noción que propone Fichte de la divinidad también gira en torno al sentido de la acción moral. El punto de partido en ambos es similar, pero las diferencias no pasan desapercibidas. Conviene ahora profundizar en esas coincidencias y discordancias.

Kant propone en la razón teórica una idea de Dios como *ens realissimus* e incondicionado.<sup>67</sup> Dicha idea marca la frontera del ser finito que se determina a través de la diferencia con lo otro, con la realidad que no protagoniza. La idea de Dios supondría en este horizonte el ideal de la razón teórica, que aúna todo el conocimiento. Pero de este punto se deriva el problema de hacer compatible tal idea de la divinidad con la libertad. Toda la realidad se agotaría en esa perspectiva cosificante.<sup>68</sup> No habría espacio para una acción originaria.<sup>69</sup> Dicho problema queda resuelto gracias a la imposibilidad de realización de tal ideal. Lo condicionado no puede ser el camino hacia lo incondicionado.<sup>70</sup> La vía que queda para llegar a lo divino es la moral. Por ello la noción de Dios es, tanto para Kant como para Fichte, un concepto moral. Esta idea queda perfectamente reflejada en la siguiente cita:

<sup>65</sup> Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La Moralidad. Hegel versus Kant II” *Endoxa* 18, (2004), p. 409.

<sup>66</sup> Cfr. Fichte, „Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo” GA. 355-356, SW. 187-188; *Escritos de Justificación jurídica de los editores del “Philosophisches Journal” frente a la acusación de ateísmo*, GA 45, SW, 261; GA 44, SW 258.

<sup>67</sup> Cfr. Kant, *KrV*, A323; A334, B391; A579, B 607; A 631, B 659.

<sup>68</sup> Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, 2009, p. 360.

<sup>69</sup> “Dios puede crear a un hombre en cuanto ser natural (demiurgus), pero no en cuanto ser moral con principios de equidad, bondad y santidad. El hombre debe ser, él mismo, originario.” Kant, *Opus Postumum*, Ak, XXI, 66.

<sup>70</sup> Cfr. Kant, *KrV*, A 631, B 659-A642, B670.

Dios no puede ser un objeto. Le convertiríamos en un fetiche. Tampoco podríamos pensar que esa totalidad mecánica y objetivamente determinada pudiera ocupar ese puesto, una especie de Dios-máquina o relojero ciego.<sup>71</sup>

Para evitar esta cosificación de lo divino y dejar hueco a la libertad, el ideal de la razón teórica debe ser irrealizable. El significado que le queda es meramente negativo, como frontera y principio regulador del conocimiento.<sup>72</sup> Pero hay que tener en cuenta que cualquier pregunta por la totalidad se sale del marco de la experiencia,<sup>73</sup> que es siempre particular, parcial. Por ello el conocimiento objetivante se encuentra siempre en proceso. No es posible hablar de una determinación objetiva completa de la realidad. Esto supone una crítica a la idea de Dios que defiende Spinoza, que sería una totalidad determinada.<sup>74</sup>

El Dios del teísmo acaba siendo considerado el causante de los noúmenos. Esta noción no es aceptada por Fichte. Este pensador propone un conocimiento de Dios a través de la moral, al igual que Kant.<sup>75</sup> Si se parte de la propia acción del pensar, del tomar conciencia,<sup>76</sup> se marcan distintos niveles. El primero de ellos sería el “yo pienso”, que equivale a la apercepción transcendental kantiana. Este yo ideal se apoya en el yo real. Si se pretende que este yo teórico sea la única realidad se acaba en un nihilismo, en una sombra. Tanto Fichte como Kant rechazan esta vía para alcanzar a Dios. Lo mismo ocurre con el “yo deseo”, que conduce a la dialéctica del deseo, donde se objetiva a Dios,<sup>77</sup> pues la divinidad queda como un Objeto absoluto al servicio de las inclinaciones. Pero este camino, aunque es rechazado por ambos pensadores, abre paso a la libertad y, con ella, al “yo moral”.<sup>78</sup> Ésta será la verdadera senda para llegar a lo suprasensible. Este “yo moral” constituye para ambos autores un *factum* innegable.<sup>79</sup>

Fichte sigue a Kant en este punto, la moral es la que conduce a lo divino. Pero Kant propone a Dios como un postulado de la razón práctica,

<sup>71</sup> Rivera de Rosales, Jacinto, 2009, p. 360.

<sup>72</sup> Cfr. Kant, *KrV*, A 644, B 672.

<sup>73</sup> Cfr. Kant, *Ibidem*, A 645, B 673.

<sup>74</sup> Cfr. Spinoza, *Ética*, Parte I, proposición XI, XIV, XV.

<sup>75</sup> Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, 2009, pp. 363-4.

<sup>76</sup> Cfr. Fichte, *Apelación al público*, p. 171.

<sup>77</sup> Cfr. Fichte, *Ibidem*, pp. 181-182.

<sup>78</sup> Cfr. Fichte, *Ibidem*, pp. 171-172; *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, GA, 353, SW 185; Kant, *Muthmasslicher Anfang*, Ak, VIII, 111-112.

<sup>79</sup> Cfr. Almeida Carvalho, Mario Jorge de, 2009, pp. 330-331. Félix Duque también trata el acercamiento respecto a la idea de yo y el estatuto de la realidad en sí entre Kant en su obra póstuma y Fichte, sin obviar las diferencias que sigue habiendo entre ambos. Cfr. Duque, Félix, 2004, pp. 194-196.

postulado que es el aval del bien sumo. Fichte, en cambio, rechaza, en primer lugar, la noción de bien sumo como unión de la virtud y la felicidad;<sup>80</sup> y, en segundo lugar, se produce un cambio en la propia idea de lo divino. Fichte parece más coherente con el método transcendental en este aspecto que el filósofo de Königsberg.<sup>81</sup> La idea de una felicidad que se sigue de la moral no le parece congruente. Para este pensador la felicidad no es la satisfacción plena de todas las inclinaciones, sino que es equivalente a la libertad, cuando ésta se realiza a sí misma a través de la ley moral.<sup>82</sup> Fichte habla de una beatitud (*Seligkeit*) distinguiéndola de la mera felicidad (*Glückseligkeit*).<sup>83</sup> Por otro lado, Fichte le critica a Kant la misma idea de Dios. Considerar a éste como el aval del bien sumo supone una idolatría. La única idea de Dios que el hombre es capaz de comprender es como orden moral.<sup>84</sup>

La postulación de Dios y de la inmortalidad del alma genera una serie de problemas como la temporalización de lo nouménico<sup>85</sup> o la cosificación del Yo. Éste deja de ser un yo actúo, una acción transcendental y pasa a ser una substancia transcendente. Pero desde la perspectiva transcendental este Dios es sólo la personificación del ideal de santidad, la voluntad santa. Surge para proporcionar a las leyes morales una posible realidad; motivo por el que Fichte afirma que Dios es el yo puro desde el punto de vista del individuo moral.<sup>86</sup> Quedaría como la personificación de la realidad originaria.<sup>87</sup> Esto supone una identificación entre Dios y el yo moral.<sup>88</sup> No es de extrañar que recayera sobre Fichte la acusación de ateísmo, ya que su tesis supone la eliminación del Dios personal propio del cristianismo.

El Dios teísta viene a asegurar la justicia, que parte de una exigencia moral de la razón. Pero implica una transcendencia, aunque tenga un uso immanente. Es un Dios personal, propuesto para suplir la finitud humana.

<sup>80</sup> Cfr. Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, GA, 348, SW, 178; *Apelación al público*, pp. 173, 176-177, 180, 186.

<sup>81</sup> Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, 2009, p. 371.

<sup>82</sup> Cfr. Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, GA 356, SW, 188; *Apelación al público*, pp. 172-174.

<sup>83</sup> Cfr. Jiménez Redondo, Manuel, 2009, p. 411.

<sup>84</sup> Cfr. Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, GA354, SW 185; *Apelación al público*, pp. 174-175.

<sup>85</sup> Cfr. Jiménez Redondo, Manuel, 2009, p. 412; cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, 2004, pp. 409-410.

<sup>86</sup> Cfr. Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, GA351, SW, 181-182; *Escritos de Justificación jurídica de los editores del "Philosophisches Journal" frente a la acusación de ateísmo*, GA 45, SW, 259, GA, 46-47, SW261.

<sup>87</sup> Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, 2009, p. 376.

<sup>88</sup> Cfr. Duque, Félix, 2004, pp. 191-193.

Esto es lo que ha fundamentado la afirmación de que Kant busca rescatar las ideas del reformador protestante. Pero con todo, Kant mantiene una serie de condiciones a este postulado de Dios. La primera marca la obligatoriedad de la ley, que no debe verse afectada lo más mínimo.<sup>89</sup> La segunda señala la importancia de que esta creencia no supone ni puede suponer jamás un deber.<sup>90</sup> Y, por último, se limita el marco del postulado, ya que no posee una realidad objetiva, al no surgir de la razón teórica, sino del uso práctico.<sup>91</sup> Estas limitaciones junto con el rechazo a cualquier antropomorfización darán pie a la postura que defiende Kant en su obra póstuma y la que lleva a Fichte a atraer hacia sí la acusación de ateísmo.<sup>92</sup>

## 5. La identificación entre la moral y la religión

Si eliminamos todo antropomorfismo en la idea de Dios, es decir, suprimimos las nociones de entendimiento y voluntad sacadas de la naturaleza humana, lo que queda es la necesidad moral de pensar un ser que asegure la justicia. Kant afirma que un ser tal debe ser considerado como el legislador moral y el creador del mundo. Pero, a pesar de darse cuenta del peligro del antropomorfismo, el filósofo de Königsberg mantiene la idea del Dios cristiano.<sup>93</sup> Hace hincapié en que dicha idea debe tener meramente un uso inmanente,<sup>94</sup> pero conserva una idea de la divinidad transcendente.<sup>95</sup> Aunque dicha transcendencia va perdiendo fuerza a medida que Kant avanza en su filosofía, como puede verse en el escrito de *Der Streit der Fakultäten*. Kant deja claro que la idea de Dios está dentro del hombre, en la razón práctica.<sup>96</sup>

Conviene detenerse en la antropomorfización que propone Kant respecto a la idea de Dios. A pesar del peligro que supone este argumento, el filósofo de Königsberg mantiene la analogía entre lo divino y las cualidades propias del hombre. Siempre y cuando se tenga en cuenta que no se llega a un conocimiento suprasensible, lo que supondría una *Schwärmerei*, se puede pensar a Dios no sólo desde la perspectiva práctica, sino también

<sup>89</sup> Cfr. Kant, *Die Religion*,. B III-VI; *KpV*, Ak, V, 142-143, A 257.

<sup>90</sup> Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 144, A 260.

<sup>91</sup> Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 133-136, A240-243.

<sup>92</sup> Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, 2009, pp. 377-378.

<sup>93</sup> Cfr. Rovira, Rogelio, 1986, pp. 191-196.

<sup>94</sup> Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 16, A 31; Ak, V, 135, A 243-244.

<sup>95</sup> Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, 2009, p. 379.

<sup>96</sup> Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 43, 47, 48, 58, 59.

como un ser dotado de entendimiento y voluntad.<sup>97</sup> Para evitar caer en la superstición se debe hacer abstracción de todo contenido psicológico. En el caso del entendimiento, por ejemplo, afirma Kant que no se debe pensar a Dios con un entendimiento semejante al del hombre, que es discursivo. La divinidad tendría un entendimiento intuitivo. Algo similar ocurriría con su voluntad, que sería considerada como una voluntad santa.<sup>98</sup>

La crítica que plantea Fichte a la filosofía de Kant es precisamente por esta antropomorfización de lo divino. Si lo único que se puede pensar respecto a lo divino es su referencia práctica, todas las demás cualidades, que provienen de la tradición cristiana, tienen que dejarse de lado. Según el filósofo de Königsberg la razón práctica lleva a admitir que al postulado de Dios se le puede añadir la omnisciencia, omnipotencia, etc.<sup>99</sup> Pero la exigencia práctica sólo conduce a la idea de Dios desde la perspectiva moral. Kant advierte que dichos atributos sólo pueden pensarse por analogía, teniendo en cuenta además que la intención no es determinar la idea de Dios, lo que supondría hablar de un conocimiento objetivo de la misma; el uso de esta analogía debe ser práctico.<sup>100</sup> Hay que mantener los límites de la analogía para no acabar en una idolatría o en cualquier otro uso indebido de la idea de Dios.<sup>101</sup> Parece que Kant busca mantener la idea de un Dios teísta, pero a la vez advierte los peligros que ésta conlleva. Se puede ver, por tanto, una evolución en su idea de Dios, evolución que le va acercando a Fichte.

Esta idea de un Dios transcendente, semejante al que defiende el cristianismo, lleva consigo dos contradicciones. La primera es el problema entre la libertad y la omnipotencia divina. Dicho problema ha sido tratado por infinidad de autores, tanto de la filosofía como de la teología. Enlaza además con el problema de la teodicea y la justificación del mal en el mundo, al intentar hacer a éste compatible con un Dios todopoderoso y bueno.<sup>102</sup> A pesar de que Kant trata de mantener ambos, hay, a juicio de la autora de este artículo, una primacía de la libertad.<sup>103</sup> Pero la conciliación entre la libertad y la creación y omnipotencia divinas es imposible. La libertad es considerada un primer principio, que no puede ser demostrado ni fundamentado, a riesgo de acabar con él.<sup>104</sup>

<sup>97</sup> Cfr. Rovira, Rogelio, 1986, pp. 191-196.

<sup>98</sup> Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 137, A246-247.

<sup>99</sup> Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 140, A 252.

<sup>100</sup> Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 456-457, B 435-436.

<sup>101</sup> Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 464, B 448-449, nota a pie de página.

<sup>102</sup> Cfr. Kant, *Über das Misslingen*, Ak, VIII, 255-71.

<sup>103</sup> Cfr. Kant, *Opus Postumum*, XXI, 66, 83.

<sup>104</sup> Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, 2009, p. 380; cfr. Jiménez Redondo, Manuel, 2009, p. 414.

La segunda contradicción está enraizada con la noción de un Dios personal. Fichte niega esta idea de raíz, ya que lo divino quedaría atado a la finitud.<sup>105</sup> Lo que Fichte no acepta de la teoría kantiana de los postulados de la razón práctica<sup>106</sup> es que se acaban usando las categorías para tratar las ideas de la razón. Ello supone que se las piense como perteneciendo al mundo fenoménico.<sup>107</sup> Por ello reduce la idea de Dios a lo divino. No hay un Dios substancia ni un Dios dispensador de felicidad, conceptos que van de la mano. Ambos son meras quimeras.<sup>108</sup> La idea de un Dios substancia<sup>109</sup> se propone para dar cuenta del mundo sensible. Es la noción de causa primera, pero el mundo sensible es un mero producto. Por otro lado, la idea de Dios como dispensador de la felicidad<sup>110</sup> implica aceptar un elemento sensible como es la felicidad en el mundo suprasensible.<sup>111</sup> El pensador se da cuenta del problema que supone el bien sumo kantiano.

Para hablar además de un ser con personalidad se precisa que dicho ser tenga una conciencia y, por tanto, que haya una oposición real entre él y lo Otro. Esto en un ser infinito no puede darse. No hay conciencia de sí sin conciencia del mundo. Kant parece no percatarse de este problema y mantiene un teísmo. Pero en su obra póstuma se encuentra un cambio a este respecto. El filósofo de Königsberg niega en estos textos la idea de una personalidad referida a Dios.<sup>112</sup> Se hace referencia a Dios como persona sólo de manera análoga, ya que Kant acaba identificando lo divino con la razón práctica. Dios sería el ideal de santidad.<sup>113</sup> Pero no se tiene a este ideal como una sustancia distinta, transcendente, sino como la ley moral en el hombre.

No es Dios un ser fuera de mí, sino simplemente un pensamiento en mí. Dios es la razón ético-práctica autolegisladora. De ahí, un solo Dios en mí, en torno a mí y sobre mí.<sup>114</sup>

---

<sup>105</sup> Cfr. Fichte, *Escritos de justificación jurídica de los editores del "Philosophisches Journal" frente a la acusación de ateísmo* GA 45, SW, 261, GA, 49, SW, 264; *Apelación al público*, pp. 178-179.

<sup>106</sup> Cfr. Fichte, *Escritos de justificación jurídica de los editores del "Philosophisches Journal" frente a la acusación de ateísmo* GA 53, SW, 268.

<sup>107</sup> Cfr. Jiménez Redondo, Manuel, 2009, pp. 410-411.

<sup>108</sup> Cfr. Fichte, *Apelación al público*, p. 181.

<sup>109</sup> Cfr. Fichte, *Ibidem*, p. 179.

<sup>110</sup> Cfr. Fichte, *Ibidem*, pp. 184-186.

<sup>111</sup> Cfr. Jiménez Redondo, Manuel, 2009, pp. 416-417.

<sup>112</sup> Cfr. Kant, *Opus Postumum*, XXII, 48; XXI, 22, 49.

<sup>113</sup> Cfr. Kant, *Ibidem*, XXII, 54, 118; XXI, 10, 47, 61.

<sup>114</sup> Kant, *Ibidem*, XXI, 145.

La idea de Dios ya no sólo depende de la moral, sino que se identifica con la razón pura en cuanto legisladora moral, es decir, con la razón capaz de determinar de forma incondicionada el albedrío del ser finito. Esa razón, que se encuentra en todo hombre y le marca a través del imperativo categórico lo que debe hacer y de lo que debe apartarse, es la que ocupa el lugar de la divinidad. No se trata pues de una razón contingente propia de un sujeto empírico, sino de una razón universal.<sup>115</sup> Por ello se puede hablar de un Dios en torno a mí, sobre en mí y en mí, de un Principio que contiene el concepto de todo deber.<sup>116</sup> La religión no es la creencia en un Ser supremo como substancia fuera del hombre, sino en el Principio supremo de la moralidad que se encuentra en el hombre. Dicho Principio supone no sólo el mandato moral, sino también la posibilidad de su realización en el mundo sensible.<sup>117</sup> La razón ético-práctica contiene este Principio del conocimiento de las leyes, no como ordenadas por un ser externo, sino como surgiendo de la libertad, pero, a la vez, *como si* fueran mandadas por otro ser. Este Principio del que habla Kant es el que merece adoración, el que se identifica con la idea Dios.<sup>118</sup>

Esta idea del último Kant que identifica a Dios con la razón práctica es semejante a la noción de lo divino que propone Fichte<sup>119</sup> como un *ordo ordinans*.<sup>120</sup> Kant se aleja aquí del teísmo, defiende una idea de Dios más acorde, a mi juicio, con la filosofía trascendental. Se elimina del todo cualquier antropomorfismo, la idea de un Dios personal,<sup>121</sup> de una substancia particular fuera del hombre. Este concepto de la divinidad sí se puede considerar no trascendente. Con todo esto, la tesis de *Deus absconditus*, que ya se planteaba en la razón teórica, se acrecienta. Lo único que se conoce de él son sus relaciones morales.<sup>122</sup> En este punto no sólo se ve la influencia

<sup>115</sup> Cfr. Gómez Caffarena, José, 1983, p. 151. Esta idea del *Deus in nobis*, que no implica por ello que Yo sea Dios, también la trata Félix Duque. Cfr. Duque, Félix, 2004, pp. 202-203.

<sup>116</sup> Cfr. Kant, *Opus Postumum*, Ak, XXI, 152.

<sup>117</sup> Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, XXII, 54; Ak, XXII, 126; Ak, XXI 144; 146-147.

<sup>118</sup> Cfr. Kant, *Ibidem*, XXII, 129.

<sup>119</sup> Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, 2009, p. 383.

<sup>120</sup> Cfr. Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, GA355-356, SW, 187-188.

<sup>121</sup> Fichte lleva más lejos esta negación de un Dios personal, ya que no acepta ningún tipo de analogía, como sí hizo Kant sobre todo cuando defiende el teísmo. Cfr. Fichte, *Escritos de justificación jurídica de los editores del "Philosophisches Journal" frente a la acusación de ateísmo*, GA 44, SW 258; GA 52, SW, 267; *Apelación al público*, p. 179; *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, GA356, SW, 188.

<sup>122</sup> Cfr. Kant, *Opus Postumum*, XXII, 57-58.

luterana, sino que también se asemeja a lo que defiende Fichte al decir que Dios es inconcebible.<sup>123</sup>

## 6. Conclusión

Se puede considerar que en el *Opus Postumum*, a pesar de ser una obra fragmentada, Kant estaba introduciendo un giro en su noción de la divinidad; giro que ya se anunciaba en sus escritos anteriores<sup>124</sup> y que supone la identificación plena entre lo divino y la razón práctica legisladora.<sup>125</sup> Tal idea se podría resumir con la siguiente frase de Feliz Duque: “*lo divino queda adscrito al orden moral del mundo*”.<sup>126</sup> De ahí que la razón práctica se identifique con la voz de Dios.<sup>127</sup> Kant comienza hablar de un Dios como el ideal de la hermenéutica, la personificación de la razón práctica.<sup>128</sup> Se pasa de un Dios transcendente, del Dios teísta, a una noción de Dios inmanente.<sup>129</sup> El desarrollo de esta idea de Dios lo llevará a cabo Fichte en sus escritos sobre la *Polémica del ateísmo*.

Caffarena afirma que esta inmanencia que se muestra en la última obra de Kant no tiene por qué ser incompatible con la transcendencia.<sup>130</sup> No estoy del todo de acuerdo con esto, ya que considero que Kant intentaba solucionar los problemas que causaba un Dios transcendente y de esta forma marca le primado de la razón práctica y de la ley moral. Al menos parece lógico suponer que el filósofo alemán se estaba replanteando la relación con la divinidad y la inmanencia de la misma.<sup>131</sup> El hecho de que ya se lo plantee

<sup>123</sup> Cfr. Fichte, *Escritos de justificación jurídica de los editores del “Philosophisches Journal” frente a la acusación de ateísmo*, GA 44, SW 258; GA 50-52, SW, 265-267.

<sup>124</sup> Como puede verse en *Die Religion* y en *Der Streit* donde identifica al hijo de Dios con el ideal de la razón práctica. Cfr. Kant, *Die Religion*, B 174-175; *Der Streit*, Ak, VII, 43-44, 47, 59.

<sup>125</sup> Cfr. Gómez Caffarena, José, 1983, pp. 143-144.

<sup>126</sup> Cfr. Duque, Félix, 2004, p. 193.

<sup>127</sup> Cfr. Kant, *Opus Postumum*, XXI, 64; *Der Streit*, Ak, VII, 48, 67.

<sup>128</sup> Cfr. Lema-Hincpaíé, Andrés, 2006, pp. 192, 197, 202.

<sup>129</sup> Cfr. Kant, *Opus Postumum*, XXI, 75, 81, 115.

<sup>130</sup> Cfr. Gómez Caffarena, José, 1983, p. 149.

<sup>131</sup> Cfr. Gómez Caffarena, José, 1983, p. 151. Se podría señalar en este punto la lectura que realiza Félix Duque de la obra póstuma de Kant. A pesar de ser un escrito fragmentario, basado en los apuntes del propio Kant, se puede destacar que el autor alemán se estaba replanteando muchas cuestiones tratadas en sus obras anteriores: como el tiempo y el espacio, la autoafección, la cosa en sí y el estatuto de la Idea-Dios. Cfr. Duque, Félix, 2004, p. 178.

en el escrito de *Der Streit* muestra que la evolución de la idea de Dios es algo obvio en la filosofía de este autor.

Cabe destacar, en último lugar, lo que supone esta idea de la divinidad, que se ve en el último Kant y en la obra de Fichte. Lo divino se convierte en algo inconcebible,<sup>132</sup> que se manifiesta a través de la ley moral. Dios es inconcebible, en el sentido de *unbegreiflich*, porque a él no se llega por la mediación de los conceptos o de la demostración, sino directamente en una intuición intelectual, o sea, *unmittelbar*. La supresión del Dios substancia abre un abismo para el hombre. Se pone en tela de juicio no sólo la idea de Dios sino también la inmortalidad del alma. ¿Qué inmortalidad puede esperar a un Yo que no es una substancia, sino una mera acción originaria? Lo suprasensible se convierte en un elemento fronterizo, del que nada cabe saber ni decir. De ahí el posible terror que esta idea puede despertar. Tanto Fichte como Kant mantienen la inmortalidad del alma, pero dejan entrar las dudas sobre esa existencia posterior. El hombre se enfrenta con ese abismo. Fichte despoja a lo divino de los ropajes cristianos que Kant con su teísmo había mantenido. Ante el hombre se abre un terreno que no puede explorar, pero que no puede dejar de lado, como decía Kant, unas cuestiones que no se pueden obviar<sup>133</sup> Se anuncia el ateísmo, la muerte de Dios afirmada por autores posteriores, e incluso la angustia frente a la existencia propia del existencialismo.

Kant instaura en la “Dialéctica de la razón pura práctica” un ídolo que oculta a los hombres su propia muerte, la muerte no ya sólo del Dios-substancia sino la muerte también de ellos. Pero destruido ese ídolo, a los hombres se les hace patente el “fin de todas las cosas”, también el fin de ellos como seres sensibles, el más allá de todo en que consiste su propio ser-libres, en que consiste también su propia muerte, como lo Imposible (...), como posibilidad del vacío sin concepto, como lo Inconcebible, como la Eternidad.<sup>134</sup>

## Bibliografía

### Obras fuentes

Kant, Immanuel: A) *Kants gesammelte Schriften*, ed. de la Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 y ss., 29 vols. (aún en curso de edición).

<sup>132</sup> Cfr. Fichte, *escritos de justificación jurídica de los editores del “Philosophisches Journal” frente a la acusación de ateísmo*, GA 52, SW 266-267.

<sup>133</sup> Cfr. Kant, *KrV*, A VII.

<sup>134</sup> Jiménez Redondo, Manuel, 2009, p. 420.

- B) *Kants Werkausgabe*, ed. a cargo de Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974 (10ª ed., 1989), 12 vols.
- Fichte, Johann Gottlieb, (1964), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: Frommann.-(Ed. Lauth, R./ Jacob, H./ Gliwitsky, H.) Se cita con la abreviatura GA y SW. *Fichtes Werke*, Berlin, Walter de Gruyter, (1971), 11vols.

### *Literatura secundaria*

- Almeida Carvalho, Mario Jorge de, (2009), “Fichte y el problema de la relevancia ética de la existencia de Dios”, Jacinto Rivera de Rosales y Oscar Cubo (eds), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, pp. 325-356.
- Duque, Félix, (2004) “Islas en la laguna del sistema. La relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus Postumum*”, *Endóxa* 18, pp. 171-206.
- Gómez Caffarena, José, (1983), *El teísmo moral de Kant*, Madrid, ed. Cristiandad, p. 247.
- Jiménez Redondo, Manuel, (2009) “Los postulados de la razón práctica en la “Apelación al público” de Fichte”, Jacinto Rivera de Rosales y Oscar Cubo (eds), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, pp. 405-422.
- Lema-Hincapié, Andrés, (2006), *Kant y la Biblia. Principios Kantianos de exégesis bíblica*, Barcelona, Anthropos, p. 259.
- Rivera de Rosales, Jacinto, (1993), “Una reflexión trascendental sobre lo divino” *Éndoxa* 1, pp. 149-194.
- Rivera de Rosales, Jacinto, (2004), “La Moralidad. Hegel versus Kant II” *Éndoxa* 18, pp. 383-416.
- Rivera de Rosales, Jacinto, (2009) “Las dificultades del teísmo desde el punto de vista trascendental”, Jacinto Rivera de Rosales y Oscar Cubo (eds), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, pp. 357-390.
- Rodríguez Aramayo, Roberto, (1992) *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos, p. 367.
- Rovira, Rogelio, (1986), *Teología Ética. Sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, Madrid, Encuentro, p. 280.
- Turró, Salvi, (2009), “Del sentimiento religioso al absoluto en Fichte”, Jacinto Rivera de Rosales y Oscar Cubo (eds), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, pp. 423-439.